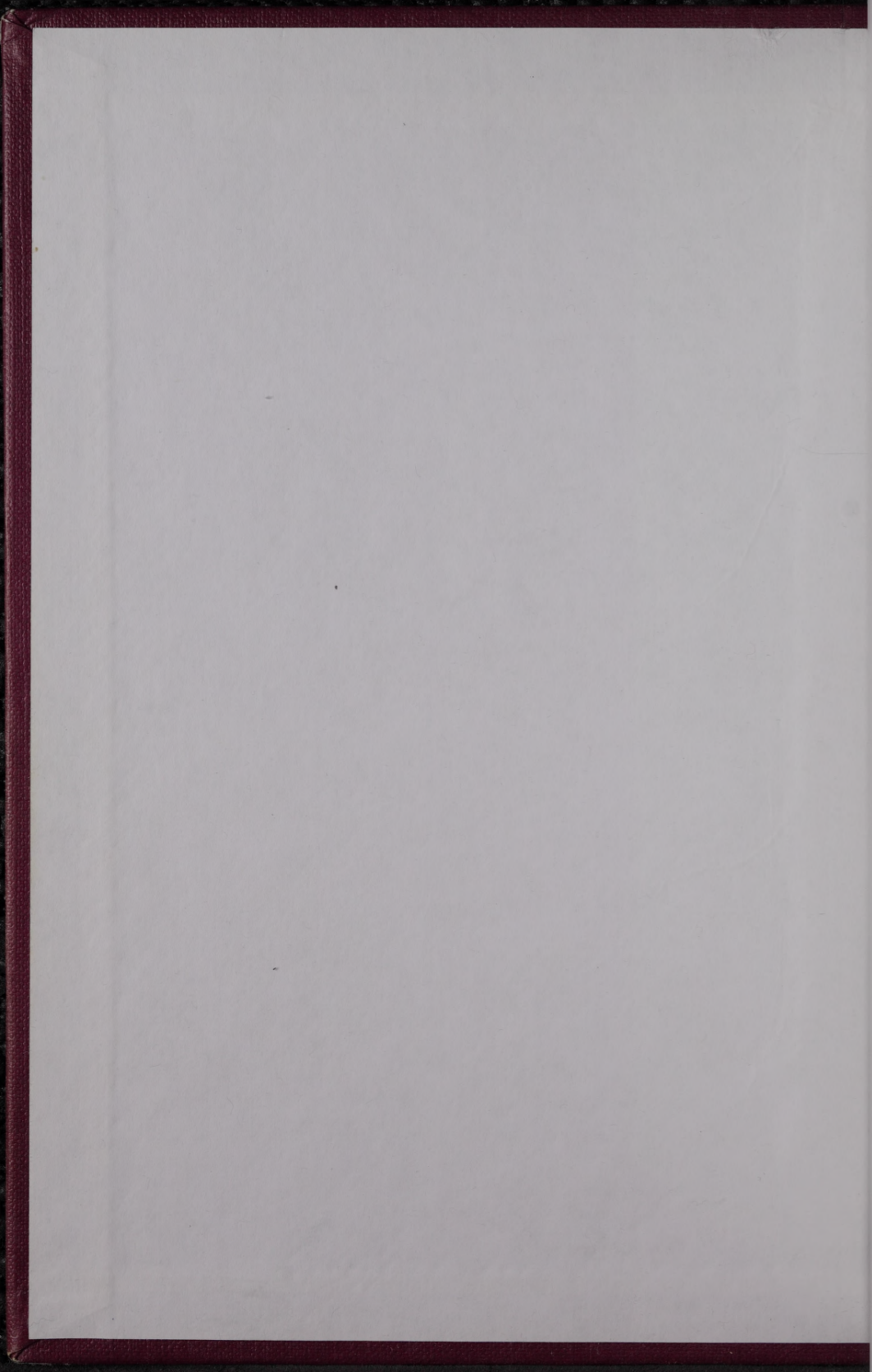
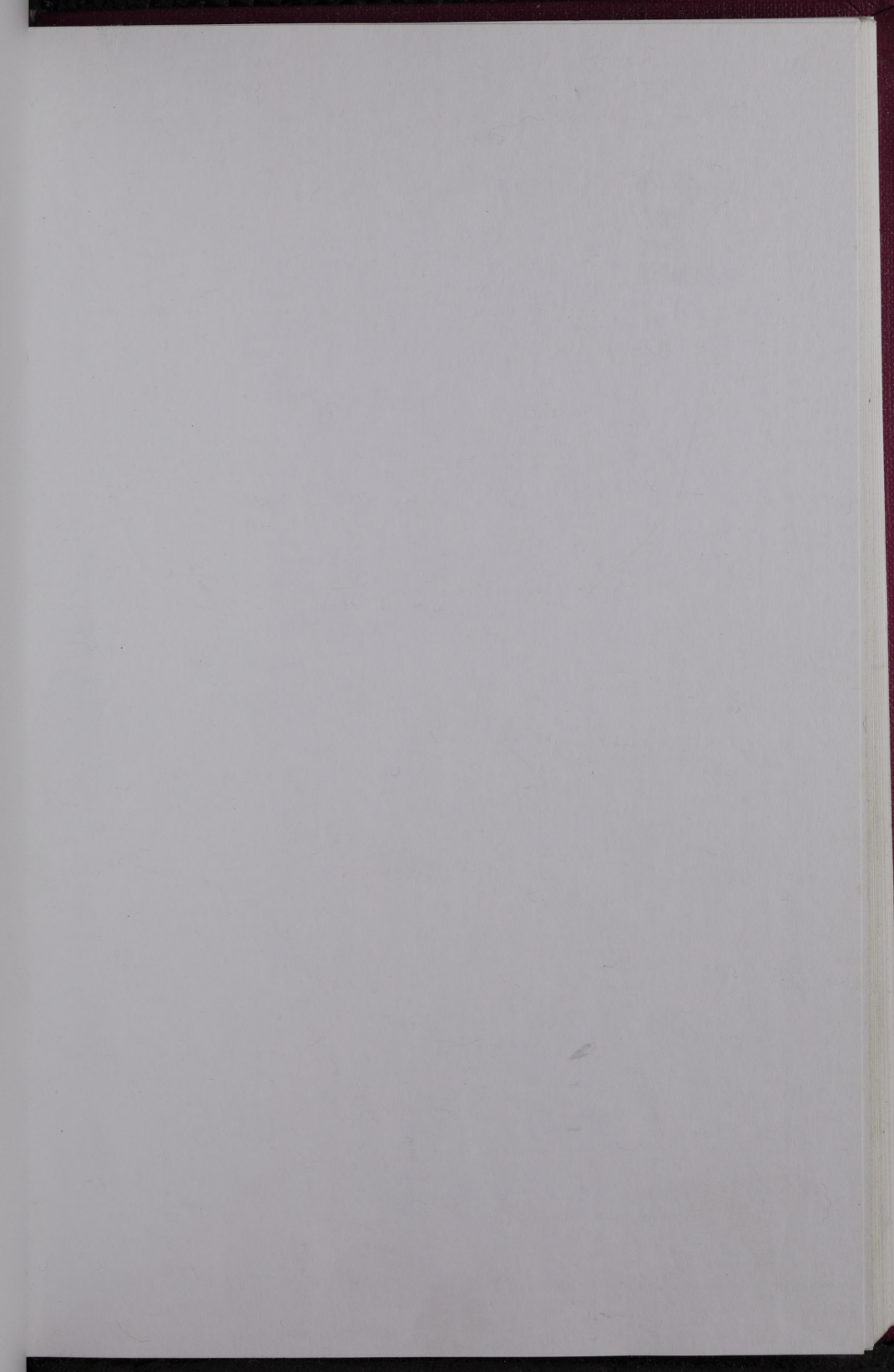


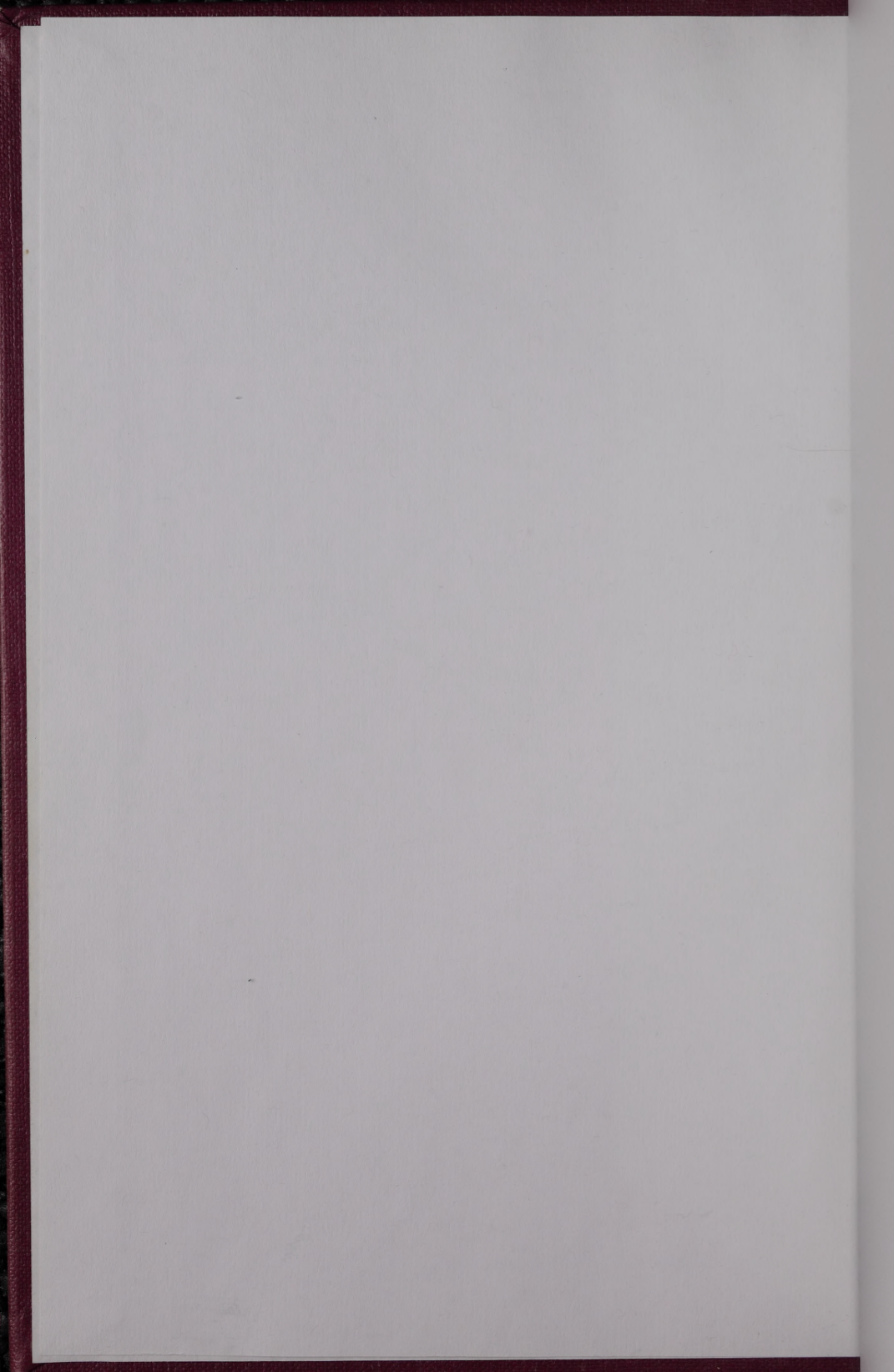
IGORS ŠUVAJEVS

PSIHOANALĪZE
UN
DZĪVES MĀKSLA









98-4
28

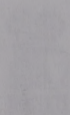
5

IGORS SŪVAJEVS

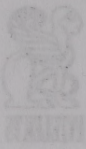


PSIHOANALĪZE
UN
DZĪVES MĀKSLA

Otrās izdevums



1998-1999



98-4
L 128

L
15

IGORS ŠUVAJEVS

PSIHOANALĪZE
UN
DZĪVES MĀKSLA

Otrais izdevums



Rīga 1998

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

98 ~~14.658~~
0304045019

Šī grāmata sagatavota
Latvijas Zinātnes padomes atbalstītā projektā
XX gadsimta filozofija un Eiropas ideja Latvijā,
un tās izdošanu finansēja dizaina studija

ZOOM!

Redaktore: Inguna Miļūna
Mākslinieks Gatis Vanags

© I. Šuvajevs, 1998

© Gata Vanaga mākslinieciskais noformējums, 1998

ISBN 9984-9051-9-5

SATURS

Sakarā ar otro izdevumu	9
Freids jeb Sevis paša atklāšana	11
1. Droširdīgais opozicionārs	17
2. Pasaule kā sapnī	28
3. Karš ar Vini	37
4. Oidipa drāma	47
5. Šķietamā skaidrība	59
Freida totēmisms	64
1. Vēsturiskā recepcija	65
1.1. Pozitivistiskā recepcija	65
1.2. Romantiskā recepcija	68
2. Vēsturiskais konteksts	71
2.1. Sociālais konteksts	71
2.2. Privātais konteksts	77
2.3. Psihoanalītiskais konteksts	83
3. Mūsdienu recepcija	90
3.1. Kultūras erotisms	91
3.2. Patoloģijas relativēšana	92
3.3. Varas patoloģija	95
3.4. Revolucionārās neapzinātības vairošana	96
3.5. Hierarhijas akceptēšana	98
3.6. Tēva sindroms	99
3.7. Psihoanalīzes totēmisms	100
4. Perspektīva	101
Nākotne bez ilūzijām	103
1. Vēsturiskā recepcija	104
1.1. Ateisma kalpībā	105
1.2. Reliģijas kalpībā	109
1.3. Sava dārza kultivēšana	114

2. Freida darba rašanās konteksts	116
2.1. Privātais konteksts	116
2.2. Intelektuālais fons	120
2.3. Kultūrvēsturiskās paralēles	124
3. Pasaule un bērnistaba	131
Junga idejas: teksts un konteksts	132
1. Nedoktrinārā doktrīna	135
2. Ekskurss apriorisma problemātikā	143
3. Arhetipu arhitektonika	151
4. Dzīves māksla un diaitētika	158
5. Simbolu sabrukums	165
6. Šveices līnija	169
7. Pašmitoloģizācija	177
Jungs un dzīves māksla	182
1. Antīkā pasaule	183
1.1. Platons	184
1.2. Epiktēts	189
1.3. Gnosticisms	195
2. Mūsdienu pasaule	200
2.1. Filozofija	201
2.1.1. Niče	202
2.1.2. Heidegers	207
2.2. Māksla	211
2.2.1. Hese un Manns	211
2.2.2. Belijs	217
3. Mūsdienu Paracelzs	221
Ādleris: dzīve un idejas	222
1. Dzīves gājums	228
1.1. Bērnība un jaunība	228
1.2. Freida un Ādlera konfrontācija	230
1.3. Individuālpsiholoģijas izstrāde	237
2. Individuālpsiholoģijas problemātika	241
Sāsinājumi	246

SAKARĀ AR OTRO IZDEVUMU

Grāmatas «Psihoanalīze un dzīves māksla» otrais izdevums ir idents ar pirmo, tajā izlabotas vienīgi pamanītās kļūdas. Patlaban es šo to skatītu citādāk, taču joprojām domāju, ka Freida psihoanalīzē var gūt svarīgas ierosmes dzīves mākslas izstrādē un ka viņš pats to praktizējis kā noteiktu eksistences tehniku. Izvērstis šās atziņas pamatojums būs rodams grāmatā «Sapnis un erotika», kurā tiks iekļautas arī šajā darbā minētās norādes, ka šī problēma tiks aplūkota atsevišķā rakstā. Līdz ar to var teikt, ka «Psihoanalīze un dzīves māksla» ir projekta pirmā daļa, bet «Sapnis un erotika» — otrā daļa.

Izmantojot izdevību, gribu pateikties Mārtiņam Rušam un Ansim Zundem par atbalstu šās grāmatas tapšanā un tās otrā izdevuma publikāciju.

Igoris Šuvajevs

Vīnē, 1998. gada martā

ZAKARÁ AR OTRO IZDEVUMU

Gimnaza "Pribornik" na danes niha - ovis izdevum je bil na
primo, saj izdava vinski pametni klub. Vseeno se to ne smemo
otrditi, tudi joproj danes, ki izide pribornik, za vsakega
izdava danes niha izide na vsaki strani to pokaže na notranji
okoliščini vseh. Izvaja se vinski pametni klub, ki izdava
"zaprta in vroča", kot sta izdana na vsaki strani notranji, ki
je problem vsa zbirana zbirka. Leta se to vse kaže "zaprta"
analize na danes niha - iz projekta prihodnje, da "zaprta in vroča" -
ovis daja.

Izvajajo izdava, vinski pametni klub, ki izdava na danes
Zbirka pri izbiri na danes niha izdava na vsaki strani notranji.
Izide.

Izide

Vine 1998. zadnja

FREIDS

JEB

SEVIS PAŠA ATKLĀŠANA

5616. gadā pasaulē nāk zēns, kas pēc nedēļas tiek «pievienots ebreju saimei». Viņu sauc Simha Šlomo, ko aptuveni var tulkot — «gudrais vīrs, kas priecājas par mācību». Pārsvārā gan viņš ir pazīstams kā Zigmunds Freids. Un dzimis viņš ir 1856. gada 6. maijā. Jau Freida dzimšanas diena ļauj nodoties visdažādākajiem minējumiem, jo pastāv uzskats, ka patiesībā viņš dzimis 6. martā. Bet līdz 22 gadu vecumam viņa vārds ir bijis Zigmunds. Pārfrāzējot Voltēru, Pīters Bergers raksta: «Ja Freida nebūtu, viņš būtu jāzdomā.»¹ Un Freids arī tiek izdomāts. Turklāt nereti piepalīdz arī viņš pats. Minējumus un pārpratumus izraisa ne tikai «sevi pašu stilizējošā zinātnes konkistadora»² biogrāfija, bet arī viņa mācība, proti, psihoanalīze.

Vārds «psihoanalīze» pirmo reizi parādās 1896. gadā: iesākumā franciski rakstītā tekstā [F 1, 416], bet nedaudz vēlāk — vāciski publicētā darbā [F 1, 379]. To ievieš Vīnes ārsts Zigmunds Freids, kurš tolaik pat vispārdošākajos sapņos laikam nevar iedomāties, kādu polemiku izraisīs viņa mācība. To noliedz un apkaro, taču tā gūst arī dedzīgus piekritējus. Tā ka patlaban psihoanalīzes klātbūtni ir grūti pat aptvert. Tā ir kļuvusi par neatņemamu mūsdienu dzīves sastāvdaļu (klinikas, pētnieciskie un mācību centri, grāmatas, žurnāli u.tml.) un radījusi savdabīgu garīgās orientācijas gaisotni — zinātnieki, rakstnieki, garīdznieki un skolotāji, nereti paši nemaz to neapzinoties, savā praksē balstās uz psihoanalīzes atziņām. Freida vārds un

¹ Berger P. *Toward a Sociological Understanding of Psychoanalysis // Facing Up to Modernity*. New York, 1977. P. 51.

² Sulloway F. J. *Freud — Biologie der Seele*. Köln, 1982. S. 678.

saklausīti psihoanalītiski pārspriedumi ievijas pat sadzīvīskās sarunās. Milzīga ir arī psihoanalīzes sasaukšanās ar mākslas un literatūras dažādajiem žanriem un ietekme uz tiem. Freida septiņdesmitajā dzimšanas dienā sava laika psihiatrijas spīdeklis Eižens Bleilers pareģo, ka drīz vien runāšot par «psiholoģiju *pirms* Freida un *pēc* viņa»³. Nenoliedzama ir psihoanalīzes revolucionārā nozīme psihoterapijā, dažkārt psihoanalīzi pat identificē ar šo ārstniecisko disciplīnu. Tomēr psihoanalīze joprojām izraisa pretrunīgus vērtējumus un provokatīvas inspirācijas. Tiesa, strīdiņi par psihoanalīzi vairs nenorisinās kādreizējā tonalitātē, apgalvojot, ka Freida mācības patiesais novērtējums esot policijas kompetencē.

Psihoanalīze ir izaicinājums, ar kuru joprojām nevar samierināties, jo tas nav nedz noraidīts, nedz pieņemts. Pareizāk sakot, šo izaicinājumu gan pieņem, gan noraida, tā arī nevienojoties un nenoskaidrojot, kas tad īsti ir psihoanalīze. Taču aizvien skaidrāk iezīmējas psihoanalīzē ietvertā patības tehnoloģijas problemātika un «psihoanalītiska tapšana» visā daudzveidīgajā faktū un teorētisko apsvērumu savijumā. Parasti gan Freida vārds asociējas ar priekšstatu, it kā viņš būtu atklājis zemapziņas vai neapzinātā sfēru, piešķīris ārkārtīgi lielu nozīmi seksualitātei un centies zinātniski aprakstīt to, kas savulaik uzskatīts par dievu vēstījumiem vai tikšanos ar mirušo dvēselēm. Tas ne tikai nav precīzi, bet labākajā gadījumā liecina par neziņu vai izplatīto aizspriedumu kultivēšanu. Freids maina visumā naivos un optimistiskos priekšstatus par apziņu kā psihe un dzīves centru un parāda, ka cilvēks ne vienmēr apzinās savas rīcības patiesos motīvus un dažkārt pat dara to, ko nemaz negrib vai nevēlas darīt. Turklāt Freids runā nevis par zemapziņu, bet gan par bezapziņu. Viņš parāda, ka psihe vai dvēsele ir plašāka par apziņu, kurā cilvēks ne vienmēr rīkojas kā saimnieks, ka tā nav reducējama uz fizioloģiskām vai spirituālām norisēm.

Psihoanalīzes rašanās ir saistīta ar jaunas pasaules atklāšanas patosu, bet pašu Freidu nereti raksturo arī pirmatklājēja paštaisnums. Jaunā pasaule atrodas viņpus kultūras un vēstures, un vienlaikus tā ir tik tuva cilvēkam, ka ik mirkli gatava izpausties neapzinātā un negribētā vārdā, žestā, kustībā. Kas ir šī pasaule? Varbūt tā ir cilvēka pasaule, pats cilvēks, bet Freida galvenais atklājums ir viņš pats? Freids uzsver šīs pasaules un cilvēka dzīves seksuālo aspektu, taču pats ir tālu no viņam piedēvētā panseksuālisma — viņš runā par dzīves libido un erotisko dimensiju. Sākotnēji psihoanalīzē tiek veidota ne tikai kā zinātniska teorija, bet arī kā noteikta psihoterapeitiska prakse, sasaucoties ar filosofijā izsenis izstrādātajām patības tehnoloģijām.

³ Bleuler E. Zum siebzigsten Geburtstag S. Freuds // *Almanach der Psychoanalyse*. Hrsg. von A. J. Storfer. Wien, 1926. S. 22. Pirmpublicācija: Zu Siegmund Freud siebzigsten Geburtstag // *Neue Zürcher Zeitung*. 1926. Nr. 722 (6.V).

Taču tā ir izaicinājums ierastajiem klasiskajiem priekšstatiem un izziņai, kaut arī Freids psihoanalīzi dažkārt cenšas veidot kā zinātnes nozari 19. gadsimta garā. Uz šī gadsimta fona viņa meklējumi un atziņas līdzinās intelektuālai avantūrai, bet beidzamajā laikā tie drīzāk atgādina godīgu racionalismu, kam nav svešas pozitīvisma un antivēsturiskuma tendences. Veidojot neklasisku zinātni, Freids nereti atļaujas tradicionālo zinātniskas disciplīnas veidošanas un leģitimēšanas retoriku, klasiskus paņēmienus un gājienus.

Kas tad ir izraisījis un izraisa kaislīgi pretrunīgo attieksmi pret psihoanalīzi? Kas ir psihoanalīze? Vai psihoanalīze ir vēsturisks fakts, kura īstā vieta meklējama ideju vēstures kapsētā, vai mācība, kas tver būtisku mūsdienu cilvēka pastāvēšanas aspektu? Vai psihoanalīze ir tikai Freida darinājums, kas patlaban tiek dažādi reproducēts? Jau 1927. gadā Mihails Bahtins pauž vērā ņemamu atziņu: «Būtu naivi domāt, ka visas šo kvēlo psihoanalīzes pielūdžēju masas nonāca pie tās, interesējoties par speciālajiem psihiatrijas jautājumiem un sekojot šīs zinātnes speciālajiem izdevumiem. Ne jau šajā ceļā viņi satikās ar freidismu. Vairumā gadījumu Freids bija pirmais un pēdējais psihiatrs, kura darbus viņi ir izlasījuši, bet «*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*» — pirmais un pēdējais specifiski psihiatriskais žurnāls, ko viņi atvēruši. Būtu naivi domāt, ka Freidam izdevies iekarot plašu aprindu uzmanību ar specifiskiem psihiatrijas jautājumiem. Un, protams, ne jau praktiskā interese par terapeitiskās metodes panākumiem piesaista psihoanalīzi. Galīgi aplami būtu iedomāties, ka visas šīs Freida pielūdžēju masas — izārstēties alkstoši psihiatrisko kliniku pacienti.»⁴ Diez vai psihoanalīze ir atbilstu sakopojums uz laikmeta izvirzītajiem vai rosinātajiem jautājumiem, drīzāk jau tā pati ir jautājums.

Lai atbildētu uz iepriekš minētajiem jautājumiem, nepieciešams ņemt vērā arī paša Freida dzīvi, kas organiski iekļauta psihoanalīzē, — bez tās pamatlicēja biogrāfijas sākotnējā psihoanalīze nav izprotama. Pretrunīgā attieksme pret psihoanalīzi ir izraisījusi un joprojām izraisa interesi par pašu Freidu, par viņa dzīves gājumu, bērnības iespaidiem un konfliktiem, draugiem un ienaidniekiem, paziņām un mācekļiem. Freids šādu interesi ir uzskatījis par likumīgu un veicis noteiktu analīzi (par Leonardo da Vinči, Dostojevski, Mozu u.c.). Taču Freids fiksē arī šādas intereses raksturīgu iezīmi: «Biogrāfi visnotaļ savdabīgā veidā ir fiksēti savos varoņos.» [F 8, 202] Interese par Freidu ir saistīta ne tikai ar dziļanos pēc sensācijām vai spekulācijām, ar romantizēta ģenija kulta stiprināšanu vai divainību uzrādīšanu. Psihoanalītiķiem (īpaši pirmās paaudzes analītiķiem) lielākoties ir izveidojusies nekritiska un godbijīga attieksme pret «psihoanalīzes tēvu», sava

⁴ Волошинов В. *Фрейдизм*. Москва–Ленинград, 1927. С. 14.

veida kulta, kura uzturēšanai tiek izmantota arī faktu noklusēšana vai sagrozīšana. Turpretī neanalītiķi, nemaz neiedziļinoties psihoanalīzē, nereti to noraida vai izdara pārsteidzīgus secinājumus un tās radītāju atmasko kā viltus pravieti. Interesi par Freida biogrāfiju var pamatot arī citādi — tā ļauj noskaidrot psihoanalītisko darbu rašanās vēsturi, pašas psihoanalīzes specifiku vai valodu u.tml. 1936. gada 31. maijā Freids raksta Arnoldam Cveigam: «Tas, kurš kļūst par biogrāfu, apņemas melot, apslēpt, liekuļot, izskaistināt un noklusēt savu neizpratni, jo biogrāfisko patiesību nevar iegūt, bet, ja tā būtu, tā nebūtu izmantojama.» [FBr, 445] Acīmredzot svarīgāka ir nevis Freida biogrāfija vai hagiogrāfija, bet gan tas, ka psihoanalīzē ir noteikta dzīves māksla, mēģinājums to veidot, tā ir dzīvē iemiesota «teorija», proti, Freida psihoanalīzē ir noteiktā veidā praktizēta dzīve.

Freids nav bijis īpaši augstās domās par dzīves laikā publicētajām biogrāfijām, tomēr arī paša uzrakstītais «Pašportrets» drīzāk ir sevis paša portreta skice, tas ne tikai atklāj, bet arī slēpj. Freidam piemīt maskēšanās talants, ko viņš arī nekautrējas izmantot, radot un uzturot spēkā leģendas, kurās notikušais vai nenotikušais izklāstīts viņam pieņemamā veidā. Taču Freids ir ne tikai maskējies un slēpies, bet arī atklājies — turklāt tik pilnīgi un tik intīmās izpausmēs, kā reti kurš to vispār uzdrošinājies darīt. 1932. gada 8. decembrī Freids raksta Albertam Einšteinam: «To, ka es pēc iespējas vienmēr saku patiesību, es vairs nepieskaitu pie saviem nopelniem, tas kļuvis par manu amatu.»⁵ Freids teic patiesību par sevi un citiem, turklāt šajā nostājā iezīmējas antikās dzīves mākslas elements *parrhēsiā* — tieša, atklāta un brīva valoda, jo patiesības teikšana ir ne vien amats, bet arī māksla, uz ko norāda Freida izmantotais vārds «*metier*». Jau pirmais Freida fundamentālais psihoanalītiskais darbs «Sapņa interpretācija» vienlaikus ir arī viņa intīmā biogrāfija. Taču biogrāfiskais materiāls tiek izklāstīts, istenojot noteiktu atklāšanas un aizklāšanas, t.i., pakavāšanas stratēģiju. Freids rikojas atbilstoši Gētes Mefistofeļa vārdiem: «Vislabāko, ko tu zināt vari, tomēr nedrīsti tu zeņķim teikt.» [F 14, 550] Šis motīvs visai bieži figurē Freida darbos un vēstulēs, reiz, stāvēdams pie Gētes kopotajiem darbiem, Freids pat izsakās, ka viņš to visu izmantojis, lai aizklātos.⁶ Taču Freids itin labi apzinās arī ko citu: «Tas, kam acis redzēt un ausis dzirdēt, pārliecinās, ka mirstīgie nevar apslēpt nevienu noslēpumu. Tas, kuram lūpas klusē, plāpā ar pirkstu galiem.» [F 5, 240] Viņš it kā atgādina antikās pasaules dzīves mākslas jomas: prasmī lasīt un prasmī runāt — ar citiem un sevi pašu.

⁵ *Freud Collection, B 3, Library of Congress*. Cit. pēc: G a y P. *Freud*. Frankfurt/M., 1989. S. 4.

⁶ S a c h s H. *Freud: Master and Friend*. London, 1945. P. 103.

Aleksandrs Mičerlihs savulaik ir uzsvēris, ka vācieši psihoanalitiskajā ziņā ir analfabēti⁷, un šo atziņu var vispārināt. Lai izprastu Freida darbus, ir nepieciešama teksta rekonstrukcija un semiotiska analīze un lasīšanai jāliedzinās Jērikas ieņemšanai. Šī semiotiskā dešifrēšana ir vajadzīga nevis tāpēc, lai atklātu to, ko Freids ir teicis vai rakstījis īstenībā, — viņš ir uzrakstījis tikai to, ko uzrakstījis. Tā nepieciešama, lai fiksētu un atsegtu to, ko rakstīdams Freids patiešām ir pateicis, t.i., atbrīvotos no vēlākiem uzslāņojumiem, tagadīgiem priekšstatiem. Freida tekstu izpratnei ir nepieciešama sava veida lasīšanas askēze. Teksta rekonstrukcija ir nepieciešama arī tāpēc, lai apjaustu neteikto un pašsaprotamo, jo nepasacītais un detaļas dažkārt ir svarīgākas par atklāti pausto tekstu, kas parasti iekļaujas sava laika noteikumos un konvencijās. Citādi, turpinot pakavāšanas stratēģiju, vajadzētu piekrist Freidam, ka viņa dzīve esot noritējusi ārēji mierīgi un to iespējams attēlot ar dažiem faktiem [FBr, 408; 1929.10.VIII.], bet teksti atstājami lasītāja inspirācijas pārziņā.

Var fiksēt vairākus Freida pakavāšanas stratēģijas veidus, kas palīdz rekonstruēt viņa dzīvi un dešifrēt tekstus. Freids vairākkārt iznīcina savas vēstules, manuskriptus un uzmetumus. Tas varētu likties kaut kas maznozīmīgs — visu taču nav iespējams uzglabāt, turklāt arī saglabāto būtu nepieciešams dešifrēt. Taču Freida gadījumā tā gluži nav. Jau 1885. gada 28. aprīļa vēstulē ligavai viņš raksta: «Katrā ziņā vienu nodomu gandrīz esmu izpildījis, un to smagi pārdzīvos daudzi vēl nedzimuši cilvēki, kas dzims nelaimīgi. Bet, tā kā Tu nevarēsi uzminēt, par kādiem cilvēkiem domāju, tūdaļ pat Tev atklāšu noslēpumu: tie ir mani biogrāfi. Esmu iznīcinājis visus savus četrpadsmit gadu uzmetumus un vēstules, zinātniskos izrakstus un sava darba manuskriptus.» [FBr, 144] Šajā gadā Freids iznīcina arhīvu pirmo reizi: «Tas viss, kas atrodas aiz manas dzīves lielā posma, aiz mūsu mīlestības un manas profesijas izvēles, jau ilgi ir miris, un tam nav liedzama godīga apbērēšana. Bet biogrāfiem būs jānomokās, mēs nevēlamies neko atvieglināt. Ikvienam ir tiesības saglabāt savus uzskatus par «varoņa attīstību» — es jau priecājos, kā viņi alosies.» [FBr, 145] Kādi ir Freida rīcības motīvi? Varbūt tie rodami citās, ligavai adresētās vēstulēs? Taču šīs vēstules joprojām nav pieejamas plašākai publikai. Turklāt iespējams, ka nekādi motīvi tajās nebūs atrodami — Freids vienkārši dižojies iecerētās priekšā. Vai šie motīvi vispār ir tik svarīgi? Zināmā mērā — jā, jo tie iezīmē Freida pašizveides tehniku. Pēc ceturtdaļgadsimta, pārceļoties uz jaunu dzīvokli, Freids iznīcina daļu no arhīva otro reizi. Šis iznīcināšanas motīvs varētu būt gluži sadzīvīks. Katrā ziņā Freids saglabā to, ko tobrīd uzskatā par

⁷ Mitscherlich A. *Versuch, die Welt besser zu bestehen*. Frankfurt/M., 1970. S. 12.

svarīgāko. Gluži tāpat kā 1938. gadā, kad, emigrējot uz Angliju, viņš iznīcina daļu no arhīva vēlreiz. Pareizāk sakot, Freids ir gatavs iznīcināt, jo to, ko vērts saglabāt, principā nosaka viņa meita Anna un Mari Bonaparte. Jau kādu laiciņu iepriekš Freidam neizdodas «godīgā apbēršana». Uzzinājis, ka bijušā drauga Vilhelma Flīsa atraitne ir saglabājusi sava vīra un Freida korespondenci, Freids ne dzirdēt negrib par tās saglabāšanu: «Es neko negribētu ļaut par to uzzināt tā sauktajiem pēctečiem.»⁸ Tomēr vēstules tiek saglabātas, kaut arī tas nesamazina alošanās iespējas.

Dažkārt Freids savus darbus ir publicējis anonīmi vai centies rakstītā jēgu izteikt ar noteiktiem citātiem un tēliem, izmantojot tolaik pašsaprotamas motīvu konstelācijas, kam patlaban nepieciešams atpazīšanas darbs. 1914. gadā Freids anonīmi publicē rakstu par Mikelandželo Mozus statuju, bet darbā «Par psihoanalītiskās kustības vēsturi» lielu slodzi piešķir citātiem. 1920. gada anonīmi publicētajā rakstā «Par analītiskās tehnikas priekšvēsturi» viņš atsedz brīvo asociāciju metodes saistību ar vācu rakstnieka Ludviga Bērnas darbiem. Darbā «Sapņa interpretācija» Freids praktizē izlaidumus, aizstāšanu, īpašu saīsināšanas tehniku (mājienu, norādes uz mitoloģiskiem, vēsturiskiem, sadzīviskiem, literāriem faktiem un personām), izvēlas nevis pilnīgu, bet daļēju interpretāciju, jo «analīze drīkst būt nepilnīga un saglabā savu vērtību, ja sapņa audumā arī ietiecas tikai kādu gabaliņu» [F 2/3, 315]. Freids ir meistarīgs vācu valodas stilists, izmanto tās iespējas un eksistences apvārsnīm relevantus priekšstatus, salīdzinājumus un metaforas. Svarīga nozīme ir arī teikumu konstrukcijām, gramatiskajiem laikiem, darbības vārdu kārtām un skaitļu simbolikai. Mūža otrajā pusē Freids pats nosaka to, ko un kā publicēt, taču viņa Kopoto rakstu vēsturiski kritiska izdevuma joprojām vēl nav. Tā ka Freida tekstu lasīšana ir visai pagrūta māksla, lai gan šī māksla nekad nav bijusi viegla. Lasot viņa tekstus, ārkārtīgi svarīgi ievērot arī Freida pašidentifikācijas, ko viņš veic sevis pašā koriģēšanai un stabilizēšanai. Vēlreiz izspēlējot kādas vēsturiskas vai mitoloģiskas personas dzīvi, Freids to ne tikai atkārt, t.i., aktualizē noteiktus tekstus un kontekstus, bet arī koriģē pats sevi. Freids ir identificējies ne vien ar noteiktām personām (Jāzebs, Ehnatons, Hannibals, Sofokls, Mozus u.c.), bet arī ar tipiskām profesijām (konkistadors, atklājējs, arheologs u.tml.). Freids praktizē noteiktu dzīves formu, būdams vienlaikus gan tās režisors, gan aktieris. Freids tiešām ir atklājējs un šis jaunās pasaules iekarotājs, taču viņa atklājums ir viņš pats. Un atklāt sevi viņš var, atklājot psihoanalīzi.

⁸ 1937. gada 3. janvāra vēstule. Daļēji publicēta: J o n e s E. *Das Leben und Werk von S.Freud*. München, 1984. Bd. 3. S. 253.

1. DROŠSIRDĪGAIS OPOZICIONĀRS

1925. gadā publicētajā darbā «Pašportrets» Freids raksta: «Esmu dzimis 1856. gada 6. maijā Freibergā, Morāvijā, mazā tagadējās Čehoslovākijas pilsētīnā. Mani vecāki bija ebreji, arī es esmu palicis ebrejs. Par sava tēva ģimeni domāju zinām, ka ilgu laiku tā dzīvojuši pie Reinas (Ķelnē), bet ebreju vajāšanas dēļ tā 14. vai 15. gadsimtā devusies uz austrumiem un 19. gadsimtā uzsākusi atceļu no Lietuvas caur Galīciju uz vācu Austriju.» [F 14, 34] Šo biogrāfisko atziņu ir nepieciešams precizēt vai, pareizāk sakot, papildināt. Freida ģeoloģisko cilmi var apšaubīt, taču viņš ir ticējis tai, izvirzījis par savas dzīves faktu, proti, tā ir pašuzturēšanas tehnikas elements. Nelielā provinces pilsētīnā, kurā Freids ir dzimis, patlaban saucas Pžibora, bet Freiberga tolaik ietilpst Austroungārijas impērijā jeb Kakānijā. Tā ir zeme, kurā, kā raksta Hermans Brohs, drīz iestājas «jautrā apokalipse»⁹ un iezīmējas 20. gadsimta pamatpiederze¹⁰. Austroungārijā uzskatāmi atveidojas Austrumu un Rietumu konfrontācija un multiplicitāte visdažādākajās variācijās. Kakānijā atklājas cilvēciskās eksistences negarantētība, t.i., dabisku garantu, mehānismu nepastāvēšana un nepieciešamība ievingrināties brīvībā. Cilvēkam, lai būtu cilvēks, ir nepieciešama noteikta piepūles tehnika, patības tehnoloģija. Freids apgūst šo pieredzi un izveido pats sevi un savu stilu, t.i., praktizē pašstilizāciju.

Pašstilizācija iezīmējas Freida dzīves pašapjēgsmē. Freidam bērnībā ir bijis pietiekami daudz problēmu, kuras viņš vēlāk tiecies atrisināt, vai, iespējams — precīzāk, problēmas, kuras tiecies ierisināt pats savā bērnībā. Šī ievirze veicina pašanalīzi un atmiņas, kuras viņš nereti attiecina uz citām personām. Rakstā «Par pārklājatmiņām» Freids imagināram stāstniekam liek par sevi stāstīt: «Es esmu sākotnēji turīgu cilvēku bērns, kuri, kā domāju, pietiekami ērti dzīvojuši mazajā provinces ligzdīnā. Tad, kad es biju aptuveni trīs gadus vecs, saimniecības nozarē, ar kuru nodarbojās tēvs, iestājas katastrofa. Viņš zaudēja savu mantību, un, nepieciešamības spiesti, mēs pametām vietu, lai pārceltos uz lielu pilsētu. Tad nāca gari bargie gadi; nedomāju, ka tie ir tā vērti, lai kaut ko atzīmētu. Pilsētā es nekad nejutos īsti mājīgi.» [F 1, 542] Šajā imaginārajā vēstījumā Freids ļauj atpazīt dažus noturīgus savas dzīves motīvus. Viņš nav sajūsmā par Vīni, taču, kaut arī vairākkārt rodas izdevība, neatstāj to, turklāt šāda attieksme ir tipiski vīniskās

⁹ Broch H. *Kommentierte Werkausgabe*. Frankfurt/M., 1975. Bd. 9/1. S. 145—153.

¹⁰ М а м а р д а ш в и л и М. Вена на заре XX века // М а м а р д а ш в и л и М. *Как я понимаю философию*. Москва, 1992, С. 388—403.

izturēšanās iezīme. Vīne ir Freida iekarojamā pilsēta, lai gan daudz spēcīgāk šis motīvs izpaužas attiecībā uz Romu — mūžīgo pilsētu. Līdz ar to Freids piemirst, ka pirms Vīnes kādu laiku dzīvojis Leipcīgā. Noturīgs Freida pašapjēgsmes motīvs ir arī «bargie gadi», kas tiek izspēlēts visdažādākajās tonalitātēs. Vēlāk šādi konstruētu vēstījumu Freids nosauc par ģimenes romānu, kam ir noteikta loma cilvēka paštapšanā. Līdzīga nozīme šajā konstrukcijā ir arī alkām pēc dzimtas vietas, kur risinās Freidam būtiskas ģimēniskas norises. To apliecina arī viņa imaginārais stāstnieks: «Patlaban es domāju, ka alkas pēc dzimtenes skaistajiem mežiem <...> mani nekad nav pametušas.» [F 1, 542] Kādi tad ir šo alkaino ilgu aizsākumi?

Freida tēvs Jakobs ir dzimis Galicijas ciematīņā Tismeničā un pārsvarā tirgojies ar vilnu, ik gadu vairākus mēnešus ceļodams pa plašo Austro-ungāriju. Māte Amālija Nātaņsone ir bijusi Jakoba trešā sieva. Pirmā sieva Sallija viņam jau ir dāvājusi divus dēlus — Emanuelu un Filipu, kuri, Freidam nākot pasaulē, ir gandrīz tikpat veci kā Amālija. Tā ir divaina ģimene — divaina Freidam nozīmīgo problēmu ziņā. Māte ir nedaudz jaunāka par vecāko padēlu, bet tēvs, piedzimstot Zigismundam, kurš 22 gadu vecumā kļūst par Zigmundu, drīzāk jau izskatās pēc vectēva. Vēlāk Freids atzīmē, ka starp viņu un paveco tēvu, kā arī pusbrāli Filipu pastāvējusi zināma sāncensība jaunās, skaistās mātes dēļ [F 4, 60], taču mātes lomu savā dzīvē viņš nav centies publiski izvērst. Turklāt Freids piedzimstot jau ir tēvocis — viņa pusbrālīm Emanuelam ir dēls Džons, kas ir gadu vecāks par «onkuli Zigi» un pastāvīgs viņa «nedarbu biedrs» [FF, 289; 1897.3.X.]. Lielā ģimene dzīvo kopā, un Freidam ar Džonu izveidojas reizē draudzīgas un naidīgas attiecības, kuras vēlāk transponējas arī savstarpējos sakaros ar draugiem un paziņām. Drīz pusbrāli pārceļas uz Angliju, un Freids kļūst par vecāko dēlu ģimenē ar zināmām privilēģijām, ko pastiprina mātei izteiktais pareģojums, ka tā «dāvājusi pasaulei lielu vīru» [F 2/3, 198]. Vecāki (īpaši māte) ir pārliecināti, ka ģimenē aug ģēnijs. Arī Freidam šāds noskaņojums nav nepatīkams. Par to liecina epizode, ko viņš skaidri jo skaidri atceras pēc vairākiem gadu desmitiem. Freidu ģimene esot sēdējusi Prātera krodziņā, kur uzstājies kāds pasūtījuma dzejdaris: «Es tiku aizsūtīts pieaicināt dzejnieku pie mūsu galdiņa, un viņš izrādīja pateicību par šo ziņu. Pirms dzejnieks pavaicāja par savu uzdevumu, viņš noskaitīja pāris rīmju par mani un savā inspirācijā paskaidroja, ka varbūt reiz kļūšu par ministru.» [F 2/3, 198] Šādi Freidam aizsākas Vīnes iekarošana.

Pirmo izglītību Freids gūst ģimenē. Īpaša nozīme ir bībelei, taču to viņš apzinās un uzsver tikai mūža nogalē.¹¹ 1865. gadā Freids sāk apmeklēt

¹¹ Freud S. «*Selbstdarstellung*». Hrsg. von I. Grubrich-Simitis. Frankfurt/M., 1989. S. 40.

skolu, kas vēlāk kļūst pazīstama kā Šperla ģimnāzija. Nosaukumu tā gūst no ierīkotās deju zāles «Pie Šperla», bet popularitāti — no aizsāktās izglītības reformas. No šīs reformas izriet, ka pirmajās reālģimnāzijas klasēs apmācība ir vienāda, bet 14 gadu vecumā skolniekam ir nepieciešams izvēlēties humanitāro vai dabaszinātnisko virzienu. Freids izvēlas humanitāro virzienu, turklāt gandrīz astoņus gadus ir labākais skolnieks klasē. Taču ģimnāzijas ceturtajā klasē labākā skolnieka slava un reputācija ir apdraudēta tā sauktā tikumu skandāla dēļ. Kas tad ir noticis? Vairāki skolnieki nevis apmeklē skolu, mācās sengrieķu un latīņu valodu, bet gan pavada laiku apšaubāmos lokālos prostitūtu sabiedrībā. Freidam pazemina atzīmi uzvedībā, jo, zinādams, kur atrodas klasesbiedri, neziņo par to skolas vadībai. Gadu vēlāk, kad notiek sacelšanās pret skolotājiem, Freids tiek izvēlēts par «runasvīru». Atceroties šo incidentu, Freids apraksta savu raksturīgāko īpašību: «Jau skolā es biju drošsirdīgs opozicionārs un vienmēr atrados tur, kur jāaizstāv kas ekstrēms un parasti par to jāmaksā.» [FBr, 208; 1886.2.II.] Šī īpašība sabalsojas ar tā laika noskaņojumu Vīnē, un Freids to raksturo ļoti trāpīgi: «Ikviens čakls ebrejzēns savā skolassomā nesa ministra portfeli.» [F 2/3, 199] Arī Freida skolassomā ir šīs tas paglabāts, turklāt viņš kļūst arī par sava ceļa martirologu.

Pirms studiju uzsākšanas Freids apmeklē dzimtās vietas un 1899. gadā apraksta savu toreizējo noskaņojumu: «Es biju septiņpadsmit gadus vecs, un viesmīlīgajā ģimenē bija piecpadsmitgadīga meita, kurā tūdaļ pat iemīlējos. Tā bija pirmā aizraušānās, pietiekami intensīva, taču pilnīgi slepena. Pēc dažām dienām meitene aizceļoja uz audzināšanas institūtu, no kura arī bija ieradiesus brīvdienās, un šī šķiršanās pēc isās pazišanās patiesi kāpināja alkas. Es devos vairāku stundu vientuļā pastaigā pa atkalatrastiem brīnišķīgiem mežiem, nodarbināts ar tādu gaisa piļu būvēšanu, kuras divainā veidā tiecās nevis nākotnē, bet centās uzlabot pagātnei. Ja toreiz nebūtu iestājies sabrukums, ja es būtu palicis dzimtenē, uzaudzis laukos, kļūvis tik stiprs kā mājas jaunie vīrieši, mīļotās brāļi, ja būtu turpinājis tēva profesiju un galu galā apprecējis meiteni, — ko gan visu man būtu devuši šie gadi! Es, protams, nešaubījos ne mirkli, ka apstākļos, kurus radīja mana fantāzija, būtu milējis viņu tikpat stipri, cik toreiz patiešām izjutu.» [F 1, 543] Šī jaunā meitene ir Gizela Flusa, taču jūtas pret to, kā atzīst arī Freids pats, patiesībā ir to jūtu pārnese, ko viņš izjūt pret meitenes māti: «Man šķiet, ka uzmanību pret māti es pārnesu kā draudzību uz meitu.» [FS, 22; 1872.4.IX.] 1875. gadā Freids dodas uz Mančestru pie pusbrāļiem, lai noskaidrotu, vai viņam nav iespējams turpināt tēva amatu un vai brāļameitā Paulīnē nav atrodama Flusa. Taču šādas iespējas nerodas, nostalgiskā pievēršanās pagātnei mijas ar nākotnes plāniem. Ģimnāziju beidzot, Freids raksta «Pārdomas par profesijas izvēli» un vēstulē Emīlam Flusam atstāsta, ka profesors, atska-

toties uz Herderu, viņa stilu nosaucis par idiotisku, t.i, savpatīgu, taču vienlaikus — korektu un raksturīgu.¹² Freids arī turpmāk attīsta šo idiotisko stilu. Fricš Vitelss pat raksta: «Viņa stila skarba isums atgādina antīkos paraugus, un dažkārt tāpat kā šie paraugi kļūst arī tumši un necaurīdīgi.»¹³

Kādu profesiju tad Freids izvēlas? 1873. gadā «pārpratumā» dēļ Freids sāk studēt medicīnas fakultātē. Šis «pārpratumš» ir viena no Freida pašstilizācijas sastāvdaļām, lai gan tajā patiesām ir iekļāvies pārpratums. Ģimnāzijas drauga Heinriha Brauna — vēlākā politiķa un Vācijas sociāldemokrātiskās partijas galvenās avīzes «*Neue Zeit*» dibinātāja — ietekmē Freids grasās studēt jurisprudenci. Taču savā «Pašportretā» Freids raksta: «Mani stipri saistīja tolaik aktuālā Darvina mācība, jo tā solīja ārkārtēju pasaulizpratnes progresu; es zinu, ka Gētes skaistais raksts «Daba», ko īsi pirms galaeksāmeniem dzirdēju profesora Karla Brīla priekšlasījumā, izšķīra to, ka iestājos medicīnas fakultātē.»¹⁴ Freids aļojas, uzskatīdams Gēti par raksta «Daba» autoru — tā autors ir šveicietis Georgs Toblers, turklāt iespējams, ka Freids iepazīstas ar Ernsta Hekeļa revidēto teksta izdevumu. Raksts ir patētiska himna, kurā cildināta erotizēta daba kā visaptverošs, mūžīgā atjaunotnē pastāvošs mātišķais klēpis. Iespējams, ka šis raksts ir uzjundījis un vienlaikus aizklājis Freida izvēles emocionālo kontekstu, ne velti viņš vēlāk fiksē, ka bērna seksuālā zinātkāre norāda uz zinātniskās zinātkāres avotu. Šajā ziņā arī Freids nav izņēmums, viņš pats norāda uz daudzām mātišķā hipostāzēm, kas tolaik ir aktuālas viņa dzīvē. Turklāt viņš patiesi kļūst par dabas pētnieku, tikai šī daba ir cilvēka daba — Freids izvēlas nevis ārsta profesiju, bet gan dabaszinātnieka profesiju. Turklāt divus gadus vēlāk viņš grasās aizstāvēt doktora grādu filosofijā un pāriet uz filosofijas fakultāti [FS, 111; 1875.7.III.]. Jau pirms diviem gadiem viņš kopīgi ar H. Braunu ir studējis filosofiju, kā to vēsta savam Spānijas akadēmijas draugam Eduardam Zilberšteīnam [FS, 47; 1873.16.VIII.]. 1925. gadā Freids ir vēl noteiktāks: «Savos jaunības gados, starp citu — arī vēlāk, es neizjutu īpašas simpatijas par ārsta stāvokli un darbību. Drīzāk jau mani mudināja sava veida zinātkāre.» [F 14, 34] Taču profesijas izvēlē ir ievīts vēl viens motīvs, kas iekļaujas Freida iekarotāja figūrā, proti, tēva pārspēšana, sevis apliecināšana viņa priekšā.

Viens no šā motīva elementiem ir tēva konstatējums — «šausmīgs manas godkāres aizskārums» [F 2/3, 221], proti, tēvs konstatē, ka no dēla nekas neiznāksot. Šis pārdzīvojums vairākkārt atkārtojas Freida domās, un,

¹² Freud S. *Op. cit.* S. 119.

¹³ Vittels F. *Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule.* Leipzig, 1924. S. 62.

¹⁴ Freud S. *Op. cit.* S. 41. Plašāk par Freidu un par rakstu «Daba» sk.: Hemecker W. W. *Vor Freud. Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Psychoanalyse.* München, 1991.

pārstrādādam to, viņš it kā apliecina tēva vārdu nepatiesumu. Bet notikums ir gluži ikdienišķs — Freids vecāku klātbūtnē viņu istabā esot apcūrājies. Vēlāk Freids psihoanalītiski ir skaidrojis šādas norises nozīmi, taču profesijas izvēles motivācijā tolaik acimredzot lielāka nozīme ir «godkāres aizskārumam». Otrs šā motiva elements ir saistīts ar antisemitismu. 1924. gadā Freids raksta: «Universitāte, kurā es iestājos 1873. gadā, pirmām kārtām man lika dažbrīd manāmi vilties. Vairāk par visu mani aizskāra prasība, ka jājūtas mazvērtīgam un tautai nepiederīgam, jo biju ebrejs. Pirmo prasību noraidīju visā noteiktībā. Nekad neesmu sapratis, kāpēc man vajadzētu kaunēties par savu izcelsmi vai, kā tagad sākuši runāt, rasi. No man liegtā tautas kopuma atsacījos, daudz to nenožēlojot. Domāju, ka cilvēces ietvaros atradīšies vietēja centīgam darbiniekam arī bez šī iedalījuma. Taču svarīgs šo universitātes pirmo iespaidu rezultāts bija tas, ka tik agri uzticējos liktenim būt opozīcijā un «kompaktā vairuma» izstumtam. Tādējādi tika sagatavota zināma sprieduma neatkarība.» [F 14, 34] Vai tiešām «kompaktais vairums», kā Ibsena lugā «Tautas naidnieks» saka Toms Stokmans, ir izstūmis Freidu? Vai tikai šāda veida atziņa nav pārklājamīga izpausme? Doktors Stokmans, atklājis mēra perēkli un apkārtējo reakciju, saka: «Pie mums patiesības un brīvības bīstamākais ienaidnieks ir — kompaktais vairākums. Jā gan, sasodītais kompaktais liberālais vairākums — tas!» Par šīs atziņas pareizību ir pārliecinājies ne tikai Freids, taču viņš īsteno arī citu Stokmaņa atziņu: «Kaut pasaule sagāztos, es savu muguru nelocīšu!»¹⁵

Freids pats apraksta savu ambivalento attieksmi pret tēvu, kurš stāstījis, ka reiz viņam notriekta cepure un uzbļauts «Nost no trotuāra, žid!» un ka viņš tā arī rīkojies [F 2/3, 202]. Freids ar to nevar samierināties, viņš iztēlojas sevi par semītu varoni Hannibalu, kas reiz atriebis nodarītās pārestības un gandrīz vai ieņēmis Romu, tas Freidam ļauj kļūt par karotāju pret kristietību, katolisko baznīcu u.tml. Četrpadsmit gadu vecumā Freids spēlē Brutu no Šillera lugas «Laupītāji», tādējādi ieprogrammēdam sevi neatkarīga cīnītāja veidolu. 1901. gadā, pastaigādamies ar dēliem Martinu un Oliveru, Freids ar spieķi metas vīrsū antisemitiskas frāzes skandējošam cilvēku bariņam.¹⁶ Laikam jau Freidam nav piemētusi mazvērtības izjūta vai mazdūšība. Taču 1923. gada Ziemassvētkos, lasot Frica Vitelsa sarakstīto biogrāfiju, iepretim atziņai par mazvērtību Freids pievieno izsaukuma zīmi: «Viņa kā vācu kultūras loka ebreja liktenis lika viņam agri saslimt ar mazvērtības izjūtu, no kuras nevar izvairīties neviens vācu ebrejs.»¹⁷ Iespējams, ka individuālā aspektā šāda atziņa ir pamatota, taču kultūrvēsturiskā kontekstā tā ir apšaubāma.

¹⁵ Ibsens H. *Drāmas*. Rīga, 1984. 309. un 337. lpp. I. Celmiņas tulks.

¹⁶ Freud M. *Sigmund Freud: Man and Father*. New York, 1958. P. 70 f.

¹⁷ Wittels F. *Op. cit.* Leipzig, 1924. S. 14. Freida eksemplārs: *Freud Museum, London*.

19. gadsimts Austroungārijā ir emancipācijas laikmets, kad Habsburgu impērijā norisinās liberalizācija, tiek meklētas jaunas sabiedriski politiskās dzīves praktizēšanas formas. Vienlaikus tas ir arī ebreju emancipācijas laikmets, ebreji ir Austroungārijas tauta *par excellence*, otršķirības zīmogs raksturo vāciešus.¹⁸ Ebreju emancipācija, protams, izraisa pretreakciju. Taču lielākoties šī pretreakcija Austroungārijā ir sadzīvisks antisemitisms, īgnums, kas vēl nav tieši savienots ar politisku darbību. Vēlāk Freids runās par «mazo atšķirību narcismu» [F 12, 169], un šis fenomens gadsimtu mijā arī ļauj ebrejus patoloģizēt.¹⁹ Ebreju emancipācija izraisa īgnumu, neapmierinātību un bailes, ka viņi esot pārņēmuši visu dzīves pasauli. 1884. gadā Vīni apmeklē Šveices kultūrvēsturnieks Jakobs Burkharts un uzskata, ka pilsēta ir pilnīgi «ebrejkota»²⁰ — Vīnē katrs desmitais iedzīvotājs ir ebrejs. Arī prominentais Vīnes ķirurgs Teodors Bilrots 1876. gadā raksta par to, ka ebreji pārpludinājuši medicīnas fakultāti: «Visai bieži tiek aizmirsts, ka ebreji ir krasi izteikta nācija un ka ebrejs, gluži tāpat kā persietis, francūzis, jaunzēlandietis vai afrikānietis, kādreiz varētu kļūt par vācieti; tie, ko dēvē par ebreju vāciešiem, tomēr ir tikai nejausi vāciski runājoši, nejausi Vācijā audzināti ebreji, pat ja tie dzejo un domā vāciski skaistāk un labāk nekā daži vistīrākie ģermāņi.»²¹ 1876. gada 10. decembrī medicīnas fakultātē izraisās antisemitiski nemieri, ebreju studenti ar varu tiek padzīti no universitātes. Viens no šādas izturēšanās un noskaņojuma iemesliem ir «Melnā piekdiena» — Biržas krahs 1873. gada 9. maijā. Bet par Freida pozīciju kļūst liberālisms, visu mūžu viņš uzskata sevi par «vecās skolas liberāli» [FZ, 33; 1930.26.XI.] un antisemitismu dažkārt iemanās ieraudzīt arī tur, kur tā nemaz nav. Vīnes žargonā, piemēram, klitors tiek dēvēts par jūdu, taču tā runā ne jau antisemīti. Tomēr šāda veida gaisotne liek Freidam izstrādāt pašsaglabāšanās tehniku.

Jau būdams ģimnāzists, Freids ir centīgs un zinošs jauneklis un neslēpj savus godkārigos nolūkus. Viņš prot sengrieķu, latīņu, angļu un franču valodu, arī senču valoda nav gluži nepazīstama. Kopā ar Eduardu Zilberšteinu viņš nodibina Spānijas akadēmiju (*Academia Castellana*), mācās spāņu valodu un izveido privāto mitoloģiju. Studijas Freids uzsāk septiņpadsmit gadu vecumā, taču tās ievelkas — ierasto piecu gadu vietā viņš studē astoņus

¹⁸ Johnston W. M. *The Austrian Mind — An Intellectual and Social History 1848—1938*. Berkeley, 1972. Par ebrejiem kā valsts tautu *par excellence* sk.: Arendt H. *The Origin of Totalitarianism*. New York, 1958. Cap. 2.

¹⁹ Sk.: Gilman S. L. *Freud, Race, and Gender*. Princeton, 1993.

²⁰ Burckhardt J. *Briefe*. Basel, 1949—1986. Bd. 8. S. 228. 1884. gada 14. augusta vēstule.

²¹ Billroth T. *Über das Lehren und Lernen der medicinischen Wissenschaften an der Universitäten der deutschen Nation nebst allgemeinen Bemerkungen über Universitäten: Eine culturhistorische Studie*. Wien, 1876. S. 153.

gads. 1873. gada 17. jūlija vēstulē Zilberšteinam Freids raksta: «Par pirmajiem universitātes gadiem varu Tev pavēstīt, ka pilnīgi pievērsīšos tīri humanitārām studijām, kurām ar manu profesiju nav nekāda sakara, taču man pašam nav gluži bezjēdzīgas.» [FS, 30] Šī atziņa var maldināt, jo vedina domāt, ka Freids izvēlēties mediķa profesiju, kā to lielākoties centīsies iztēlot 20. gadsimtā. 1873. gada 1. maija vēstule Emilam Flusam novērš šo nomaldū: «Es ieskatīšos gadu tūkstošus vecajos dabas aktos, varbūt pat noklausīšos tās mūžīgo procesu un dališos guvumā ar visiem, kas vēlas mācīties.»²² Pēc vēstules juridiskā toņa iespējams atpazīt arī vecos nodomus par karjeru, kas saistīta ar jurisprudenci. Taču Freids vēlas kļūt nevis par atsevišķu cilvēku tiesnesi, bet par dabas izmeklētāju un advokātu. Šī vēstule ļauj koriģēt arī 1935. gada Freida atziņu, ka pēc gara apkārtceļa — pēc dabaszinātnēm, medicīnas, psihoterapijas — viņš beidzot atgriezies pie kultūras problēmām, kas viņu nodarbinājušas jaunībā [F 16, 32]. Taču tas nav nekāds apkārtceļš, jo Freids visu mūžu ir nodarbojies ar dabu, galveno vērību veltot cilvēka dabai. Turklāt apkārtceļš nereti ir tiešākais un ierastākais domājoša gara ceļš.

Šajā sakarībā parasti tiek atgādināta Freida noraidošā attieksme pret filosofiju, kaut arī dzīves beigās viņš esot veidojis filosofiskas konstrukcijas. Tā ir noturīga, paša Freida radīta leģenda. Filosofijas pārzināšanā Freids, protams, nav profesionālis, taču tieši to viņš arī nevēlas, jo tolaik praktizētā filosofija viņam šķiet abstrakta un nebaudāma. Toties Freids klausās Franca Brentāno lekcijas, kas tolaik medicīnas studentiem vairs nav obligātas.²³ Viņš uzskata romantiķa Klemensa Brentāno brālēnu par ģēniju, kas apvērsis viņa dzīvi un stimulējis garīgos meklējumus. Brentāno ir empiriskās psiholoģijas un Aristoteļa piekritējs, izbijis katoļu priesteris, kas 1873. gadā pārceļas no Virsburgas uz Vīni. Viņš respektē Darvina mācību un lasa sensacionālas lekcijas, rosinādams ne tikai Freidu, bet arī Morāvijā dzimušo matemātiķi Edmundu Huserlu, kas 20. gadsimtā neapstridami tiek uzskatīts par filosofu.

Savās atmiņās par Brentāno Huserls raksta: «Pirmais iespaids mani ietekmēja visai spēcīgi. Šis kalsnais stāvs ar vareniem, lokainiem matiem aptvertu galvu, enerģisko, droši izliekto degunu, izteiktām sejas līnijām, kas runāja ne tikai par gara darbu, bet arī dziļām dvēseles cīņām, pilnīgi izkrita no ierastās dzīves rāmjiem. Ik sejas pants, ik kustība, augšup un iekšup vērstajā dvēseles pārpilno acu skatā, visā sevis pasniegšanas veidā izpaužas lielas misijas apziņa. Lekciju, kas pilnīga formā, brīva no visiem mākslīgiem izteicieniem, asprātīgiem izskaistinājumiem, retoriskām frāzēm, valoda ne-

²² Freud S. *Op. cit.* S. 116.

²³ Plašāk sk.: Gicklhorn J., Gicklhorn R. *Sigmund Freuds akademische Laufbahn im Lichte der Dokumente*. Wien, 1960. Par Freidu un Brentāno sk.: Braun S. H.-P., Schöpf A. *Freud und Brentano. Der Medizinstudent und der Philosoph* // Nitzschke B. (Hg.) *Freud und die akademische Psychologie*. München, 1989. S. 40—79.

bija nekas cits kā lietišķa zinātniskā valoda. Tai piemita augsts un māksliniecisks stils, kas šai personībai dāvāja tai pilnīgi atbilstošu un dabisku izpausmi. Kad viņš tā runāja, savdabīgi maigā, pusskaļā, aizplivurotā tonī, izmantojot priesteru žestus, viņš stāvēja iepretim jaunīgajiem studentiem kā mūžīgās patiesības viedētājs un pārdebesu valstības ievēstītājs.»²⁴ 1874. gada 22. aprīlī Brentāno nolasa savu iestājklekciju «Par drosmes zaudēšanas cēloņiem filosofijas jomā» (*Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischen Gebiete*). Pats viņš par šo notikumu raksta šādi: «Studenti bija sakūdīti; zālē bija ap 400 līdz 500 [cilvēku], starp kuriem bija arī ministrs un citas prominentas personas, bija noruna izraisīt velnišķīgu skandālu, lai man vairs neļautu palikt universitātē. Pēc dažiem vārdiem, ko pateicu, daži tiešām sāka trokšņot. Taču vairums nepievienojās, vēlēdamies nogaidīt kādu nosodišanas iemeslu. Bet es turpināju runāt, lai arī maniju neaudzinātību. Un, re! Notika tā, ka šīs lekcijas laikā man bija laime aizvien vairāk gūt publikas simpātijas.»²⁵ Arī Freids nezaudē drosmi filosofijas jomā, lai gan viņa darbi nereti tiek uzņemti ar troksni.

Pēc Brentāno ieteikuma Freids kļūst par angļu filosofa Džona Stjuarta Milla darbu tulkotāju. Šo darbu izdevējs ir ievērojamais austriešu senklasikas filologs un vēsturnieks Teodors Gompercs, ar kuru Freidu saista ne tikai darbs pie Milla izdevuma. Freids lasa arī Šopenhauera un Ničes darbus, taču vislielāko rezonansi viņā izraisa Ludvigs Feierbahs, kuru tolaik viņš uzskata par dižāko no visiem filosofiem [FS, 111; 1875.7.III.]. Feierbahs, manifestējot Apgaismības idejas, veido antropoloģiju un atmasko ilūzijas. Turklāt «runa ir vienīgi par kādas *ilūzijas* iznīcināšanu — taču tādas ilūzijas, kas nebūt nav nenozīmīga, bet gan gluži otrādi, *ļoti samaitājoši* iedarbojas uz cilvēci, atņem cilvēkam ne tikai istenās dzīves spēkus, bet arī patiesības un tikumības apziņu, jo pat mīlestība, kas pati par sevi ir dziļākais, patiesākais noskaņojums, pateicoties reliģiozitātei, kļūst par vienīgi *šķietamu, iluzoru* mīlestību tādēļ, ka reliģioza mīlestība cilvēku mīl vienīgi dieva dēļ, tātad vienīgi šķietami mīl cilvēku, patiesībā tā mīl vienīgi dievu»²⁶. Arī Freids vērsās pret ilūzijām, taču tās ir paša cilvēka radītas ilūzijas. Feierbahs praktizē rakstību, kas ir simpātiska Freidam, Feierbahs vērsās pret nedzīvi abstrakto filosofiju, kas aizņemta ar sistēmu veidošanu un kataloģizēšanu, — viņš neveido sistēmas un nepiesavinās filosofa nosaukumu: «Es neesmu nekas cits kā *garīgs dabas pētnieks*.»²⁷ Šajā ziņā Feierbahs un

²⁴ Husserl E. Erinnerungen an Franz Brentano // Kraus O. (Hg.) *Franz Brentano zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München, 1919. S. 154.

²⁵ Hasenfuss J. *H. Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil*. Paderborn, 1978. S. 44.

²⁶ Feierbahs L. *Kristietības būtība*. Rīga, 1983. 152. lpp. R. Kuļa tulk.

²⁷ *Turpat*. 27. lpp.

Freids ir konģeniāli — 1841. gada «Kristietības būtība» rod dzirdīgas ausis un atsaucīgu domātāju.

Freids nepievēršas tiešām medicīnas studijām un arī vēlāk neuzskata sevi par ārstu tradicionālā nozīmē. Viņš pats atzīstas: «Pagrieziena nāca 1882. gadā, kad mans par visu vairāk godinātais skolotājs korigēja tēva augstsirdīgo vieglprātību, neatlaidīgi skubinot atstāt teorētisko karjeru, vēršot uzmanību uz manu slikto materiālo stāvokli. Es sekoju viņa padomam.»²⁸ Šajā aprakstā Freids kārtējo reizi nodarbojas ar pašstilizāciju, taču būtiska ir norāde uz teorētiska karjeru. Turklāt arī «medicīna bija daļa no Freida pašiekarojuma»²⁹. Kāds tad ir Freida studiju un pētījumu gājums? Freida laikā Vīnes medicīnas fakultāte ir pazīstama gandrīz visā pasaulē, tā ir *école de perfection par excellence*³⁰, to pārstāv sava laika izcilākie zinātnieki. Vairums viņu nāk no Vāczemes. 1871. gadā uz Vīni grasās doties ievērojamākais vācu darvinists Ernsts Hekels, taču viņa vietā no Getingenes ierodas Karls Klauss, salīdzinošās anatomijas institūta vadītājs. Ernsts Brike un Hermans Notnāgels ir skolojušies Berlīnē, bet Brāmsa draugs Teodors Biltots ir ieradies no Čīrihes. Šie profesori, no kuriem ikviens ir spīdekļis savā jomā, ir atvērti garam, visam jaunajam un uztur kosmopolitismu, kas sasaucas ar Vīnes pārtapšanu pasaules lielpilsētā. Bet Brentāno lekcijas klausās ne tikai Freids un Huserls — tās klausās 20. gadsimta pazīstamie zinātnieki, piemēram, Karls Stumpfs, Aleksius Meinongs, Kristians Ērenfelss, Kazimirs Tvardovskis, Tomāšs Masariks u.c.

Jau studiju gados Freids veic pirmos atklājumus. Viņu ļoti interesē zooloģija, tāpēc viņš klausās lekcijas pie tolaik izcilākā Vīnes zoologa Karla Klauša, kurš modernizē zooloģijas institūciju universitātē un nodibina jūrasdzīvnieku izpētes staciju Triestā. Freids ir viens no pirmajiem, kas nokļūst šajā stacijā. 1876. gada martā Freids pirmo reizi dodas uz šo mediterānās pasaules pilsētu, lai pārbaudītu poļu zinātnieka Simona de Sirska apgalvojumu, ka zušiem ir vērojamas dzimumatšķirības. Pirmie novērojumi neapstiprina sensacionālo atklājumu, taču otrreizējā uzturēšanās Triestā to daļēji apstiprina, un top Freida pirmā zinātniskā publikācija «Novērojumi par zušu tā saukto sēklinieku izskatu un uzbūvi» (*Beobachtungen über Gestaltung und feineren Bau der als Hoden beschriebenen Lappenorgane des Aals*, 1877). Vēlāk Karla Klauša vārds nemaz nefigurē Freida zinātniskajā dzīves gājumā, taču savu nākamo mentoru viņš neaizmirst.

Freids strādā Ernsta Brikes vadītajā fizioloģijas laboratorijā, kur gandrīz vai atklāj neironus. Ar Brikes starpniecību viņš sastop arī divus cilvēkus, ar

²⁸ Freud S. *Op. cit.* S. 42.

²⁹ Gay P. *Freud*. Frankfurt/M., 1989. S. 36.

³⁰ Lesky E. *Die Wiener Medizinische Schule im 19. Jahrhundert*. Graz, 1965. S. 293.

kuriem iedraudzējas un kuriem ir nozīmīga loma viņa turpmākajā dzīvē. Viens no tiem ir Brikes asistents Ernsts fon Fleišls Marksovs, kuru Freids apbrīno un atdarina, bet kura dzīve traģiski pārtrūkst sakarā ar psihoanalīzes pamatlīcēja noseboto atklājumu. Brikes paziņu lokā Freids sastop Jozefu Breieru, Brentāno mājas ārstu — vecāko draugu, palīgu un padomdevēju, kas, pats to negribēdams, ierosina psihoanalīzes tapšanu. Sešus gadus Freids strādā dievinātā Brikes laboratorijā, lai atklātu nervu sistēmas noslēpumus, — pēta nervu šūnas un šķiedras. Šie pētījumi nav triviāli, tie ir aizsākums neironu atklāšanai, ko Freids tā arī neizdara, jo pievērsās citiem pētījumiem. Henrihs Valdeijers, hromosomu atklājējs 1891. gadā publicē monogrāfiju, kurā izklāstīta neironu teorija. Freids iekļaujas neironu atklāšanas pionieru virknē (Vilhelms Mīzs, Augusts Forels, kā arī Santjago Ramons i Kahals, kuram 1906. gadā piešķir Nobela prēmiju), taču šajā sakarībā reti kad tiek minēts. Freida hagiogrāfs Ernsts Džonss raksta: «Tā nebija vienīgā iespēja gūt pasaules slavu, kuru Freids jaunībā nokavēja, jo neuzdrošinājās sekot savām idejām līdz to galīgajam — ne jau vairs tālajam — loģiskajam secinājumam.»³¹ Iespējams, ka Freids, izmantojot iekarotāja identificēšanās un dabaszinātniskā pirmatklājēja figūru, ne tik daudz neuzdrošinās, cik baidās nepaspēt, noseb. Turklāt, lai arī Freidam «nav cita instrumenta kā mikroskopā»³², viņu jau tas sāk neapmierināt.

Ernsts Brike ir Hermana Helmholca un Emila Dibua Reimona draugs, un viņi kopīgi veido tā saukto Helmholca skolu, kas pasaules slavu gūst ar empīriski dabaszinātniskiem pētījumiem. 1879. gadā Helmholcs publicē savu galveno filosofisko darbu «Uztveres fakti» (*Die Tatsachen in der Wahrnehmung*) un, piesliedamies Kantam, uzskata, ka pasaules likumsakarības atveidojas uztveres simbolos. Turklāt viņš plaši izmanto arī vācu ārsta un dabaszinātnieka Jūliusa Roberta Maiera 1842. gadā formulēto enerģijas nezūdamības likumu, kam ir svarīga loma arī psihoanalīzē. 1883. gadā Freids nožēlo, ka nav izdevies satīties ar Helmholcu, kas ir «viens no viņa istabas elkiem»³³. 1899. gadā Freida draugs Vilhelms Fliss uz Ziemassvētkiem viņam uzdāvina Helmholca darbu divsējumu izdevumu. Bet 1874. gada beigās Freids pat grasās doties uz Berlīni, lai studētu pie Helmholca, Dibua Reimona un slavenā patologa un politiķa Rūdolfa Virhova. 1875. gada 24. janvārī viņš raksta Zilberšteimam: «Es priedājos par to kā bērns un ne visai labi varu pārdzīvot domu, ka jāatsakās no projekta.» [FS, 98] Tomēr šis plāns netiek īstenots, un 1882. gadā Freids pāriet darbā uz Vīnes sabiedrisko slimnīcu.

Šī pavērsiena īstenais cēlonis acīmredzot ir nevis sliktais materiālais stā-

³¹ Jones E. *Op. cit.* Bd. 1. S. 73.

³² *Op. cit.* S. 74.

³³ *Op. cit.* S. 62. 1883. gada 28. oktobra vēstule Martai Bernisai. Publicētajā sarakstē (Freud S. *Braubriefe*. Frankfurt/M., 1988) šī vēstule nav iekļauta.

voklis, bet gan turpmākās karjeras iespējas un Marta Bernaisa. 1882. gada aprīli Freids iepazīstas ar skaistu, pievilcīgu meiteni, kas apmeklē viņa māsas. Tikšanās ir liktenīga — 17. jūnijā viņš un Marta saderinās. Taču Martas māte piekrit laulībām tikai ar nosacījumu, ja Freids spēj nodrošināt ģimenes uzturēšanu. Tas nav mazsvarīgs nosacījums, jo zinātnieka, pētnieka karjera to nenodrošina un Freids nepieder pie turīgā slāņa, kas var atļauties šādu vaļasprieku vai zinātkāres apmierināšanu. Arī Bernaisu ģimene nav īpaši bagāta, toties tai ir liels sabiedriskais prestižs. Freidam atliek vienīgā iespēja, proti, ārsta karjera, jo nemitīgo naudas aizņemšanos no Jozefa Breiera viņš pārdzīvo ārkārtīgi saasināti. Situāciju pasliktina arī Martas mātes lēmums pārcelties uz Vandsbeku pie Hamburgas, un tā saderinātie ir spiesti dzīvot šķirti līdz pat 1886. gadam. Šo atšķirtību var mazināt tikai retie apciemojumi un kaislās vēstules, dažreiz pat vairākas vienā dienā. Nereti Freida patoss, cenšoties iekarot Martu, ir pat patoloģisks, to atzīst arī pats Freids: «Man, protams, ir nosliece uz tirāniju. <..> Man ir arī tāda spēja, kas parasti ir augsti vērtējama, ka intelektuālu iemeslu dēļ varu nīst kādu cilvēku, jo viņš ir vienkārši āksts, kaut arī citādi viņš diemžēl ir lielisks cilvēks.» [FBr, 50; 1883.22.VIII.] Freida vēstules ir ne tikai mīlestības apliecinājums, bet arī sevis paša novērojums un analīze.

1883. gadā Freids iestājas darbā Teodora Meinerta psihiatriskajā klīnikā, taču par privātdocentu kļūst tikai 1885. gadā. Freids publicē darbus neiroloģijā, kas nostiprina viņa zinātnisko reputāciju, taču materiālo stāvokli īpaši neuzlabo. Šo reputāciju iedragā Freida 1884. gada darbs par kokaīnu (*Ueber Coca*), satricinājums saglabājas ilgi, Freidam nav viegli to pārvarēt. Austroungārijā kokas augs ir nokļuvis pavisam nesen, turklāt tā brīnumaino iedarbību vairums zinātnieku uzskata par pasaku. Taču Freids pierāda, ka kokaīns remdina sāpes un uzmundrina. Viņš izraksta kokaīna receptes pacientiem, iesaka kokaīnu lietot mājiniem, līgavai un lieto arī pats. Freids rekomendē šo narkotisko vielu arī Ernstam fon Fleišlam Marksovam, un tas ar laiku kļūst par kaislīgu kokaīnistu, bet 1891. gadā — par šīs indeves pirmo upuri. Freids ar kokaīnu cer remdināt Fleišla Marksova ciešanas un atradināt no morfija izmantošanas, tomēr islaicīgie panākumi beidzas ar nāvi. Drīz vien pēc Freida publikācijas viņa kolēģis Karls Kollers 15. septembrī Heidelbergas oftalmologu kongresā referē par kokaīna iedarbību. Kollers to aplūko kā lokālās anestēzijas līdzekli un tiek uzskatīts par tā atklājēju. Freids gan pretendē uz pirmatklājēja godu, taču spiests samierināties ar nosebojuša atklājēja slavu. Un neveiksmes cēloni viņš saskata Martā: «Atskatoties varu pastāstīt, ka tā bija manas līgavas vaina, ka jau tajos jaunības gados nekļuva slavens.» [F 14, 38] Tomēr drīzāk vainojama ir nevis Freida līgava, bet gan viņa nepacietība. Vienīgais mierinājums ir tas, ka Kolleram, izmantojot kokaīnu, izdodas glābt Freida tēva redzi.

Freids ir nepacietīgs — viņš alkst pēc atklājuma: «Freids pirmām kārtām bija atklājējs, un viņu vienmēr interesēja problēmas, kas solīja bagātīgas pētījuma iespējas.»³⁴ Taču viņš alkst arī pēc slavas un naudas. Viņu neapmierina gūtās zināšanas un Vīnē iespējamās nākotnes izredzes. Zinātkāre un godkāre liek meklēt ko jaunu: «Tālumā zaigoja Šarko izcilais vārds, un tā es izplānoju šeit iegūt docentūru nervu slimībās, bet turpmāko izglītību Parīzē.»³⁵ 1885. gada 18. jūlijā Freids iegūst «neuropatoloģijas docenta» titulu, bet jau jūnijā tiek apstiprināts iesniegums, kurā lūgts piešķirt līdzekļu zinātniskam darbam ārzemēs. Freids sajūsmināts raksta līgavai: «Došos uz Parīzi, kļūšu liels zinātnieks un Vīnē atgriezīšos ļoti, ļoti slavens, tad mēs apprecēsimies un es izdziedināšu visus neārstējamus slimniekus.» [FBr, 158; 1885.20.VI.] 13. oktobrī Freids ierodas Parīzē.

2. PASAULE KĀ SAPNĪ

Uzturēšanās Parīzē ir spēcīgs pārdzīvojums, kas pievērš Freida ieceres psihoanalīzes izveidei. Taču šis laiks nav reducējams uz fascinējošā Žana Martēna Šarko ietekmi un Parīzes iespaidiem. Principā Parīze ir simbols, kurā iekļaujas arī Nansī skolas pārstāvji (I. Bernheims, O. Libo) un Francs Antons Mesmers. Parīzē Freidam sāk nobriest izpratne par notikumu ar Annu O., un viņš pievēršas pašanalīzei, aizsākdams pāreju no neurofizioloģiskām studijām uz histērijas izpēti. Freids pievēršas brīnumainai un neizprotamai jomai. Rūdolfs Virhofs gan 1874. gadā ir uzstājies ar referātu «Par brīnumu» un teicis: «*Brīnums* tādā varēja notikt vienīgi tur, kur nebija mikroskopa; kopš pastāv mikroskops, vairs nav nekādu brīnumu.»³⁶ Tomēr izcilais patoloģis aļojas, Virhofs pauž 19. gadsimtā dominējošo viedokli par dabaszinātnisko pasaules izziņu. Freida paņiņa un skolnieks Džons šajā sakarībā raksta: «Pāreja no fizioloģijas uz psiholoģiju Freidam nozīmēja vairāk nekā vienkāršu viedokļa intelektuālo maiņu. Vienlaikus tā parādīja mostošos izpratni par paša personības dzilēm, kas kopš gadiem bija aizbērtas. Cīņam ir bijis jābūt titāniskam.»³⁷ Cīņiņš patiešām laikam nav bijis niecīgs, taču psihoanalīzi Freids izveido nevis Parīzē, bet gan Vīnē, kuru viņš dažkārt nepelnīti noniecina. Tomēr Damaskas ceļš Freidam acīmredzot atklājas Parīzē.

³⁴ Jones E. *Op. cit.* Bd. 3. S. 369.

³⁵ Freud S. *Op. cit.* S. 43.

³⁶ Virchow R. Über Wunder // *Von der Naturforschung zur Naturwissenschaft*. Hrsg. von H. Austrum. Heidelberg, 1987. S. 105.

³⁷ Jones E. *Op. cit.* Bd. 1. S. 336.

Savus pirmos Parīzes iespaidus Freids ļoti krāšņi un detalizēti attēlo vēstulēs līgavai. Parīze viņu saista un atbaida, taču mājās viņš spēj atgriezties tikai pēc Berlīnes apmeklēšanas: «Domāju, ka ceļā būtu nomiris, ja no Parīzes būtu tieši jādodas uz Vīni.» [FBr, 221; 1886.19.III.] 1885. gada 3. decembrī viņš raksta Minnai Bernaisai: «Esmu pilns Parīzes iespaidu un varētu kļūt ļoti poētisks, salīdzinot to ar milzīgu, izgreznotu sfinksu, kas apriņ visus svešos, kuri nevar atrisināt tās mīklu, un vēl ar daudz ko citu. Taču to es pataupīšu mutiskam izvirdumam. Vienīgi pateikšu tik daudz, ka pilsēta un tās iedzīvotāji man šķiet baisi, cilvēki izskatās citādi nekā mēs, un es domāju, ka tos apsēduši tūkstošiem dēmonu. Dzirdu, kā «*Monsieur*» un «*Voilà l'Echo de Paris*» vietā tie kliež «*A la Lanterne*» un «*A bas* šis un tas». Domāju, ka viņiem nav nedz kauna, nedz baiļu; gan sievietes, gan vīrieši tiektin tiecas pēc visiem kailumiem kā pēc liķa morgā un šausmīgajiem ielās izliktajiem paziņojumiem, kas pieteic kādu jaunu romānu vienā vai otrā žurnālā un vienlaikus sniedz tā satura paraugu. Tā ir psihisku epidēmiju, vēsturisku masas konvulsiju tauta.» [FBr, 191 — 192] Freids tiek ierauts modernās dzīves virpulī, kas Vīnē vēl nav tik stipri jūtams, tā tikai deviņdesmitajos gados tiem izdemolēta par lielpilsētu.³⁸ Viņam ir arī maz naudas un laika, bet Francijā valdošais noskaņojums vedina uzsvērt, ka viņš nav nedz vācietis, nedz austrietis, proti, atvadīties no savām ģermāniskajām nosliecēm. Turklāt Parīzē Freidu saista ne tik daudz modernā dzīve un tās daudzveidīgā estētika, bet gan vēsture — «pasaule kā sapnī» [FBr, 178; 1885.19.X.]. Vienīgais izņēmums šajā ziņā ir Sāras Bernāras izrādes un Moljērs, ko Freids izmanto «franču valodas apguvei» [FBr, 176]. Ironiskā kārtā tieši Moljēram ir luga «Ārsts pret paša gribu» — «*Le Médecin malgré lui*». Malgré Freids kļūst par ārstu un runā medicīnas valodā, savā ziņā viņam klājas kā Moljēra varonim, kas, pats to neaptverdams, runā citā valodā, arī Freids runā psihoanalītiski, kaut gan ne vienmēr tas tiek atskārsts.

Iesākumā Freids sešas nedēļas Salpetrjērā nodarbojas ar bērnu smadzeņu izpēti, bet jau 1885. gada decembrī pārtrauc šo pētniecisko darbu. Vēlāk gan Freids publicē vairākus darbus par bērnu smadzeņu paralīzi un afāziju, taču Žans Martēns Šarko pārņem viņu savā varā. Šarko ir viens no populārākajiem sava laika neiropsihietriem, kas vienlīdz labi pazīstams kā Parīzē, tā Vīnē un Pēterburgā. Viņa «eksperimenti ar hipnozi bija tikpat neierasti kā viņa interese par histēriju»³⁹. Freids, kurš tik ļoti lepojas ar savu neatkarību un ietver sevī cīnītāja, iekarotāja tēlu, ir Šarko pārņemts un vēlāk pat savu dēlu nosauc viņa vārdā. 1885. gada 24. novembrī viņš raksta

³⁸ 1896. gadā Karls Krauss izdevumā «*Wiener Rundschau*» publicē satīru «*Die demolierte Literatur*», kurā raksta: «Vīne patlaban tiek izdemolēta par lielpilsētu.»

³⁹ T ö m m e l S. E. *Die Evolution der Psychoanalyse. Beitrag zu einer evolutionären Wissenschaftssoziologie*. Frankfurt/M., 1985. S. 148.

līgavai: «Šarko — viens no lielākajiem ārstiem, ģeniali lietišķs cilvēks — vienkārši apgāž manus uzskatus. No dažām lekcijām izeju kā no Parīzes Dievmātes katedrāles, pilns jaunu pilnības izjūtu. Bet viņš ietekmē mani: kad dodos prom no viņa, man vairs nav nekādas patikas veikta savus dumjtos pētījumus.» [FBr, 189] Freids gan vēl nav pārliecināts par sevi, par jaunajām idejām: «Nezinu, vai sēkla dos auglus; bet to gan droši zinu, ka neviens cits cilvēks mani nav tā ietekmējis.» [FBr, 189] Taču pēc dažiem mēnešiem Freids, šķiet, ir apzinājies savu ceļu: «Bija laiks, kad es biju tikai zinātkārs un godkāriģis un ik dienu bēdājos, ka daba labajā omā nav uzspiedusi man ģenija izskatu, ko dažkārt tā dāvā. Kopš tā laika jau sen zinu, ka neesmu nekāds ģenijs un neizprotu sevi tā, kā varētu vēlēties. Neesmu īpaši apdāvināts, visas manas darba spējas acimredzot slēpjas manās rakstura īpatnībās un lielo intelektuālo vājumu trūkumā. Bet es zinu, ka šis sajaukums ir ļoti labvēlīgs lēnīem panākumiem, ka labvēlīgos apstākļos es varētu sasniegt vairāk nekā Notnāgels, par kuru, domāju, esmu daudz pārāk, un varbūt pat kļūt līdzvērtīgs Šarko.» [FBr, 208; 1886.2.II.] Kāds tad ir Freida atskārstaais ceļš?

Šarko neizrāda interesi par Freida neiroloģiskajiem pētījumiem, arī psihiatriskais materiāls nesastop pienācīgu uzmanību. Un tad Freids piesakās par Šarko darbu tulkotāju. 1886. gada augustā Freids jau izdod autorizēto Šarko darbu «Jaunās lekcijas par nervu sistēmas slimībām», kas oriģinālvālodā (*Leçon sur les maladies du système nerveux*) tiek publicēts tikai 1887. gada decembrī. Freids nokļūst Šarko uzmanības lokā un sāk labāk izprast izcīlā metra izturēšanos. 1886. gada janvārī un februārī Freids privāti apmeklē Šarko, kas vienlaikus apvieno sevī zinātnes spīdekli un salona lauvu. Apmeklējumi satrauc Freidu, kura «sirids ir vāciska un mazpilsētnieciska» [FBr, 192; 1885.3.XII.], un drosmes radišanai un uzturēšanai viņš lieto kokaīnu. Freids detalizēti apraksta Martai sabiedrības cilvēka apartamentus, izturēšanos, diskusijas — viņu fascinē arī šis Šarko dzīves aspekts. 1886. gada 20. janvārī Freids apraksta Šarko darbistabu: «Tā ir tik liela kā viss mūsu nākotnes dzīvoklis, tā ir daļa, kas cienīga visas burvju pils, kurā viņš dzīvo. Tā ir iedalīta divās daļās, lielākā veltīta zinātnei, bet mazākā — atpūtai. Tās šķir divi nelieli izcīlņi sienā. Ienākot pa durvīm, vispirms redzams uz dārzu vērstis trīsdaļīgs logs, kura rūtis grezno vitrāžas. Visgarām abām lielākās daļas sienām divos stāvos ir izvietota milzīga bibliotēka, uz otro stāvu abās pusēs ved kāpnes. Pa kreisi no durvīm stāv milzīgi garš galds, kas noklāts ar žurnāliem un nesakārtotām grāmatām, mazāks galds ar mapēm atrodas lielā loga priekšā. Pa labi netālu no durvīm ir mazāks, gluži tāds pats krāsains logs, un tā priekšā ir Šarko rakstāmgalds, pavisam vienkāršs, apkrauts ar grāmatām un manuskriptiem, viņa atzveltnes krēsls un vesels lērumis citu krēslu. Otrajā daļā — kamīns, galds un kastes ar indiešu un ķīniešu izcelsmes antikvitātēm.» [FBr, 200] Pēc dažiem gadu desmitiem līdzīgs iespaids

var rasties, apmeklējot Freida citadeli *Berggasse* 19. Taču Freids neatzīst publisku dzīvi, Stefans Cveigs par Kalnielas iemītnieku raksta: «Vīnes iresnama stingrās durvis jau pusgadsimtu noslēdz Zigmunda Freida privāto dzīvi: gribētos pat teikt, ka viņam tādas nemaz nav.» [ZF, 24] Freids maskējas un izmanto zinātnieka tēlu. 1886. gada 2. februārī Freids raksta «miļajai sievaiņai»: «Dūša bija papežos, mani glāba tikai neliela kokaīna deva. Iedomājies: šoreiz aptuveni četrdesmit, piecdesmit cilvēku, no kuriem pazinu tikai kādus trīs četrus. Nevienš netika stādīts priekšā, ikviens bija atstāts savā vaļā, lai dara, ko grib.» šajā vakarā Freids arī uzdodas par ebreju (*juif*): «Taču šādas sarunas man vienmēr ir nepatīkamas, jo jūtu sevi kaut ko vācisku, ko jau labu laiku kā esmu nolēmis apspiest.» [FBr, 209—210]⁴⁰ Iespējams, ka šis nodoms vēlāk izpaužas arī pārliecīgajā Vīnes medicīnas skolas noklusēšanā, turklāt nevar neņemt vērā arī Freida kosmopolitisko orientāciju.

Arī pati Salpetrjēra ir nedaudz teatrāla un saistīta ar moderno thaumaturģiju, brīnumdarišanas tradīciju. Sākotnēji Salpetrjēra nemaz nav slimnīca, 17. gadsimtā celtā būve drīzāk līdzinās pilsētai pilsētā. Šajā kompleksā ir sena baznīca, vairāk par 40 ēkām, daudzi dārzi, laukumi un ielas. Tā ir vēsturiska vieta, kuru Luijs XVI pārvērs par ubagu un prostitūtu patversmi; tur norisinās arī revolūcijas asiņainie notikumi un slavenais Filips Pinels veic psihiatrisko slimnīcu reformu. Šo vietu savā romānā «Manona Lesko» apraksta Abats Prevo, tā iedvesmo arī Bodlēru. Taču tikai Šarko šo arhitektonisko ansambli pārvērs par zinātnes templi, kas savu literāro atainojumu gūst Leona Dodē romānā «*Les Morticoles*» un Aksela Munte autobiogrāfiskajā darbā «Stāsts par Sanmīkelu». Šarko tiek uztverts kā Francijas zinātnes simbols, ikviena viņa lekcija rūpīgi pierakstīta vai atreferēta kādā no paša iedibinātajiem žurnāliem. Freids savu izbrīnu izsaka arī 1893. gadā Šarko nekrologā: «Kā skolotājs Šarko bija vienkārši valdzinošs, ikviena viņa lekcija pēc uzbūves un iedalījuma — formas ziņā pilnīgs mazs mākslas darbs un savā veidā tik pārliecinošs, ka cauru dienu no prāta nebija iespējams aizgānīt dzirdētos vārdus un demonstrētos objektus.» [F 1, 243] Freidu valdzina gara slimnieku identificēšana un diagnosticēšana, kas tolaik ir īpaša māksla. Pats Freids vēl visai maz ko sajēdz no neirozēm — neirotiķa hroniskās galvassāpes var diagnosticēt kā meningītu, lai gan «arī lielākās Vīnes autoritātes neirastēniju diagnosticē kā smadzeņu tumoru»⁴¹. Bet Šarko demonstrē un pierāda, ka histērija ir nevis simulācija, bet gan slimība, ka tā piemīt kā sievietēm, tā vīriešiem. Turklāt viņš uzskatāmi rāda, kā, izmantojot hipnozi, var atsvabināt pacientus no histēriskas paralīzes.

Šarko apņēma brīnumainības oreols, ko Aksels Munte vēlāk cenšas at-

⁴⁰ Freida draugs Jozefs Panets, rakstot par septiņdesmitajiem gadiem, atzīstas: «Es biju vācnacionāls līdz ekscēsam.» (cit. pēc: H e m e c k e r W. W. *Op. cit.* S. 62)

⁴¹ F r e u d S. *Op. cit.* S. 44.

maskot: «Šis Salpetrjēras izrādes *tout Paris* publikas priekšā nebija nekas cits kā muļķīgs farsis, bezcerīgs patiesības un blēdības mudžeklis.»⁴² Šarko tiešām ir teatrāls: «Cik svinīgs bija viņa parādīšanās brīdis auditorijā! Gandrīz vienmēr viņš uzkāpa uz estrādes, vairāku zinātnes pasaules spīdekļu, kā tēvzemes, tā ārzemju, pavadīts, tad sekoja gara viņa bijušo skolnieku un klinikas kalpotāju, dažādu nodaļu vadītāju, internu un eksternu rinda.»⁴³ Uzskatāmi Šarko inscenētās izrādes atainotas Pjēra Albēra Bruljē gleznā «Šarko kliniskā lekcija» (*La leçon clinique du Dr. Charcot*). Tomēr ne jau Šarko ir šīs izrādes režisors. Par to liecina arī Mārtiņdienas svinības, 11. novembra patrona svētki (*fête du patron*): «Šī diena bija svētki visai Salpetrjērai un visiem viņa bijušajiem un esošajiem skolniekiem un darbabiedriem. Šīs dienas vakarā viņa mājās, pieņemamajā kabinetā, viņa bērni, eksterni un kalpotāji izrādīja Salpetrjērā speciāli sagatavotas ainas, kuru sižets lielākoties bija paša Salpetrjēras patrona dzīves dažādās pasāžās, un tas, protams, tika atainots aizraujoši komiskā veidā.»⁴⁴ Teatrālās izrādes ir neatņemama dzīves (arī zinātniskās) sastāvdaļa. Šarko skolnieks Ļubimovs vēsta, ka Londonas kongresā «viņa vārda diženums tika glorificēts ar sajūsminātiem izsaučieniem un zinātnes pasaules labāko pārstāvju tūkstošu masas applausiem, bet viņa vārds dega spožām, krāsainām iluminācijas ugunīm, kas noslēdza šī kongresa svinības»⁴⁵. Šajā zinātniskajā kongresā piedalās ne tikai Šarko, bet arī citi zinātnes spīdekļi, un tā garīgo gaisotni iezīmē Šarko, Pastēra un Virhova bistes.

1886. gada martā Parīzē tiek saņemta vēstule «Tam, kas dara brīnumus, Ulmes iela, Parīze». Vēstule drīz vien atrod adresātu, jo vispārzināms, ka modernais thaumaturgs ir Luijs Pastērs, brīnumdarošās zinātnes emblemātiskā figūra un vēl viens pasaulslavens Francijas zinātnes nacionālais varonis.⁴⁶ Marī Bonaparte reiz izsakās, ka Freids ir Kanta un Pastēra sajaukums. Taču Freids iebilst: «Tas ir ļoti glaimojoši, taču Jūsu viedoklim es nepiekrītu. Ne tāpēc, ka esmu pieticīgs, nepavisam ne tāpēc. Es augsti vērtēju to, ko esmu atklājis, taču nepavisam ne sevi pašu. Lielī atklājēji nav noteikti lieli gari. Kurš pārmainīja pasauli vairāk par Kolumbu? Kas viņš bija? Dēkainis.»⁴⁷ Tomēr Freidā iezīmējas ne tikai pirmatklājējs, bet arī mūsdienu thaumaturģija, ticība psihoanalīzes brīnumainajām spējām. Gadsimtu mijā viņš raksta: «Ari Parīze ilguš gadus bija manu alku mērķis, un svētlaimī, kurā

⁴² Munte A. *Stāsts par Sanmikelu*. Rīga, 1971. 215. lpp. V. Belševicas tulk.

⁴³ Л ю б и м о в А. А. Профессор Шарко. Научно-биографический этюдъ. Санкт-Петербург, 1894. С. 38.

⁴⁴ Ук. соч. С. 58.

⁴⁵ Ук. соч. С. 27.

⁴⁶ R a u l f f U. *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*. Frankfurt/M., 1995. S. 304 f.

⁴⁷ Cit. pēc: J o n e s E. *Op. cit.* Bd. 2. S. 485.

pirmo reizi skāru Parīzes bruģi, uztvēru kā garantiju, ka piepildīšu arī pārējās vēlmes.» [F 2/3, 201] Šarko figūrā un Salpetrjērā Freids sastop mūsdienu thaumaturģijas iemiesojumu. Šarko pat nodarbojas ar tās ikonogrāfiju (*Iconographie photographique de la Salpêtrière, Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*), par kuru Marks Bloks gan ironizē savā pētījumā «Karaļi brīnumdari»⁴⁸, bet kas iezīmē mūsdienu thaumaturģijas ģenealoģiju.

Šarko spēj ar vārdu palīdzību izraisīt mākslīgas lēkmes, atsvabināt no simptomiem, viņš atklāj, ka histērija iekļaujas noteiktās likumsakarībās, kas nepavisam nav reducējamas uz fizioloģiju. Tā ir zināma novitāte, jo medicīnas stratēģijā dominē divas pieejas: psihisko veidojumu reducēšana uz fizioloģiju, uz materiālo un atziņa — kas nostiprinās tikai pakāpeniski —, ka psihiski slimos nepieciešams ārstēt pēc iespējas humānāk. Pēdējā ievirze ir visai būtiska, jo pat Johans Kristians Reils, kura skolnieka Ludviga Bērnas kapu Freids apmeklēja Parīzē⁴⁹, uzskata, ka zinātne organizējama pēc armijas parauga kā valstiska institūcija. Bet Reils ir tas, kurš izveido nosaukumu «psihiatrija», iestājas par psihisku ārstēšanu⁵⁰ un tiek dēvēts par vācu Pinelu. Šarko dziedniecībai izmanto hipnozi, ko vairums mediķu uzskata par šarlatānismu. Arī Freids nav brīvs no sava laika aizspriedumiem: «Daži Šarko demonstrējumi manī, gluži tāpat kā citos viesos, sākotnēji izraisīja nepatīkamu pārsteigumu un noslieci iebilst; to arī mēģinājām darīt, atsaucoties uz kādu no valdošajām teorijām. Šādas iebildes Šarko vienmēr draudzīgi un pacietīgi, taču arī ļoti noteikti atspēkoja; vienā no šādām diskusijām viņš pateica «*Ça n'empêche pas d'exister*», — tas ir neizdzēšami iespaidies manā atmiņā.»⁵¹ Atziņa «Tas netraucē eksistēt» raksturo arī Freida psihoanalīzi, kas arī nepakļaujas valdošajiem zinātnes noteikšanas kritērijiem.

Šarko nekrologā Freids ataino šo atziņu detalizētāk: «Šarko arī vienmēr nenogurstoši aizstāvēja tīri kliniskā darba — skatīšanās un kārtošanas — tiesības pret teorētiskās medicīnas iejaukšanos. Reiz mēs bijām neliels svešinieku pulciņš, kas, uzaudzināti vācu fizioloģiskās skolas garā, apgrūtināja viņu, iebilstot pret viņa kliniskajām novitātēm. «Tā taču nevar būt,» reiz iebilda kāds no mums, «tas ir pretrunā ar Junga–Helmholca teoriju.» Viņš neatbildēja «jo sliktāk teorijai, klinikas faktiem ir priekšroka» vai tamlīdzīgi, bet pateica kaut ko tādu, kas atstāja lielu iespaidu: «*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister.*»» [F 1, 23—24] Šarko atziņa sasaucas ar Brentāno

⁴⁸ Bloch M. *Le Rois thaumaturges* (1924). Paris, 1983. P. 417, 419.

⁴⁹ Jones E. *Op. cit.* Bd. 1. S. 292.

⁵⁰ Reil J. C. H. *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethoden auf Geisteszerrüttungen*. Halle, 1803; I d e m. *Beiträge zur Beförderung einer Curmethode auf psychischem Wege*. Halle, 1808. Pirmā psihiatrijas katedra tiek nodibināta 1864. gadā, sk.: Tömmel S. E. *Op. cit.* S. 145 f.

⁵¹ Freud S. *Op. cit.* S. 45.

habilitācijas darba tēzi — *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*.⁵² Ari Freida filosofija ir «dabaszinātniska», un Vācijā tai ir visnotaļ specifisks konteksts. Ernsts Hekels to raksturo šādi: «Ja Anglijā dabaszinātnes un filosofijas jēdzieni tiek uzskatīti par vienlidznozīmīgiem un ikvienu patiesi zinātniski strādājošu dabas pētnieku ar visām tiesībām dēvē par natūrfilosofu, tad Vācijā turpretim jau kādu pusgadsimtu dabaszinātne tiek strikti nošķirta no filosofijas un abu dabiskā saistība kļūst tikai par dažu atzītu 'natūrfilosofiju'. Šajā pārpratumā ir vainojami agrīno vācu natūrfilosofu, Okena, Šellinga u.c. fantastiskie izlēcieni, kuri domāja, ka dabas likumus var konstruēt savās galvās, nemaz nestāvēt uz faktiskās pieredzes pamatiem.»⁵³ Pārpratumš acimredzot arī Freidu ļauj pieskaitīt natūrfilosofiskai tradīcijai un uzskatīt, ka psihoanalīze «pārsvārā ir kaut kas līdzīgs *transcendentālfilosofiskai natūrfilosofijai ar atburtu dabas jēdzienu*»⁵⁴. Taču Freida psihoanalīze nav nedz natūrfilosofija, nedz dabaszinātne, un šādu iespēju daudz precīzāk ieskatījis jau Brentāno skolnieks Huserls rakstot, ka daba «dabaszinātniskā nozīmē ir dabu pētošā gara veidojums, proti, tā paredz gara zinātni»⁵⁵. Freids veido nevis tradicionālo metafiziku, bet gan metapsiholoģiju [F 4, 287], kurai visai maz ko spēj dot arī dominējošā teoretizējošā filosofija. Freids uzsver: «Es nepavisam neesmu par pasaules uzskatu fabricēšanu. To es atstāju filosofiem, kas, kā zināms, uzskata, ka dzīves ceļojums nav īstenojams bez šāda Bedekera, kas par visu sniedz izziņas.» [F 14, 123] Freida psihoanalīze ir dzīves ceļojums bez šāda Bedekera, taču Parīzē viņš vēl nav nonācis pie šīs atziņas.

Freida Parīzes laika aizspriedumi ir saistīti ar pretošanos histērijas seksuālajai ietonētībai. Uz to norāda jau slimības nominācija — histērija, nosaukums, kas atvasināts no vārda «*hystera*», proti, dzemde, kas liek apšaubīt, vai šāda «gara» forma piemīt vīriešiem. Pats Freids cieš no neirastēnijas — seksuālas neirozes, kas, kā vēlāk tiek skaidrots, saistīta ar masturbāciju un seksuālo atturību. Tādējādi Freida ieinteresētība neirastēnijas izpratnē sekme psihoanalīzes izveidī, turklāt Šarko, ar kura tēlu sevi identificē topošais psihoanalītiķis, pats neārstē histēriķus. Freids cer atbrīvoties no šiem traucējumiem ar Martas palīdzību, taču atbrīvojas tad, kad pats kļūst par psihoanalīzes galveno pacientu. Parīzē Freids pārliecinās par hipnozes nepieciešamību un efektivitāti ārstnieciskajā procesā, ko viņš labprātāk gan dēvē par koriģēšanu. Tiesa, hipnoze nav kas gluži jauns Freida pieredzē, taču ar izmantoto bezpersonisko tehniku iespējams parādīt histērijas sek-

⁵² Brentano F. *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg, 1968. S. 136.

⁵³ Haecckel E. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin, 1868. S. 64.

⁵⁴ Marquard O. *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Köln, 1987. S. 224.

⁵⁵ Husserl E. *Husserliana*. Haag, 1954. Bd. 6. S. 345.

sualitāti. Šis apstāklis nav mazsvarīgs, jo Freids pats praktizē hipnozi, bet psihoanalīzes rašanās saista ar atteikšanos no aizdomīgās metodes. Hipnozē atklājas erotiskas iedabas elements, ko pēc nepatīkama starpgadījuma ar kādu pacienti Freids nosauc par mistisku.⁵⁶

Pats Freids ir dažādi pamatojis savu atteikšanos no hipnozes, vairākkārt pievērsoties šai problēmai savas dzīves laikā, bet tā arī nedodams galīgo atbildi. Hipnozes noraidīšanas iemesli ir meklējami gan Freidā pašā, gan medicīnu negatīvajā attieksmē un vispārējā kultūras dispozīcijā. Atteikšanās cēloņi acīmredzot ir vairāki: hipnoze ierobežo pacienta brīvību, traucē apzināties un novērš pretošanos, turklāt ne vienmēr hipnoze ir īstenojama. Ārstnieciskajā praksē Freids izmanto hipnozi aptuveni piecus gadus (1887—1892), bet no 1896. gada to dara tikai eksperimentālos nolūkos. 1889. gadā Freids gan dodas uz pirmo starptautisko eksperimentālā hipnotisma un terapijas kongresu Parīzē, taču tā darbā gandrīz nemaz nepiedalās. Freidu nodarbina hipnozes būtības noskaidrošana, taču Šarko atbilde viņu neapmierina. Šarko un viņa skolas pārstāvji uzskata, ka hipnoīds stāvoklis ir mākslīgi izraisāms slimīgs stāvoklis, kas raksturīgs histēriķiem un saistīts ar līdz šim nepazīstamiem, neidentificētiem organiskiem komponentiem. Turpretim Nansi skolā, kas izveidojas 1870. gadā pēc Strasbūras universitātes medicīnas fakultātes pārcelšanas un kuras vadītāji ir Ambross Libo un Ipolits Bernheims, hipnoze tiek aplūkota kā sugēstija — psiholoģisks (ideodinamisks) process, kaut arī aprakstīts fizioloģiskos terminos.

1886. gadā Freids pārtulko Šarko lekcijas, bet 1888. gadā — Bernheima grāmatas «Sugēstija un tās dziednieciskā iedarbība» otro izdevumu (*De la Suggestion et de ses applications à thérapeutique*). Un pēc 1889. gada Nansi apmeklējuma Freids vairāk nosliecas uz šīs skolas pusi. Taču psihoanalīze ir saistīta ar atteikšanos no hipnozes un pārneseņa fenomena atklāšanu, ko sākotnēji Freids nefiksē, kaut arī izmanto ārstniecībā un acīmredzot neapzināti arī psihoanalīzes politikā. Hipnozes praktizēšana ir pretrunā ar medicīnā izplatīto lokalizācijas māniju — centieniem fiksēt ikvienu slimību organismā, tādējādi nosakot tās anatomiski fizioloģisko cēloni. Šādas prakses ietvaros cilvēks tiek pārvērst par subjektu vārda tiešā nozīmē, proti, par pameslu, kuru ārsts ar naturālista pacietību vēro un pēta, ārstējot nevis cilvēku, bet gan slimību vai tās simptomus. Toties pārneseņā izpaužas to afektīvo un racionālo impulsu nozīmība, kas spontāni rodas ārsta un pacienta (analītiķa un analizējamā) attiecībās. Šis fenomens ir izraisījis un joprojām izraisa pārpratumus un dažu labu neveiksmi ārstnieciskajā praksē. Bet spilgts hipnozes efektivitātes piemērs ir Freida tolaik galvenā sāncensēja Pjēra Žanē slavenais gadījums ar Marī 1889. gadā. Šī sieviete uzskata, ka ir

⁵⁶ Freud S. *Op. cit.* S. 58.

akla kopš dzimšanas, taču hipnozē, «pārvēršot» viņu par piecgadīgu bērnu, redzi izdodas atjaunot. Ārstēšanas procesā tiek noskaidrots, ka redze zudusi sešu gadu vecumā šķietami nenozīmīga apstākļa dēļ. Meitene ir bijusi spiesta gulēt vienā gultā ar bērnu, kura sejas kreiso pusi klājuši izsitumi, kas viņā izraisījuši riebumu. Pēc kāda laika izsitumi parādījušies arī Marī, sejas kreisā puse pakāpeniski zaudējusi jūtīgumu, un viņa kļuvusi akla ar kreiso aci. Hipnozē Žanē panāk, ka Marī vēlreiz redz šo bērnu, vēlas to apkāmpēt un neizjūt nekādu riebumu.⁵⁷ Šādi Žanē atjauno Marī redzi.

Ilgu laiku hipnozes fenomens ir pazīstams ar vārdu mesmerisms vai magnētisms. Tas nav svešs arī Freidam, turklāt šajā praksē iezīmējas principi, kas ir svarīgi arī psihoanalīzē. Šīs prakses aizsācējs (precīzāk gan — cilvēks, kura vārds kļūst par šīs tehnikas apzīmējumu) ir Francs Antons Mesmers — Vīnes universitātes medicīnas doktors, kas savu uzskatu un ārstniecisko metožu dēļ spiests pamest Habsburgu impēriju. 1778. gadā viņš ierodas Parīzē un, frankomazoņu mācības ietekmēts, sāk propagandēt ideju par universāla fluīda pastāvēšanu. Slimību, pēc viņa uzskatiem, nosaka fluīdu nevienmērīgs sadalījums organismā, un magnetizētājs ir aicināts to harmonizēt. Taču arī Francijā Mesmeram neveicas — magnētisms tiek oficiāli nosodīts. Un viens no cēloņiem ir bažas par morāli — pat vārdā «magnētisms» (tas cēlies no fenīkiešu vārdiem «*mag*» un «*naz*», proti, 'spēcīgs cilvēks' un 'tas, kas plūst un tiek nodots citam') izpaužas seksuālā metaforika, arī paši magnetizētāji ir pārliecināti, ka dziedniecisko efektu nosaka dzīvā fluīda, «konkrētā spēka» nodošana slimniekam. Nomierinot plašo publiku, 19. gadsimta vidū skotu ārsts Džeimss Breds ievieš jaunu šā fenomena nosaukumu — «hipnotisms». Pakāpeniski mainās arī priekšstatī par šo fenomenu: tā faktori tiek saskatīti nevis fiziskajā kontaktā vai fluīdos, bet gan psihiskos procesos, kuros liela nozīme ir valodai. Transformētā veidā hipnotizēšanas prakses principi parādās arī psihoanalīzē⁵⁸, taču psihoanalīze nepieļauj iesaistīties citā cilvēkā un kaut kā konstruēšanu vai pārvēršanu, tā tikai atklāj to, kas viņā ir vai nav. Īpaša uzmanība tiek pievērsta attiecībām ar pacientu, analītiskajam procesam ir jānorisinās izolācijā, un nepieciešams pārtraukt vai novērst radušos atkarību. Šajā procesā svarīga loma ir arī iztēlei un centieniem pilnveidot psihi.

Taču, atgriezies 1886. gada pavasarī Vīnē — pēc neilgām bērnu slimību studijām Berlīnē, Freids ir nodarbināts ar pavisam citām problēmām. Freidam ir nepieciešams iekārtoties dzīvē. Viņš uzteic vietu slimnīcā un

⁵⁷ Janet P. *L'Automatisme psychologique*. Paris, 1889. P. 439—440. Freids jau 1887. gadā referē par Osvalda Berkhana darbu «*Versuche, die Taubstummheit zu bessern und die Erfolge dieser Versuche*», kurā izklāstīts, kā ar hipnozes palīdzību atjauno kurlmēmo dzirdi (sk.: *Zentralblatt für Kinderheilkunde*. 1887. Nr. 1. S. 36 f.).

⁵⁸ Sk.: Chertok L., Saussure R. de. *Naissance du psychanalyste*. Paris, 1973.

Lieldienu svētdienā, 25. aprīlī, ievieto rīta avīzē «*Neue Freie Presse*» sludinājumu: «Dr. Zigmunds Freids, universitātes docents nervu slimībās, ir atgriezies no studiju ceļojuma uz Parīzi un Berlīni un ordinē *1. Rathausgasse Nr. 7* no plkst 1 līdz 2^{1/2}.» Šis paziņojums ir zināms izaicinājums — Freids uzsāk privātpraksi svētdienā, svētkos.

3. KARŠ AR VĪNĪ

Atgriezies Vinē, Freids atgriežas arī pie notikuma, kas viņu nodarbinājis jau Parīzē. Parasti ar šo notikumu — Breiera izklāstīto atgadījumu ar Annu O. — arī tiek saistīta psihoanalīzes rašanās. Īstenībā Anna O. ir Berta Pappenheima, bet aizstājējvārds simboliski nozīmē alfu un omegu — grieķu alfabēta pirmo un pēdējo burtu, kā arī norādi uz kristietisko tradīciju: ««Es esmu Alfa un Omega, tas iesākums un gals!» saka Kungs Dievs, kas ir, kas bija, kas nāk, visu valdītājs.» (*Atkl.* 1, 8). Freids šim gadījumam piešķir ārkārtīgi lielu nozīmi. Tas izņemē ceļu uz psihoanalīzes izveidi un attiecību pārtraukšanu ar Jozefu Breieru. 1932. gada 2. jūnijā Freids raksta Stefanam Cveigam, ka šis gadījums Breieram ir devis atslēgas, «kas atvērušas ceļu pie mātēm, bet viņš ļāvis tām nokrist. Neraugoties uz lielajām gara dotībām, viņā nav bijis nekā faustiska. Konvencionālās izbailes viņš aizbēdzis, bet slimnieci nodevis kolēģim.» [ZF, 162] Vai Freids atklāj ceļu pie Gētes aprakstītajām mātēm?

Freida spriedums par Breieru ir nesaudzīgs, taču tolaik arī viņam pašam nav nepieciešamo atslēgu. Freida mērķis tolaik ir parādīt histērisko un hipnotisko stāvokļu autentiskumu, rast tiem teorētisku skaidrojumu un izveidot atbilstošu terapeitisko tehniku. 1893. gadā kopā ar Breieru Freids publicē nelielu studiju «Par histērisko fenomenu psihisko mehānismu», bet 1895. gadā — «Studijas par histēriju». Breiers raksta par hipnoīdo stāvokli, turpretim Freids ievieš ideju par atvairīšanu jeb izstumšanu. Freids tolaik vēl nedomā, ka šādi izemējas divas teorijas, divas atšķirīgas nostādes. Taču svarīgākais ir tas, ka psihē izveidojas noteikts (hipnoīds vai izstumts) dvēseles stāvoklis un rod enerģētisku izlādēšanos (atreagēšanu), nomācošas problēmas atrisinājumu. Terapeitiskais efekts tiek sasniegts, izmantojot «fantāziju» (*phantasiā* — priekšstats) izteikšanu vārdos. Šis idejas atšķir Freida nostāju no Pjēra Žanē izstrādātajām. Freidam Žanē šķiet lielākais sāncensis. 1898. gadā, saņemot Žanē grāmatu «Histērija un uzmācīgās idejas» (*Hystérie et idées fixes*), Freids raksta, ka paņēmis to rokās ar sirdsklauvēm, bet nolīcis ar mierīgu pulsu, jo Žanē nenojaušot atslēgas [FF, 330]. Freids

steidzas, steidzas, lai atkal nenosebotos ar atklājumu. Turklāt zināma līdzība ar Žanē pastāv, taču viens izstrādā mācību par bezapziņu, bet otrs par zemapziņu, saistot to ar organiski sakņotu «psihisko mazvērtību».

Gadījums ar Annu O. attiecas uz 1880. gadu, bet «Studijas par histēriju» ir publicētas tikai 1895. gadā. Lai gan abi vīnieši demonstrē atšķirīgu gadījuma izpratni, Freids tomēr nenoliedz abu kopdarbu, kas uzskatāms par tiešu psihoanalīzes ievēstījumu un ietver turpmākās teorijas modifikācijas. Bertas Papenheimas ārstniecību Breiers uzsāk 1880. gada decembrī, bet pēc diviem gadiem — jūnijā — pārtrauc. Ārstniecība tiek pārtraukta, kad Bertai — Martas Bernaisas paziņai — iestājas simboliska grūtniecība un par dzimstošā bērna tēvu tiek uzdots Jozefs Breiers. Freids par šo gadījumu uzzina 1882. gada novembrī. Šis gadījums viņu nodarbina arī Parīzē, taču Šarko tam nevelta īpašu uzmanību. 1883. gada vasarā Freids uzzina jaunas detaļas, kas viņu fascinē vēl vairāk — gan teorētiski, gan, iespējams, izspēlētā erotiskā teātra dēļ. Berta ir 29 gadus veca, kad izmisusi ģimene lūdz palīdzību Breieram. Pēc tēva nāves meitenei ir radušies histērijai raksturīgi simptomi: aiztures, paralīze, runas un redzes traucējumi, personības dubultošanās līdz ar sava veida pašhipnozi. Pārejot no vienas personas uz otru, viņa izklāsta pārdzīvojumus, ko citādi nespēj atcerēties. Šādi meitene izklāsta arī dažu simptomu rašanās cēloņus, kas pēc izstāstīšanas izzūd, un Breieram rodas ideja izveidot katartisko metodi, kuru pati Berta dēvē par *talking cure* vai *chimney sweeping*. Breiers izveido jaunu ārstniecisko metodi, taču seksualitāti nevēlas iekļaut teorijā un praksē. Bet Freids pastāv tieši uz jaunu seksualitātes apjēgsmi.

Gadījums ar Annu O. nevis satuvina Breieru un Freidu, bet gan šķir un iezīmē intīmās draudzības beigas. Freida ieteiktā seksuālā etioloģija Breieram nav pieņemama, kaut arī dažkārt viņš nenoliedz seksuālo konfliktu ietekmi uz neirožu rašanos un atbalsta Freidu. Taču šis atbalsts ir visai divnozīmīgs. 1895. gada 8. novembrī Freids raksta Vilhelmam Flisam, ka Breiers uzstājies kā seksuālās etioloģijas piekritējs: «Kad privāti viņam par to pateicos, viņš sagrāva manu apmierinājumu, sakot: «Bet es taču tā nedomāju.»» [FF, 154—155] Abu attiecības sāk pasliktināties jau 1891. gadā. Freids smagi pārdzīvo to, ka vēsi tiek uzņemts Breieram veltītais darbs «Par afāziju izpratni». 1894. gadā attiecības kļūst vēl saspīlētākas, bet pēc diviem gadiem Freids vairs nevēlas tikties ar Breieru un, ieraugot viņu, pāriet ielas otrā pusē. Draudzība un Breiera idealizētais tēls sabrūk. Arī pašu Freidu dziļi satrauc seksualitātes problemātika, taču viņš pārvar savu pretošanos un cenšas to izprast. Taču viņa centieni izraisa citu pretošanos, kuras cēlonis nereti ir viņš pats vai, pareizāk sakot, viņa kareivīgā iztūrešanās. Un šo iztūrešanos itin labi raksturojis Freids pats: «Man bieži licies, ka esmu mantojis visu mūsu senču kaisli un spītu, ar kuru tie aizstāvēja savu templi, un ka es ar

prieku varētu ziedot savu dzīvi dižam brīdim.» [FBr, 208—209; 1886. 2.II.] Freids aizstāv savu templi, kas nepavisam vēl nav uzcelts. Ko tad Freids aizstāv?

Ieskatu par aizstāvamo templi var sniegt Freida 1886. gada 15. oktobra referāts par vīrišķo histēriju. 1925. gadā Freids šo notikumu apraksta sava mīta kontekstā: «Mans pienākums bija nolasīt «Ārstu biedrībā» ziņojumu par to, ko biju redzējis un iemācījies pie Šarko. Taču mani uzņēma gaužām slikti. Ievērojamas personas, tādas kā priekšsēdētājs internists Bambergers, to, ko izklāstīju, pasludināja par neticamu. Meinerts ieteica sameklēt manis aprakstītos gadījumus Vinē un izklāstīt sabiedrībā. Es arī mēģināju to darīt, taču ārsti, kuru nodaļās atradu šādus gadījumus, liedza tos novērot vai apstrādāt. Viens no viņiem, vecs ķirurgs, izsaucās tieši: «Bet, kolēģa kungs, kā jūs varat runāt tādas nejēdzības? *Hysteron* (sic!) taču nozīmē *uterus*. Kā gan vīrietis var būt histērisks?» Velti es iebildu, ka man nepieciešama nevis piekrišana manām diagnozēm, bet gan iespēja novērot slimības gadījumus. Beidzot sameklēju ārpus slimnīcas klasisku vīrieša histēriskās hemianestēzijas gadījumu un demonstrēju to «Ārstu biedrībā». Šoreiz saņēmu aplausus, taču par mani vairs neinteresējās. Iespaids, ka lielās autoritātes ir noraidījušas manas novitātes, palika nesatricināts, un es ar savu vīrišķo histēriju un paralīžu sugestīvo izraisīšanu tiku izstumts opozīcijā. Pēc tam kad drīz vien man bija slēgta smadzeņu anatomijas laboratorija un veselu semestri neatradu vietu, kur lasīt savas lekcijas, es distancējos no akadēmiskās dzīves un biedrības.»⁵⁹ Diskusija gūst visai plašu atspoguļojumu presē, par to referē arī Arturs Šniclers.⁶⁰ Taču šis referāts Freidam ļauj aizsākt pārspriedumus par savu izolāciju un opozīciju pret akadēmiskajām aprindām.

Situācijas atainojumā Freids nav īpaši precīzs. Turklāt arī biedrību viņš turpina apmeklēt, jo tikai 1887. gadā tiek tajā uzņemts un pat referē par tās sapulcēm jaunizveidotajā izdevumā «*Bulletin médical*». Taču nevar noliegt arī tradicionālās prakses un uzskatu noturīgumu. Piemēram, Rīgas ārsts Rūdolfs Hervāgens savā 1881. gada disertācijā «Par histērisko hipnotismu» konstatē: «Vairums histēriķu tiek ārstēti ginekoloģiski.»⁶¹ Tomēr Vīnes ārsti nav tik nezinoši, kā to savā leģendā izklāsta Freids. Analizējot šo situāciju un reakcijas cēloņus, var teikt, ka Freids apgājies ar vīniešiem kā ar

⁵⁹ Freud S. *Op. cit.* S. 46—47. Sal.: Sablik K. Sigmund Freud und die Gesellschaft der Aerzte in Wien // *Wiener klinische Wochenschrift*. 1968. Bd. 80. S. 107—110.

⁶⁰ *Wiener Medizinische Presse*. 1886. Nr. 27. S. 1407—1409; *Allgemeine Wiener Medizinische Zeitung*. 1886. Nr. 4. S. 506—507; *Münchener Medizinische Wochenschrift*. 1886. Nr. 43. S. 768; *Wiener Medizinische Blätter*. 1886. Nr. 42. S. 1292—1294; *Wiener Medizinische Wochenschrift*. 1886. Nr. 43. S. 1445—1447; *Anzeiger der Gesellschaft der Aerzte in Wien*. 28. Oct. 1886. Nr. 25. S. 149—152.

⁶¹ Heerwagen R. *Ueber Hysterischen Hypnotismus*. Dorpat, 1881. S. 53.

mulķiem un runājis no augšas⁶², Freids, kā tas nereti mēdz notikt arī vēlāk, rada grūtības tur, kur to varētu arī nebūt⁶³. Vīnē jau labu laiku histēriju vairs neuzskata par simulāciju un fiksē tās seksuālo aspektu. Arī Šarko ir pietiekami labi pazīstams. Bet Freids jau Parīzē konstatē, ka Vīnē viņam ļoti trūks Šarko.⁶⁴ Un savā ziņā Freids paņem Šarko līdzi uz Vīni, nosauc viņa vārdā dēlu, citē viņu vietā un nevietā. Freids iegādājas pat Bruljē gleznas «Šarko klīniskā lekcija» gravīru, ko novieto savā pieņemamajā istabā. Taču Freida rīcībai ir ne tikai privāti motīvi, bet arī kultūrvēsturisks konteksts — Niče 1886. gadā uzsver, ka vienīgā zeme, kur rodama psiholoģija, ir Francija [N 2, 22]. Savā ziņojumā Freids izklāsta Šarko uzskatus, kas ir jau pazīstami, bet nepamato tos ar saviem pētījumu rezultātiem. Freids joprojām vēl izturās «kā sapnī». Viņa kolēģis Morics Rozentāls jau 1870. gadā ir publicējis mācību grāmatu «Nervu slimību klīnika» (*Klinik der Nervenkrankheiten*), kurā histērija netiek uzskatīta par simulāciju vai dzimumorgānu izraisītu slimību. 1878. gadā klajā nāk grāmatas franču variants ar Šarko priekšvārdu. Bet Morics Benedikts jau 1863. gadā ir izvīzījis ideju par histērijas saistību ar dzimumdzīves traucējumiem. Benedikts ir pazīstams ar Šarko, turklāt, dodoties uz Parīzi, Freids lūdz viņam rekomendāciju franču neiropatologam. Arī Freida draugs Leopolds Lēvenfelds 1887. gadā publicē grāmatu «Nervu vājumu modernā ārstniecība» (*Die moderne Behandlung der Nervenschwäche*), kurā aplūko histēriju. Freida sniegtais akadēmisko aprindu novērtējums ir nedaudz pārspīlēts. Pat nepiekrītot Freida uzskatiem, kolēģi netraucē viņa akadēmisko karjeru, pret kuru viņš pat gan neizjūt īpašu patiku un kuru drīzāk traucē tīri austriskā «šūplādešanas» (*schubladieren*) taktika. Taču viens fakts gan dara uzmanīgus Freida kolēģus, izraisot nepiekrīšanu, proti, mentālo priekšstatu nozīmes uzsveršana histērijas izcelsmē. Gadsimta sākumā Žans Ētjēns Eskirols uzskata, ka ārprāts ir tikai «cerebrāla afektācija»⁶⁵, bet slavenais Rihards fon Krafts–Ebings pat 1895. gada grāmatā «Nervozitāte un neirastēniskie stāvokļi» (*Nervosität und neurasthenische Zustände*) uzsver, ka nervozitāte ir iedzimta slimība vai slimīgas centrālās nervu sistēmas pārmaiņas. Toties Freids secina, ka histērija rodas psihiskas traumas rezultātā, tātad tās cēlonis ir psihisks pārdzīvojums.

1886. gadā Freids nolasa vēl divas lekcijas (11. un 25. maijā), kurās iepazīstina ar hipnozi, bet sastop vairāk nekā atturīgu atieksmi. Vēl būdams students, Freids piedalās daņu magnetizētāja Karla Hansena publiskā seansā [FS, 203—204]. Turklāt arī Benedikts popularizē un praktizē hipnozi,

⁶² Ellenberger H. *Die Entdeckung des Unbewussten*. Zürich, 1985. S. 601.

⁶³ Gicklhorn J., Gicklhorn R. *Op. cit.* S. 3.

⁶⁴ Sigmund Freud *Copyrights, Wivenhoe*. Cit. pēc: Gay P. *Op. cit.* S. 61.

⁶⁵ Esquirol J. E. *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*. Paris, 1838. T. 1. P. 5.

kaut gan viņa asistenti (tostarp Breiers) aizliedz hipnozes izmantošanu ārstniecībā, jo saista to ar dzīvnieku magnētismu. Taču Benediktam nav pieņemamas Nansi skolas idejas, un viņš iesaka būt piesardzīgiem hipnozes ārstnieciskajā izmantošanā. Viens no Freida pretiniekiem hipnozes praktizēšanā ir Hermans Notnāgels, tas tajā saskata «sunisku paverdzināšanu». Arī Freids praktizē hipnozi tikai īsu laiku un jau 1889. gada martā sāk izmantot katartisko metodi. Acīmredzot viņš ievēro arī Notnāgela teikto: «Tātad strādājiet tagad tālāk, bet līdzšinējie darbi jums nekādi nelīdzēs. Praktiskie ārsti, uz kuriem tie attiecas, ir lietišķi ļaudis, kas domā: «Ko man līdz, ja Freids pārzina smadzeņu anatomiju, ar to taču viņš nevar ārstēt nekādu radiālo paralīzi.» Jums jāparāda, ka varat arī to, jālasa lekcijas ārstu sabiedrībā, jāpublicē kliniskie pētījumi.» [FBr, 118; 1884.29.V.] Lietišķajiem cilvēkiem nav pieņemama Freida lieta, viņa «templis». Un Freids arī cenšas iekārtoties ārstu atzītājā vidē, ārstē Breiera un Notnāgela ieteiktos pacientus. Viņš publicē arī kliniskus darbus, taču pazīstamākais ir «Par afāziju izpratni», kurā gluži nelietišķi, pēc tā laika medicīniskās izpratnes, uzsver: «Lokalizācijas momenta nozīme afāzijā ir novērtēta par augstu un tāpēc rīkosimies pareizi, ja atkal parūpēsimies par runas aparāta funkcionālajiem nosacījumiem.»⁶⁶ Freids pamazām atsvabinās no fizioloģiski dabaszinātniskās retorikas un sāk psihoanalītisko konceptu izstrādi. Bet hipnoze sola ne tik daudz ārstu atzīnību, cik pacientu pieplūdumu, jo tiek uzskatīta par maģisku, mistisku fenomenu un tās praktizētājs — par sava veida brīnumdari. Toties mākslas pārstāvju vidē Freida idejas gūst rezonansi. Estētikas profesors, *Burgtheater* direktors Alfreds Bergs raksta: «Dīvaina laika zīme! Mūsu poēzija ar nodomu tērpjas zinātniskās stingrības izskatā un iesmaržojas ar jodu, turpretim zinātne nosarkst, ja tiek pieķerta, ka nevilšus tuvojas poēzijai.»⁶⁷ Tādējādi iezīmējas naturālisma pārvarēšana⁶⁸, kam nozīmīgu artavu sniedz Freida poētiskā psihoanalīze.

Freida galvenais uzdevums tomēr ir ne tikai pacientu ārstēšana un iekārtošanās ārstu sabiedrībā, bet arī dzīves materiālā nodrošināšana. Viņš nav īpaši pārliecināts par izredzēm «karā ar Vīni» [FBr, 225; 1886.13.V.] un prāto pat par tās atstāšanu, ko, tiesa, tā arī neizdara, kaut gan turpmāk šāda iespēja rodas vairākkārt. Iespējams, ka šādi izpaužas Freida tipiski vīniskā izturēšanās, ko Hermans Bārs raksturo šādi: «Vīnietis attieksmē pret sevi ir ļoti nelaimīgs cilvēks, kas ienīst vīniešus, bet bez vīniešiem nespēj

⁶⁶ Freud S. *Zur Auffassung der Aphasien*. Frankfurt/M., 1992. S. 149.

⁶⁷ Cit. pēc: W o r b s M. *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*. Frankfurt/M., 1983. S. 88.

⁶⁸ Sal.: «Jaunā psiholoģija uztautis psiholoģijas pamatelementus, sākumus dvēseles tumsā.» (B a h r H. *Zur Überwindung des Naturalismus*. Stuttgart, 1968. S. 57)

dzīvot.»⁶⁹ 1883. gada 6. oktobrī Freids raksta savai iecerētajai: «Ielasos medicīnā. Šodien ir publicēti arī mani pirmie raksti, protams, bez vārda minēšanas. Jo dziļāk ietecos medicīnā, jo smagāka man šķiet pašpublicēšanās.» [FBr, 73] Freids ievingrinās medicīnā un pašartikulācijā, izveidodams sev raksturīgo stilu: «Viņš tipizē. Viņš visu kāpina bezlaicīgā anonimitātē.»⁷⁰ Dažos gados Freids publicē vairākus desmitus recenziju un apskatu par zinātniskiem darbiem, kas publicēti vācu, angļu, franču un itāliešu valodās. Tomēr Freids ir samērā trūcīgs. Viņa stāvokli pasliktina arī daudziem nepieņemamo ideju aizstāvēšana, ko īpaši pastiprina atgādījums ar kokainu. To visu vēl asāk liek pārdzīvot atšķirtība no līgavas, kurai dažu dienu viņš uzraksta pat divas vai trīs kaismīgas vēstules. Tomēr beidzot kāzas var notikt — 1886. gada 13. septembrī Vandsbekā noris civila ceremonija. Taču Austro-ungārijā šīm kāzām nav juridiska spēka, un tāpēc dienu vēlāk notiek kāzas pēc ebreju paražām. Ceremonijas un reliģiskās formalitātes Freids īpaši negodā, taču šajā gadījumā viņš ir spiests piekāpties. 1884. gadā, apmeklējot sava drauga Jozefa Paneta, kurš ir arī «sakarnieks» attiecībā ar Niči, kāzas, Freids kā hipnotizēts nolūkojas reliģiskajā izrādē un vēstulē Martai sešpadsmit lappusēs zobgālgīgi apraksta norises detaļas.⁷¹ Sadzīvē viņš drīz vien atradina arī Hamburgas virsrabīna mazmeitu Martu no reliģiskajiem ieradumiem un izveido intelektuālas attiecības ar viņas tēvabrāli, Heidelbergas senklasikas speciālistu Jakobu Bernaisu, kurš tolaik ir slavens ar savām atziņām par katarses problemātiku.⁷²

Mājas dzīves kārtību nosaka Freids, jo viņš uzskata, ka sievas galvenais uzdevums ir rūpēties par savu veselību un milēt vīru.⁷³ Drīz vien Freidam izveidojas noturīga un strikta dienas kārtība: ceturtdienās un sestdienās — lekcijas universitātē, trešdienās — psihoanalitiskie simpoziji, katrā otrā otrdienas pēcpusdienā — «*B'nai B'rith*» sanāksmes, svētdienas priekšpusdienās — ciemošanās pie mātes, sestdienas vakaros — taroka partija pie okulista Leopolda Kēniģšteina, bet pārējā laikā — pacientu ārstēšana, grāmatu lasīšana, pārdomas un, protams, ģimenes rūpes.⁷⁴ Stefans Cveigs nespēj vien

⁶⁹ B a h r H. *Wien*. Stuttgart, 1906. S. 9. Sal.: B a b J., H a n d W. *Wien und Berlin. Vergleichendes zur Kulturgeschichte der beiden Hauptstädte Mitteleuropas*. Berlin, 1918.

⁷⁰ M u s c h g W. *Freud als Schriftsteller*. München, 1975. S. 64.

⁷¹ J o n e s E. *Op. cit.* Bd. 1. S. 172. Vēstule nav publicēta.

⁷² 1932. gada 27. novembrī Freids raksta Arnoldam Cveigam: «Nejaušība šodien man ļauj kaut ko nosūtīt arī Jums. Esmu piedalījies šīs grāmatas izdošanā, ko Jums nosūtu. Tās ir manas sievas onkuļa vēstules, kurš bija slavens senklasikas filologs un acimredzot arī izcila personība.» [FZ, 59] Freids ne tikai piedalās šīs grāmatas izdošanā, tās oficiālais izdevējs Mihaels Frenkels to arī velta viņam. Sk.: *Jacob Bernays. Ein Lebensbild in Briefen*. Hrsg. von M. F r a e n k e l. Breslau, 1932.

⁷³ J o n e s E. *Op. cit.* Bd. 1. S. 129.

⁷⁴ Par dienas kārtību sk.: R o a z e n P. *Freud and His Followers*. New York, 1971. Par Freida ikdienas dzīvi sk. arī Paulas Fihtlas atmiņu apkopojumu: B e r t h e l s e n D. *Alltag bei Familie Freud. Die Erinnerungen an Paula Fichtl*. Hamburg, 1987.

cildināt Freida darba kārtību: «Neviens mirklis no taupāmā un vienlaikus izšķērdīgi izlietotā laika nekad netiek izšķiests arīšķai sevis izrādīšanai, amatiem un goda nosaukumiem, nekad radošais cilvēks aģitatoriski nepanākas radītā darba priekšā; šī vira dzīves ritms ir pakļauts vienīgi un tikai nemitīgajam, vienmērīgajam un rimti plūstošajam darba ritmam.» [ZF, 24—25] Pārdomas un rakstīšanu Freids dēvē par darbu, bez kura viņš nevar iztikt, bet pārējais viņa izpratnē ir tikai posts. Tiesa, to viņš neattiecina uz saviem bērniem. Jau 1887. gada 16. oktobrī Freids apmierināti raksta sievasmātei un sievasmāsai: «Esmu šausmīgi noguris, bet vēl jāraksta tik daudz vēstuļu, taču Jums rakstu vispirms. No telegrammas Jūs jau zināt, ka mums ir meitiņa.» [FBr, 231] Šajās laulībās piedzimst vēl pieci bērni: Žans Martins (1889), Olivers (1891), Ernsts (1892), Sofija (1893) un Anna (1895), ja, protams, neskaita vēl vienu Freida bērnu, proti, psihoanalīzi. Pirmais bērns, protams, tiek nosaukts Breiera sievas vārdā par Matildi. Pēc neilga laika Breieru ģimenē Freids iepazīstas arī ar savas dzīves liktenīgo draugu Vilhelmu Flīsu.

«Manā jūtu dzīvē vienmēr bijis nepieciešams intīms draugs un nīstams ienaidnieks,» tā savā gadsimta darbā «Sapņa interpretācija» atzīstas Freids [F 2/3, 487]. Šos divus veidolus viņš iemanās radīt aizvien no jauna, turklāt nereti — vienā personā. Agrā bērnībā šo dubultlomu pilda viņa brāļadēls Džons, bet vēlāk daudzi citi Freida dzīvē nozīmīgi cilvēki. Freids ir ielūkojies ļoti daudzu cilvēku visapslēptākajos dvēseles nostūros, taču spriedumos par sev tuviem cilvēkiem nereti aļojies un bijis pat netaisns. Freidam ir draugi, piekritēji un atbalstītāji, taču pārsvarā viņš ir juties vientuļš un pat runājis par izolāciju. Viens no pirmajiem cilvēkiem, ar ko Freids pārtrauc attiecības, ir iepriekš labu laiku apbrīnotais viņa atbalstītājs Ernsts Brike. Freids atklāj viņiem abiem kopīgas īpašības un daudz ko mācās no sava laika ievērojamā fiziologa, taču abu draudzība sairst, kad Brike nav gatavs akceptēt teoriju par neurožu seksuālo izcelsmi. Kādu laiku Freids dievina arī Teodoru Meinertu, bet draudzīgās attiecības kļūst vēsas, kad ievērojamais psihiatrs Freida hipnotisko ārstniecību nosauc par šarlatānismu. Viņš zaudē arī tēvišķīgo atbalstītāju Jozefu Breieru, par kuru reiz Martai rakstījis: «Runāt ar Breieru nozīmē sēdēt saulē: viņš izstaro gaismu un siltumu. Viņš ir saulaina personība, es nezinu, ko viņš manī atradis, ka tik draudzīgi izturas pret mani. Viņš netiek raksturots nepareizi, ja par viņu saka tikai ko labu, jo noteikti jāuzsver, ka viņam nepiemīt nekas slikts.»⁷⁵ Teiktais netraucē pārtraukt attiecības, taču Breiers ir starpnieks Freida draudzībai ar Flīsu. Šī draudzība kļūst par neatņemamu psihoanalīzes tapšanas sastāvdaļu.

⁷⁵ Jones E. *Op. cit.* Bd. 1. S. 202. Sk. arī: Hirschmüller A. *Physiologie und Psychoanalyse im Leben und Werk Josef Breuers*. Bern, 1978.

Fliss ir ausu, kakla un deguna ārsts, kas 1887. gadā no Berlīnes ierodas Vinē, lai papildinātu savas zināšanas. Pēc Breiera ieteikuma viņš apmeklē Freida lekcijas un, atgriežoties Berlīnē, saņem vēstuli: «Manai šodienas vēstulei ir tīri lietišķs cēlonis. Taču man jāsāk ar atziņanos, ka ceru turpināt attiecības ar Jums un ka Jūs mani dziļi ietekmējat.» [FF, 3; 1887.24.XI.] Pēc dažiem gadiem Freids pat uzskata Flisu par «cilvēku tipu, kura rokās var pašāviņi nodot savu un savējo dzīvi» [FF, 127; 1895.20.IV.]. Savās publikācijās Fliss iestājas par bērna seksualitātes atzišanu un izvirza ideju par cilvēka biseksualitāti. Viņš uzskata, ka deguns ir dominējošais cilvēka orgāns, kas nosaka veselības stāvokli — 1897. gadā viņš publicē monogrāfiju «Attiecības starp degunu un sieviešu dzimumorgāniem» (*Die Beziehungen zwischen Nase und weiblichen Geschlechtsorganen*). Šo ietekmi Fliss saista ar 23 un 28 dienu bioritmisko ciklu, kas ārstam palīdz diagnosticēt pacienta stāvokli. Freids ļaujās šīm idejām, kas kļūst par viņa ikdienas psihopatoloģijas sastāvdaļu. Gadsimtu mijā Flisa idejas rod milzīgu atsaucību, jo ir saistītas ar bioloģijas pamatošanu matemātikā — savam dzīves darbam, 1906. gada grāmatai «Dzīves norise» viņš dod apakšvirsrakstu «Eksaktās bioloģijas pamatojums» (*Der Ablauf des Lebens. Grundlegung zur exakten Biologie*). Turklāt Fliss ir atzīts speciālists ar solidu praksi. Fliss fascinē gandrīz vai ikvienu cilvēku, Karls Abrahams 1911. gada 26. februārī raksta: «Fascinējošo iespaidu, ko Jūs paredzējat, es *neguvu* (Fliss, var gadīties, pēdējos gados ir pārmainījies), tomēr es guvu iespaidu par attapīgu un oriģinālu pētnieku.» [FA, 107] Freids nespēj pretoties Flisa radītajam valdzinājumam. Turklāt Fliss atbalsta Freida idejas un meklējumus un citīgi analizē Vīnes drauga manuskriptus. Freidu un Flisu saista arī tas, ka abi ir augstas klases speciālisti un vienlaikus arī autsideri, kas strādā viņpus medicīnā pieņemtajām robežām. Freids idealizē un aprīno Flisu, vēlas viņa vārdā nosaukt pat dēlu, uztic viņam visintīmākos noslēpumus. Fliss ir tā persona, uz kuru Freids attiecina savas neapzinātās vēlmes un kurš ir nepieciešams pašanalīzes procesā. Pašanalīze kļūst par psihoanalīzes sastāvdaļu, kaut arī pats Freids 1897. gada 7. jūlija vēstulē Flisam saista to ar pārnesumu [FF, 272—274] — pašanalīzē ir nepieciešama cita persona. Vēlāk Freids pašanalīzi pieticīgi dēvē par pašnovērojumu.

Kas tad ir šī pašanalīze? Kas ir pašanalīze, kurā parādās 1896. gada 23. oktobrī mirušā tēva tēls? Freida pašanalīze sasauca ar jau antīkajā pasaulē pazīstamo *gnōthi heautū* un *epistēmē heautū* konceptu (P l a t. *Charm*. 165). Freids raksta draugam: «Mana pašanalīze īstenībā ir būtiskākais, kas man patlaban ir, un solās kļūt par augstāko vērtību, ja norisināsies līdz galam. <..> Tas nemaz nav tik viegli. Būt godīgam pret sevi ir labs vingrinājums. Mani nodarbina viena vienīga vispārīgas nozīmes doma. Esmu arī sevi atklājis iemīlēšanos mātē un greizsirdību pret tēvu un uzskatu to tagad par vispārīgu agras bērnības notikumu, kaut arī ne vienmēr par tik agrīnu, kā

tas ir histēriski izveidotajiem bērniem. <..> Ja tas tā ir, saprotama arī valdnieka Oidipa aizraujošā vara, neraugoties uz visām iebildēm, ko saprāts izvirza pret fātuma priekšnosacījumiem, saprotams tas, kāpēc vēlākajai likteņdrāmai jāpiedzīvo tik nožēlojama neveiksme.» [FF, 291—293; 1897. 15.X.] Jau 1897. gada 14. augustā Freids raksta Flisam: «Galvenais pacients, kas mani nodarbina, esmu es pats. Mana nelielā, taču darbā ļoti pieaugusi histērija ir nedaudz mazinājusies. Kaut kas cits vēl slēpjas. No tā pirmām kārtām ir atkarīgs mans noskaņojums. Analīze ir visgrūtākais. Tā arī paralīzē psihisko spēku, kas man nepieciešams, lai izklāstītu līdz šim iegūto. Taču domāju, ka tā ir jāpaveic...» [FF, 281] Un Freids mokoši meklē atrisinājumu. Viņš analizē sevi, bet, lai to izdarītu, ir nepieciešams kāds cits, ir nepieciešams pārnēsums. 1894. gada 21. maijā Freids raksta Flisam: «... vienīgais cits esi tu.» [FF, 66] Pirms vairākiem gadsimtiem šo situāciju jau ir atainojis Platons savā darbā «Simposijs» (P l a t. *Symp.* 222b). Alkibiads nespēj saprast, ko no viņa vēlas Sokrats. Bet viņš grib, lai tas kļūtu pats par sevi. Freida pašanalīze ir viņa paštapšanas darbs.

Flisu nešokē Freida attīstāmās idejas, viņš pats izvirza ne mazāk oriģinālas idejas un gādā, lai draugam netrūktu materiāla pārdomām. Freids izklāsta Flisam visu vai gandrīz visu, katrā ziņā — vairāk nekā citiem, ieskaitot sievu. Marta nav Freida uzticamā pavadone riskantajā atklājuma ceļā, kaut arī ģimenes dzīve ir pakārtota Freidam. No laikabiedru skopajām ziņām var secināt, ka Marta ir bijusi priekšzīmīga mājsaimniece un kalpotāju izriko-tāja, rūpējusies par saimniecību un uzraudzījusi bērnus, taču vīra idejas nav īpaši atbalstījusi. Drīzāk jau šāda atbalstītāja ir viņas māsa Minna, kas no deviņdesmito gadu vidus dzīvo Freidu ģimenē. Minna ir Freida uzticamā pavadone ceļojumos un intelektuālajās pārdomās. Taču pirmajā vietā ir Fliss, kuram Freids sūta manuskriptus, kas dzīves laikā tā arī netiek publicēti. 1893. gadā viņš nosūta manuskriptu, kurā aplūko neirastēnijas problemātiku: «Tas, ka neirastēnija bieži vien ir nenormālas seksuālās dzīves sekas, ir zināms. Taču apgalvojums, ko es izvirzu un vēlētos pārbaudīt novērojumos, ir tāds, ka neirastēnija vispār ir tikai seksuāla neuroze.» [FF, 27—33] Dzīves seksuālais, erotiskais aspekts Freidu nodarbina aizvien vairāk, taču darbā «Studijas par histēriju», pie kura viņš tolaik strādā kopā ar Breieru, tas tiek atstāts otrajā plānā. Vēlāk Freids pat sarkastiski atzīmē, ka no šīs grāmatas «ne-maz nevar tik viegli uzminēt, kāda nozīme neurožu etioloģijā ir seksualitātei» [F 14, 39]. Taču arī pats Freids vēl nav izstrādājis seksuālā teoriju, viņam ir idejas un nojausmas, kurām dažkārt ir ārkārtīgi sena vēsture.

Freida apsvērumi ir cieši savīti ar veidojamo ārstniecisko tehniku. Tomēr apgalvojums, ka psihoanalīze ir novērojumu teorētisks vispārinājums, ir tikai apgalvojums, lai iekļautu to empirisko dabaszinātņu skaitā. 1895. gadā Freids strādā pie tā sauktās «Psiholoģijas neiropioloģijas». Viņa nodoms ir

«radīt dabaszinātnisku psiholoģiju, t.i., attēlot psihiskos procesus kā kvantitatīvi noteiktus uzrādāmu materiālo daļu stāvokļus»⁷⁶. Freida mehāniski tehniskās metaforas ir viņa dabaszinātniski medicīniskās izglītības valoda — valoda, kas tolaik ir populāra un visiem saprotama. «šim darbam,» viņš raksta, «pēdējās nedēļās esmu veltījis ikvienu brīvo brīdi, pavadījis nakts stundas bieži vien no vienpadsmitiem līdz diviem ar šādu fantazēšanu, tulkošanu un minēšanu.» [FF, 130; 1895.25.V.] Freids ir pilnīgi pārņemts ar šo darbu, taču dabaszinātniskā psiholoģija paliek tikai uzmetums, kaut arī tajā izmantotie izteikumi un apzīmējumi vēlāk saglabājas psihoanalīzē. To, ko Freids tiecas veidot, viņš dēvē par psiholoģiju. Vēstulē Flīsam viņš raksta: «Tāds cilvēks kā es nevar dzīvot bez jājamzirdziņa, bez dominējošas kaislības, bez, izsakoties Šillera vārdiem, kāda tirāna, un man tāds ir radies. Tā kalpībā es vairs arī nezinu nekādu mēru. Tā ir psiholoģija.» [FF, 130] Freids iedomājas sevi kalpojam psiholoģijai, taču izveido psihoanalīzi. 1900. gada 1. februārī viņš raksta draugam: «Es nepavisam neesmu zinātnes cilvēks, novērotājs, eksperimentētājs, domātājs. Citiem vārdiem sakot, es neesmu nekas cits kā vien temperamentīgs konkistadors, piedzīvojumu meklētājs ar tam piemītošo ziņkārību, drosmi un sīkstumu. Šādus cilvēkus sāk godāt tikai tad, kad viņi gūst panākumus, kad viņi patiesi ko atklājuši, citādi viņus vienkārši atmet sāņus.» [FF, 437] Taču mūsdienās Freids vairs nav atmetams, jo, izveidodams psihoanalīzi, viņš ir mūsdienas iekarojis, zināmā mērā tieši viņš ir arī tās izveidojis.

Toties Vīnes iekarošanā «mazajam morim» [F 2/3, 342] tik labi nemaz nesokas, «Vīne viņam bija jāņem tāda, kāda tā bija»⁷⁷. Freida akadēmiskā karjera nav īpaši spoža, viņš joprojām ir privātdocents. 1897. gadā viņa kolēģi Harmans Notnāgels un Rihards fon Krafts–Ebings ierosina Freidam piešķirt ārkārtas profesora titulu, medicīnas fakultāte to apstiprina, taču ieteikums iegulst Izglītības ministrijas šūplādē. Šis tituls gan nodrošina tikai prestižu, «paceļ ārstu mūsu sabiedrībā par pusdievu tā pacienta acīs» [F 2/3, 142]. Freida kompetenci apliecina viņa publikācijas speciālajos izdevumos, monogrāfija par afāziju un 1897. gada darbs par infantilo smadzeņu paralizēti (*Die infantile Cerebrallähmung*). Taču titulu saņemšanu lielā mērā nodrošina protekcionisms, kas drošsirdīgajam opozicionāram riebjas. 1901. gadā Freids atgriežas no pirmā Romas apmeklējuma un konstatē ārstnieciskās prakses sašaurināšanos: «Bet es taču gribēju vēlreiz redzēt Romu, ārstēt savus slimniekus un uzturēt savos bērnos labu noskaņojumu. Tad es nolēmu saraut ar stingro tikumu un izdarīt nepieciešamo soli, kā to dara pārējie cilvēkbērni. No kaut kā taču vajadzētu sagaidīt savu labklājību, un es par

⁷⁶ Freud S. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Frankfurt/M., 1975. S. 305.

⁷⁷ Gay P. *Op. cit.* S. 162.

pestītāju izvēlējos titulu.» [FF, 501; 1902.11.III.] Freids dodas pie savas labvēles un pacientes Teodora Gomperca sievas Elizes, lai tā paātrinātu viņa pestīšanas procesu. Tajā iesaistās arī baronese Marija Ferstele un labvēlīga rezultāta nodrošināšanai iedāvina attiecīgajiem cilvēkiem Emila Orlika gleznu. 1902. gada 22. februārī Austroungārijas ķeizars paraksta rīkojumu par ārkārtas profesora titula piešķiršanu Freidam. Freids sarkastiski sniedz sev norēķīnu: «Visā šajā vēsturē ir kāda persona ar ļoti garām ausīm, <..> tas esmu es. Ja pirms trim gadiem būtu spēris dažus soļus, būtu titulēts pirms trim gadiem un šo to sev aiztaupījis. Citi ir tik gudri arī pirms došanās uz Romu.» [FF, 503] Taču Freidam Romas ieņemšana ļauj tikt galā arī ar Vīni. Šo aktu Freids attēlo vēstulē Flisam: «Vīnes avīze vēl nebija publicējusi informāciju par titulēšanu, taču ziņa, ka tā paredzama, ātri izplatījās no ierēdnieciskās iestādes. Iedzīvotāju līdzdalība ir ļoti liela. Arī patlaban list laimes vēlējumam un puķu lietus, it kā Viņa Augstības Majestāte pēkšņi būtu atzinis seksualitātes lomu, Ministru Padome apstiprinājusi sapņa nozīmi un parlamentā ar divām trešdaļām balsu panākusi histērijas psihoanalītiskās terapijas nepieciešamību.» [FF, 503] Joki ir joki, bet nereti arī patlaban dažs labs psihoanalīzi ir gatavs atzīt tikai ar šādiem nosacījumiem.

4. OIDIPA DRĀMA

Deviņdesmito gadu vidū Freida ģimenes dzīve un ārstnieciskā prakse stabilizējas, taču zinātniskais meklējumu gars nerimst, lai gan izredzes joprojām iepriekš nav paredzamas. Viņš publicē rakstus par histēriju, uzmanīgiem priekšstatiem, fobijām, baiļu neirozēm — darbus, kuros ieskanas topošā mācība, bet kuri joprojām paliek tradicionālās, klasiskās zinātnes ietvaros. Neraugoties uz Flisa atbalstu un draudzību, Freids jūtas vientuļš un apkārtējo vienaldzības un naidīguma aizskarts. Saspringtība izraisa periodiskas depresijas un mokošas psihosomatiskas reakcijas. Pēc drauga padoma Freids — kaislīgs smēķētājs — atsakās no sava vienīgā iepriecinājuma, t.i., cigāriem. Taču šo aizliegumu viņš, kā tas dzīvē vairākkārt atkārtojas, nespēj izturēt. Freids raksta: «Tavu smēķēšanas aizliegumu neievēroju; vai Tu uzskati par lielu laimi ilgus gadus dzīvot tik nožēlojami?» [FF, 54; 1893.27.XI.] Freids, kurš tolaik necieš vīnu — «jebkura alkohola deva dara mani principā galīgi dumju» [FF, 192; 1896.16.IV.] —, tagad atzīst to par «labāko draugu» [FF, 391; 1899.27.VI.]. Analizējot sevi pašu, Freids atklāj to, kas vēlāk tiek iekļauts psihoanalīzē un pārsvarā pilnīgi pārprasts. Veicot šo atklājumu, viņam nepieciešams pārvarēt arī paša pretošanos. 1897. gada

14. novembrī viņš raksta Berlīnes draugam: «Mana pašanalīze netiek pārtraukta. Esmu sapratis, kāpēc. Es varu sevi analizēt tikai ar objektīvi gūtām zināšanām (kā svešinieks), paša pašanalīze ir neiespējama, citādi nebūtu nekādu slimību.» [FF, 305] Fliss analīzi dara iespējamu, taču līdz ar to attiecības ar draugu aizvien vairāk pasliktinās. Atziņu izstrāde pašanalīzē prasa milzīgu piepūli, jo tā ir ielaušanās nezināmajā zemē, ko Freids nosauc par bezapziņu. Bet kas tad ir šīs atziņas, kuras tā nomoka Freidu?

Līdzšinējās Freida koncepcijas pamatā ir traumējošs pārdzīvojums, kuru dažbrīd viņš izprot visnotaļ naturālistiski, un šis naturālisms aizšķērso ceļu Oidipa drāmas atklāšanai. (Tiesa, Freids tā arī visu dzīvi svārstās šīs drāmas lokalizācijā — attiecinādams to te uz agru bērnību, te uz pirmvēsturi.) Taču sapnī Freidam atklājas norāde uz Oidipu: «Nesen es sapņoju par ārkārtīgi maigām jūtām pret Matildi, viņu sauca Hella <..>. Atrisinājums: Hella ir Amerikā dzīvojošās māsas meita, kuras fotogrāfiju saņēmām. Matildi varētu saukt par Hellu, jo nesen viņa tik rūgti raudāja par grieķu sakāvi. Viņa sajūsminās par senās Hellādas mitoloģiju un visos hellēņos, protams, redz varoņus. Sapnis, dabiski, rāda manas vēlmes īstenojumu — tapt par neurožu autorības tēvu — un dara galu manām aizvien vēl pastāvošajām šaubām.» [FF, 266; 1897.31.V.] Pēc pāris mēnešiem (neilgi pirms tēva nāves gadadienas) Freids jau ir pilnīgi pārliecināts: «Ikviens klausītājs reiz digli un fantāzijā bijis šāds Oidips, un ikviens, pilnībā izstūmis šīs fantāzijas no savas apziņas, ir nošausminājies no realitātē iekļautā sapņa īstenojuma, kas šķir viņa tagadējo stāvokli no infantilā.» [FF, 293] Kas tad ir šis Oidipa komplekss, kas, kā izsakās Fricis Vitels, «ir kļuvis par lokomotīvi, kas Freida triumfa ratus izvilkusi pa visu zemeslodi»⁷⁸? Kas ir šis komplekss, kuram ir būtiska nozīme psihoanalīzē, bet kurš tā arī nav skaidri un viennozīmīgi izvērsti? Un kāda tam ir nozīme paša Freida dzīvē? Odo Mannoni šajā sakarībā raksta: «Ir jau viegli vēlāk spēlēt Teiresija lomu. Bet Freids pats spēlē Oidipa lomu. Gluži tāpat kā Oidips, viņš ir lielais miklu atminētājs; taču būtiskajā viņš vēl nav pavirzījies uz priekšu, to viņš var izdarīt tikai pats uz sava rēķina.»⁷⁹ Nereti Oidipa problemātika kļūst par pašu psihoanalītiķu kompleksu, bet Oidipa kompleksa nozīmi pārsvarā uzsver tieši neanalītiķi, kas tiem kļūst par neatrisināmu un nesaprotamu problēmu. Oidipa drāma nav tikai Freida psihoanalīzes teorētiska konstrukcija, tas ir mīts, kurā iekļaujas arī Freida dzīve (identificēšanās ar Oidipu, bet vēlāk ar Mozu, tapšana par psihoanalīzes tēvu).

Kas tad ir Oidipa komplekss? Pirmo reizi daudz maz izvērsti tas atklājas 1910. gada rakstā «Par īpašu vīrieša izvēles tipu». No 1908. gada šis kom-

⁷⁸ Wittels F. *Op. cit.* S. 100.

⁷⁹ Mannoni O. *Freud.* Reinbek, 1989. S. 51.

plekss figurē ar nosaukumu «pamatkomplekss» (*Kernkomplex*), bet psihoanalītiķu ikdienā tas pazīstams jau agrāk. Jau šis fakts vien varētu darīt uzmanīgu, interpretējot Freida konceptu. Tam ir svarīga nozīme psihoanalīzē, bet tā izvērsums principā tā arī netiek sniegts. Kas ir šis komplekss, kāda ir tā nozīme? Vai tiešām tas pastāv visā dzīvē, atveidodamies pat šaha spēlē? Dažs labs par to ir pilnīgi pārliecināts: «Karalis un dāma šahā simbolizē tēvu un māti. Naidīgums, ko bērnībā izjūt pret tēvu, spēles procesā izpaužas galvenajā mērķī — karaļa «nāvē» (mats), tādējādi apmierinot bezapziņu, kuru pārsvarā veido bērnībā apspiestie pārdzīvojumi.»⁸⁰ Taču Freids nav atbildīgs par šāda veida pārliecībām, kam nav nekāda sakara ar psihoanalīzi. Oidipa komplekss ir tematizējošs un konstituējošs princips, kas strukturē cilvēku un viņa seksuālās vēlmes, tas ir konstrukts, kas nodrošina apzinātu dzīvi. Taču būtībā tas ir mīts. Uz to norāda arī pats Freids, nemītīgi atsaucoties uz Sofokla traģēdiju. Tomēr arī viņš ne vienmēr saglabā paša noteikto izpratnes un domāšana režīmu, jo šo kompleksu saista ar pirmfantāziju (filoģenētiski iemantotām shēmām) un pavedinājumu (dažkārt naturāli izprastu norisi). Freids atsauca uz mītu par Oidipu, un viņa risinājums ir tikai viena no šā mīta variācijām⁸¹, kas izprotama Oidipa mīta kontekstā. Bet kā gan šī variācija izprotama kā mīts, kā viena mīta variācija? Kas šajā mītā tiek risināts? Tradicionāli parasts atsaukties uz Sofokla traģēdiju «Valdnieks Oidips», uz kuru atsauca arī Freids un kuru savulaik, beidzot ģimnāziju, eksāmenā viņš pats arī tulkojis. Ko tad Sofokls izklāsta šajā traģēdijā, kurā ietverta viena no Oidipa mīta versijām?

Šī Sofokla traģēdija jau gadsimtiem ilgi tiek uzskatīta ne tikai par literāru veiksmi, bet arī par vesela laikmeta jēgsaturīgu, simbolisku īstenojumu.⁸² Mīta iekļaušana traģēdijā nav mazsvarīgs faktors, jo mīta struktūra ietver sevī būtiskas jēgas iespējas. Aristotelis pat uzskata, ka traģēdijas pamats vienmēr ir mīts (*A r i s t o t. De art. poet. 1450a*). Sofokls to izmanto traģēdijas izveidē, uzskatīdams, ka mīts par Oidipu ir vispārīga likuma paradigma (*S o p h. Oed. R. 1193*). Šī paradigma ir Oidipa liktenis. Bet viņa liktenis Sofokla skatījumā ir neapzināts noziegums un apzināts sev pašam uzlikts sods. Oidipa noziegumā parasti tiek saskatītas divas sastāvdaļas: tēva noslepkavošana un incests ar māti. Taču principā ir tikai viens notikums —

⁸⁰ Гербстман А. Психоанализ шахматной игры. Москва, 1925. С. 27—28. Par šahu kā kultūrsemiotisku modeli sk.: P e t s c h a r H. *Kulturgeschichte als Schachspiel*. Aachen, 1986. Par Freidu un semiotiku sk.: B e r n a r d J. *Semiotica Austriaca. Versuch und Versuchung // Semiotica Austriaca*. Wien, 1987. S. 7—20.

⁸¹ Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale*. Paris, 1974. P. 240.

⁸² А в е р и н ц е в С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // *Античность и современность*. Москва, 1972. С. 90—102. Turpmāķajā izklāstā tiek ņemta vērā S. Averinceva veiktā rekonstrukcija.

incests, un savulaik to ir fiksējis jau Homērs, izteikdams Lāja slepkavību ar divdabi, bet asinsgrēku ar darbības vārdu — «nokaujot tēvu savu, apprecējās...» (H o m. *Od.* XI, 273—274). Mīta struktūrā tēva nogalināšana un laulības ar Iokasti pilda noteiktu funkciju, proti, vienlaicīgu radniecisko attiecību neievērošanu un hipertrofēšanu. Turklāt antikajā pasaulē laulībām ar māti ir strikti noteikta onirokritiskā nozīme. Incests ir sajūgts ar varas uzurpāciju un maģisku zināšanu iegūšanu (sk.: A r t e m i d.). Iokaste ir ne tikai «sieviete māte», bet arī «zeme», «dzimtā zeme-dzimentene», ko mītā dubulto Sfinga — zemes sievišķais radījums. Bet zināšanas ir prasme, darināšanas māka (*technē*), tehnika, kas vienlīdz attiecas gan uz amatu, gan uz maģiju, īpašām zināšanām. Savukārt zināšanas ir sajūgtas ar izziņas erotismu, kas tiek fiksēts valodiskā limenī: iepazīt, atzīt — «Tad Ādams atzina Ievu, savu sievu, un tā tapa grūta» (*I. Moz.* 4, 1). Atzīstot sievieti, vīrietis iepazīst sevi pašu, t.i., izgaismo sevis paša rašanās un pastāvēšanas aizmirsto noslēpumu. Toties parastās zināšanas, uz āru vērstās, «ārā gūtās» zināšanas būtībā ir nezināšana, jo cilvēks nav iepazīnis pats sevi. Mīta struktūrā šī shēma risina vienu uzdevumu, t.i., kā divi rada vienu.⁸³ Tajā tiek risināta arī Freidam svarīga problēma, proti, vai cilvēks ir autohtona vai heterohtona būtne (kā divi rada vienu, un kā šis viens ir pats) un kā iespējama pašapzināta dzīve. Šīs problēmas risinājumā Freids izvēlas jēgpilnu valodu, simbolu, kas plašāks un dziļāks par dabaszinātniskajām fiksācijām, kuras būtībā neko neatrisina. 1972. gadā Žils Delēzs un Felikss Gvatari publicē grāmatu «Anti-Oidips» (*L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*), ko uztver kā Oidipa kompleksa problemātikas pārvarēšanu. Taču Freids nepavisam neoidipizē cilvēku, arī Delēzs un Gvatari nenoliedz oidipizēšanas faktu⁸⁴. Oidipa kompleksa pārprašana⁸⁵ un naturāla identificēšana tiešām rada psihoanalizācijas sindromu. «Freida Oidips ir nevis valdnieks, bet gan domātājs, meklējot savu identitāti un tās nozīmi,»⁸⁶ toties nedomāšana ļauj nodarboties ar absurdiem apgalvojumiem.

Freidam Oidipa mīta risinājums ir sajūgts vēl ar tēva nāvi. Tēva nāve uzjunda visu Freida dzīvi, visu iekšējo pasauli. Sakarā ar Flīsa izteikto līdzjūtību viņš raksta: «Pa kādu tumšu ceļu aiz oficiālās apziņas mani ir ļoti aizkustinājusi vecā nāve. Es viņu ļoti cienīju, ļoti labi sapratu, un viņš ļoti daudz izdarīja manā dzīvē ar sev raksturīgo dziļās gudrības un fantastiskās vieglprātības sajaukumu. Viņš jau sen bija nodzīvojis savu mūžu, pirms nomira, taču šajā sakarībā ir uzmodināts viss agrākais.» [FF, 212—213;

⁸³ Lévi-Strauss C. *Op. cit.* P. 227—255.

⁸⁴ Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oidipus*. Frankfurt/M., 1974. S. 86.

⁸⁵ Мамардашвили М. О психоанализе // *Логос*. 1994. № 5. С. 135—136.

⁸⁶ Schorske C. *Wien. Geist und Gesellschaft im Fien de siècle*. Frankfurt/M., 1982.

1986.2.XI.] Tēva nāve ir notikums, kas vedina veidot konstrukcijas, kuras kļūst par visas dzīves uzdevumu. Šī notikuma pārstrāde un iestrāde ir subjektīvais nosacījums, kas liek veidot sapņu interpretāciju. 1908. gadā darba «Sapņa interpretācija» otrā izdevuma priekšvārdā Freids raksta, ka šā notikuma nozīmi viņš apzinājies tikai pēc grāmatas pabeigšanas. Psihoanalīzē jau sākotnēji tiek cieši sajūgti autobiogrāfiski, intīmi pārdzīvojumi un teorētiski secinājumi, psihoanalītiskais teksts ir nevis tiešs, informatīvs teksts, bet gan netiešs, pašpārveidojošs teksts. To raksta nevis naturālists, kas, ieņēmis novērotāja pozīcijas, pozitīvi apraksta sev ārējas norises, bet gan domātājs, kas piedzīvojis pārdzimšanu un attēlo apzinātas dzīves iespējamību, cilvēks, kas pārdzīvojis notikumus, kuri tikai šķietami ir ārēji un savstarpēji nesaistīti.

Viens no šādiem notikumiem ir sapnis jeb, kā savulaik izteicies Hērakleits, «idiotiskā» pasaule (B 89)⁸⁷. 1895. gada naktī no 23. uz 24. jūliju Freidam, kā viņš pats uzskata, ir vēsturisks sapnis. Šajā laikā Freids strādā pie savas «Psiholoģijas neirologiem» un uzturas iemiļotajā atpūtas vietā «*Belle-vue*» Kobenclā, kur paveras skaists skats uz Vīni un var patverties no vasaras svelmes. Jūlijā, kad Marta gaida sesto bērnu — Annu, bēgdams no pilsētas sutoņas, Freids apmetas pili, kas kļūst par vēsturiski nozīmīgu vietu, jo šeit viņam izdodas pilnīga sapņa interpretācija. Savā darbā «Sapņa interpretācija» Freids šim saptim piešķir ārkārtīgi lielu nozīmi un uzskata to par labāko savas teorijas paraugpiemēru. Šis sapnis ir paša sapnis — sapnis par Irmas injekciju, kurā Freids atklāj, ka tas ir vēlmju piepildījums, ka tā motīvs ir vēlme. Taču sapņa interpretācijas izklāsts ir fragmentārs: «Es negribu apgalvot, ka esmu pilnīgi atklājis šī sapņa jēgu, ka tā interpretācija ir pilnīga. Es varētu pie tā uzkavēties vēl ilgāk, rast citus skaidrojumus un atminēt jaunas miklas, ko tas izvirzījis. Es pats zinu vietas, kas izsekojamas no citām domu sakarībām, taču respektēšana, kas saistīta ar ikvienu paša sapni, mani attur no interpretācijas darba. Tas, kurš ir knašs uz šādas rezervētības nopelšanu, lai pamēģina pats būt atklātāks par mani.» [F 2/3, 126] Vai pašatklāšanas ierobežošana ir vienīgais nepilnīgas interpretācijas nosacījums?

Priekšstatam par pilnīgu sapņa interpretāciju nav īpaši lielas jēgas. Tā ir bezgalīga interpretācija, kas turpināma līdz pat dvēseles visintīmāko nostūru atklāšanai vai pārtraucama diskrētuma dēļ. Turklāt sapņa interpretācijā analītiķis meklē ne tik daudz reāli notikušus faktus, bet gan tos jēgveidojumus, kas nosaka cilvēka izturēšanos vai būtisko viņa dzīvē. Arī Freids sniedz vairākus iespējamus interpretācijas virzienus un pārtrauc publisko analīzi, jo principā Irma ir kompleksa persona, kurā saplūduši daudzi dažādu cil-

⁸⁷ Sk.: *Pirmsokrātisko domātāju darbu fragmenti*. Rīga, 1994. 136. lpp. M.Vecvagara, I.Ķemeres tulk.

vēku tēli. Viens no šīs personas komponentiem ir Emmas Ekšteinas tēls, kas iekļaujas Freida sapņā Irmā. Emma Ekšteina ir Freida paciente, kurai Vilhelms Fliss izdara neveiksmīgu operāciju — atstāj rētā pagaru marles gabalu. Tas tiek atklāts atkārtotā apskatē, un tā izņemšana izraisa smagu asiņošanu. Freids neiztur šo skatu un aizsteidzas uz blakustelpu. Iedzēris konjaku, viņš atgriežas pie pacientes, kas viņu sagaida ar vārdiem: «Tas ir stiprais dzimums.» [FF, 117; 1895.8.III.] Taču tolaik Freids pilnīgi noraida drauga vainu, viņš to attaisno. Toties neapzināti Freidam ir skaidrs, ka atbildība par šo misēkli gulstas uz Flisa sirdsapziņas. Šo faktu Freids neizvērs sava sapņa analizē, turklāt pēc vēsturiskā sapņa nākamo dienu vēstulēs viņš pat neieminas par savu atskārsmi. Toties 1900. gada 12. jūnijā, atskatoties uz neseno pagātņi, Freids raksta Flisam: «Vai tiešām Tu tici, ka reiz uz marmora plāksnes pie šīs mājas būs lasāms: «Šeit 1895. gada 24. jūlijā Dr. Zigmunds Freids atklāja sapņa noslēpumu.»?» [FF, 458] Freids par to nav īsti pārliecināts. Taču 1977. gada 6. maijā vietā, kur savulaik atradās «Bellevue», Annas Freidas klātbūtnē tiek atklāta plāksne, kurā iegravēts psihoanalizes pamatlicēja izteikums. Viens no Freida vēlmju sapņiem ir piepildījies.

1898. gada 9. februārī Freids raksta: «Esmu dziļi sapņu grāmatā, rakstu plūstoši un domās priecājos par visu šo «galvas šūpošanu» sakarā ar indiskrētumu un pārdrošību.» [FF, 325] Vai Vilhelma Buša aprakstīto vispārējo galvas šūpošanu izraisa tikai indiskrētums un pārdrošība? Kāpēc Freids raksta? 1925. gadā viņš pats to izskaidro, pausdams atziņu: «Protams, pirmām kārtām mēs rakstām, lai kaut ko apmierinātu sevī, nevis citus.»⁸⁸ Raksta arī tāpēc, lai uzzinātu, ko domā, lai to saprastu. Taču 1898. gada sākumā joprojām vēl trūkst septītās — teorētiskās nodaļas, un laiku pa laikam Freids ir pilnīgi neapmierināts ar savu darbu. 1899. gada septembrī, lasot korektūras, viņš raksta: «Tas, kas man nepatīk, ir stils, kurš nespēj rast vienkārši cildenus izteikumus un sabruk ironizējošos, tēlu meklējošos aprakstos.» [FF, 407; 1899.11.IX.] Freida stilistiskā taktika ir atbrūņojoša un daudzsološa. Grāmatu viņš sāk ar solījumu: «Nākamajās lappusēs es minēšu pierādījumu, ka pastāv psiholoģiska tehnika, kas ļauj interpretēt sapņus, un ka, izmantojot šo metodi, ikviens sapnis parādās kā jēgpilns psihisks veidojums.» [F 2/3, 1] Freids apgalvo ne tikai to, ka sapņi ir jēgpilni un interpretējami, bet arī norāda, ka tas iespējams, tikai izmantojot viņa izstrādāto tehniku. Lai uzsvertu to, Freids detalizēti analizē līdzšīņējo literatūru par sapņiem.

Tomēr bibliogrāfisko pārskatu viņš uztver kā «briesmīgu sodu» [FF, 368; 1898.5.XII.], turklāt to pastiprina atziņa, ka šī literatūra ir daudz plašāka, nekā sākotnēji plānots. Jau 1881. gadā Frīdrihs Krauss, Teodora Gomperca paziņa izdod Daldisas Artemidora darba «Sapņu simbolika»

⁸⁸ Jones E. *Op. cit.* Bd. 2. S. 465.

tulkojumu, kurā citē Artura Šopenhauera atziņu: «Nevis Šuberta pazīstamā grāmata, kas nekam neder, ja nu vienīgi tās nosaukums, bet senais Artemidors ir tas, no kura tiešām var iemācīties sapņu simboliku.»⁸⁹ Tomēr Freidu vairāk nodarbina modernās atziņas, jo bibliogrāfiskajam pārskatam, kā viņš raksta, ir cita funkcija: «Ja nevēlamies «zinātniekiem» dot rokās cirvi, lai nosīstu nabaga grāmatu, kaut kā mums tas jāpiecieš.» [FF, 400; 1899.6.VIII.] Paša darba kompozīciju, kas lielā mērā saglabājas arī citos rakstos, Freids veido kā sava veida ceļojuma romānu: «Viss kopumā ir izveidots uz pastaiņas fantāzijas pamata. Sākotnēji autoru (kas neredz kokus) tumšais mežs, nekādu cerību, ļoti maldinoši. Tad aizklāts ieplakas ceļš, pa kuru vadu lasītāju, — mani sapņu paraugi ar to ipatnībām, detaļām, indiskrētumiem, sliktiem jokiem — un tad pēkšņi augstiene un perspektīva, un jautājums: «Lūdzu, kurp tagad vēlaties doties?» [FF, 400] Sapņu piemēru un iebildumu minēšana atbrūno kritiku, bet raitais stāstījums ar literārajiem un sadzīviskajiem piemēriem atviegļina lasīšanu. Taču vienlaikus tas ir pārskats par fundamentālām psihoanalīzes idejām, kas ne vienmēr vēl ir izvērstas. To visu Freids izklāsta, minot arī piemērus no Vīnes medicīnas pasaules, austriskās tieksmes pēc atzišanas un statusa. Freida grāmatu var uzskatīt arī par dubultimpērijas, proti, Austroungārijas literāro pieminekli.

Kaut arī «Sapņa interpretācija» ir pazīstamākā Freida grāmata, tā ir arī viena no pārprastākajām grāmatām: «Pirmkārt, teksts ikvienā jaunā izdevumā ir bijis pakļauts daudziem labojumiem, papildinājumiem un svitrojumiem, tā ka patlaban pieejamais izdevums formas un satura ziņā ļoti atšķiras no oriģināla. Otrkārt, grāmata ir grūti tulkojama, daudzas nianšes zūd arī vislabākajos tulkojumos. Vienīgā iespēja patiesi uzzināt tās saturu ir lasīt vācu oriģinālizdevumu, kas diemžēl ļoti reti sastopams. Treškārt, «Sapņa interpretācija» ir pilna ar norādēm uz notikumiem un tikumiem, kas pazīstami laikabiedriem, bet mūsdienās bez komentāriem ir gandrīz nesaprotami.»⁹⁰ Arī Freids uzskata, ka viņa «sapņu bērns» [FF, 444; 1900. 23.III.] nepavisam netiek saprasts.⁹¹ Freids errojas, ka tā nav izraisījusi pietiekami plašu un spēcīgu rezonansi. Savā ziņā viņam ir taisnība: «Mana sapņu mācība, teica Freids, varētu būt nogalinājusi līdzšinējo psiholoģiju, bet tā to nemana un turpina mācīt.»⁹² Freida domas nepiepildās, jo psiholoģija acimredzot vienkārši nespēj domāt. Grāmatas «Sapņa interpretācija» iznāk-

⁸⁹ Artemidoros aus Daldis. *Symbolik der Träume*. Übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von F. S. Krauss. Wien, 1881. S. III. T. Gomperca recenziju sk.: *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*. 1881. Bd. 32. S. 501—513.

⁹⁰ Ellenberger H. *Op. cit.* S. 615—616.

⁹¹ Sal.: *Freuds Traumdeutung: Frühe Rezensionen*. Tübingen, 1986. Freida oneirokritikas problemātikai tiks veltīts atsevišķs darbs.

⁹² Wittels F. *Op. cit.* S. 114.

šana 1899. gada rudenī ir simboliski pieskaņota Čārlza Darvina 1859. gada grāmatas «Sugu izcelšanās» publikācijai, taču gaidītie panākumi izpaliek — Darvina grāmatas 1250 eksemplāri tiek izpirkti vienā dienā, bet Freida darbs sešos gados rod 351 pircēju. «Sapņa interpretācija» ir publicēta 1899. gadā, bet tajā uzrādīts 1900. gads. Tādējādi šis darbs kļūst par 20. gadsimta sākuma simbolisku izpausmi, kaut arī lielākoties to lasa pagājušā gadsimta garā. 1900. gadā tiek publicēts arī Edmunda Huserla darbs «Loģiskie pētījumi». Gandrīz vienlaikus parādās divi idejiskā un organizatoriskā ziņā nozīmīgākie 20. gadsimta darbi, kas aizsāk psihoanalīzi un fenomenoloģiju. Fenomenoloģijas pamatimpulss ir atgriešanās pie pašām lietām, veidojot filosofisku arheoloģiju⁹³. Arī Freids aicina atgriezties pie lietas un veido cilvēka arheoloģiju. Tas viss atgādina cita *archē* domātāja, proti, Platona spriedumus par pašu lietu — *auta ta pragmata* (P l a t. *Gorg.* 459b).

Savam darbam Freids dod nozīmīgi moto: «*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*» — «Piesaukšu pazemes dievus, ja nespēju augšējos locīt» (V e r g. *Aen.* VII, 312). Vergilija rindas kodolīgi izteic Freida centienus — «iekustināt dvēseles pazemi, lai parādītu to» [FBr, 389; 1927.301.]. Jūnons piesauc Aheronu, kad pārējie dievi nevēlas ļaut īstenoties viņas vēlmei. Tas atbilst arī Freida nostājai un noskaņojumam — pierādīt, ka «*psihiskā* realitāte ir īpaša eksistences forma, ko nedrīkst sajaukt ar *materiālo* eksistenci» [F 2/3, 583]. Taču Vergilija piesaukšanā ir ievīti arī privāti motīvi.⁹⁴ Beidzot ģimnāziju, Freidam ir jāinterpretē Vergilija «Eneīda».⁹⁵ Šo moto Freids ir izvēlējis jau dažus gadus agrāk [FF, 217; 1896.4.XII.], taču viņš to patapina no savulaik politiski aktuālās Ferdinanda Lasala 1859. gada brošūras «Itālijas karš un Prūsijas uzdevums» (*Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens*). Politiskā metaforika skan arī Freida darbā. Taču Vergilija darbā ir vēl viens svarīgs motīvs (V e r g. *Aen.* VI) — Enejs ir zaudējis tēvu un dodas uz pazemi, lai tiktos ar viņu.

Freids dod grāmatai daudznozīmīgu moto, taču tikpat daudznozīmīgs ir arī tās nosaukums. Tas tulkojams ne tikai kā «Sapņa interpretācija», bet arī kā «Sapņu tulkošana» vai «Sapņu skaidrošana» — un nereti tieši tā šo grāmatu arī uztver, ierindojot to starp gandrīz vienmēr populārajām lubeņēm, kurās uzskaitītas visdažādākās sapņojumu nozīmes. Taču Freids piedāvā analītisko interpretāciju — sava veida teksta rekonstrukciju, atsedzot teksta funkcionēšanas mehānismus. Manifestētais sapņa teksts (tas, ko atceras pēc sapņošanas), izmantojot tā saukto brīvo asociāciju metodi, kas patiesībā nepavisam nav «brīva», norāda uz apslēpto, latentu sapņojumu,

⁹³ *Husserliana*. Den Haag, 1959. Bd. 8. S. 29.

⁹⁴ Sk.: Starobinski J. *Acheronta movebo // Wunderblock. Eine Geschichte der modernen Seele*. Wien, 1989. S. 651—661. Latviski Vergilijš tiek citēts A. Ģiezēna tulkojumā.

⁹⁵ Freud S. «*Selbstdarstellung*...» S. 119.

t.i., deformēts, cenzēts, pārveidots teksts norāda uz oriģinālteksta rekonstrukcijas nepieciešamību. Bet tas nav nekāds tulkojums! Oriģinālteksts nepastāv kā kaut kāds gatavs teksts, tas tiek ģenerēts. Sapņi ir teksti, taču tas nenozīmē, ka tie jāietulko mistisku nozīmju un vēstījumu tekstos. Sapņu teksti norāda uz oriģinālteksta iespēju, kam psihes instances neļauj izpausties atklāti un apzināti. Šā teksta fragmenti var izpausties pārvērstās formās, tāpat kā tas, ko Freids nosaucis par normālo ikdienas dzīves patoloģiju (pārteikšanās, pārrakstīšanās, pārklaušanās u. tml.). Taču psihoanalīze nav psiholoģija vai psihopatoloģijas nozare, kaut arī «Sapņa interpretācijas» pirmajā izdevumā Freids vērsās pie mediķiem, psihopatoloģijas speciālistiem. Otrā izdevuma priekšvārdā Freids atzīst, ka mediķi un psihiatri daudz ko nav sapratuši un arī nevēlas saprast. Taču to sekmē arī Freida izklāsta valoda: viņš veido metapsiholoģiju, bet tās pamatošanai izmanto dabaszinātnisku argumentāciju. Freids iezīmē ceļu uz metapsiholoģiju — to, kas ir aiz psiholoģijas vai pēc tās, bet šo ceļu apraksta naturāli, psiholoģiski. Sapņu interpretētāju Freids nereti salīdzina ar paleogrāfu, tulkotāju, atšifrētāju, bet pašu procesu salīdzina ar arheoloģiskiem izrakumiem. Klasiskās zinātnes, tradicionāli dabaszinātniskās izpratnes aplokā šie metaforiskie izteikumi tikai maldina. Arī bezapziņa nav kaut kas tāds, kas pastāv naturāli, cilvēka psihes dziļākajos, zemākajos slāņos. Bezapziņa ir fikcija, kas palīdz izprast psihi kā psihi, neatvedinot tās struktūras un mehānismus uz materiālo vai spirituālo pasauli. Freids neatklāj bezapziņu, jo šis jēdziens ir jau sen zināms, — viņš tiecas parādīt tā jēgu, atmetot naturālo lokalizāciju.

Freida grāmata «Sapņa interpretācija» ir viņa koncepcijas stratēģiskais centrs, kas iezīmē turpmāko pētījumu virzienus un atziņas, kas laika gaitā tiek precizētas vai modificētas. Sapnis ir universāla un ierasta, varētu pat teikt, ikdienišķa pieredze, ja vien lielākoties nerastos naktīs. «Bet sapņu interpretācija,» uzsver Freids, «ir *via regia* dvēseles dzīves bezapziņas izziņā.» [F 2/3, 613] Izteikumam «karaliskais ceļš» ir vairākas nozīmes: tas ir labākais un vienkāršākais līdzeklis, kā uzzināt neapzinātās domas un vēlmes; tas ļauj itin viegli izklāstīt teorētiskos uzskatus par bezapziņu; tas ir visuzskatāmākais līdzeklis, lai pārliecinātu par neapzinātas psihes eksistenci. Turklāt sapnim ir vēl viena, reti kad ievērota nozīme, proti, tas norāda uz laimi⁹⁶, t.i., sapņa izpratne ļauj nodrošināt laimīgu dzīvi. Lai izskaidrotu sapņu būtību un nozīmi, Freids ir spiests revidēt pastāvošās psiholoģijas pamatpieņēmumus. Tādējādi viņš izveido psihoanalīzi, kurā ietilpst gan psiholoģija, gan psihopatoloģija, bet kura nav pielīdzināma nevienai no šīm disciplinām. Šī piebilde būtu lieka, ja nepastāvētu priekšstats, ka Freids pētījis patoloģiskus

⁹⁶ Anzieu D. *Freuds Selbstanalyse und die Entdeckung der Psychoanalyse*. München, 1990. Bd. 2. S. 426.

procesus un pēc tam izzinātās likumsakarības attiecinājis uz veselu cilvēku psihi. Jau 1895. gada 25. maijā Freids raksta Flisam: «Patiesi, apmierinoša neiropsihisko traucējumu izpratne nav iespējama, ja to nevar saistīt ar skaidriem pieņēmumiem par normāliem psihiskiem procesiem.» [FF, 130] Freida medicīniskā prakse iet roku rokā ar viņa filosofiskajām interesēm un piedāvā materiālu, ar kuru var atdzīvīnāt teorētiskās konstrukcijas. Medicīna iezīmē Freida mācības savdabību, tomēr psihoanalīzē tiek sarautas attiecības ar tradicionāli klasiskās zinātnes normām un principiem. Savulaik to ir fiksējis jau Stefans Cveigs: «Freids nāk no medicīnas ne vairāk kā Paskāls no matemātikas un Niče no senklasiskās filoloģijas. Nav šaubu, ka šī izcelsme piešķir viņa darbiem zināmu nokrāsu, taču tā nenosaka un neierobežo to vērtību.» [ZF, 20] Arī veselās un patoloģiskās psiheš nosšķiršana un pretstatīšana ir nevis universāla iezīme, bet gan noteikta laika patoloģijas izpausme.

Freids uzskata, ka psihi veido savstarpēji pretrunīgi, konfliktējoši spēki un ka šie spēki ir dažāda veida dziņas, kuru struktūras un komponenti aužas cauri visai dzīvei. Viņa uzmanības centrā ir psiholoģiskā determinācija un psiheš pašdeterminācija. Tas ir būtisks Freida koncepcijas aspekts, jo, viņaprāt, dvēseles darbībā nav nekādu nejaušību. Taču tas nenozīmē, ka Freids noliedz nejaušību pastāvēšanu, tieši otrādi — viņš uzsver: «Mēs labprāt aizmirstam, ka principā viss mūsu dzīvē ir nejaušība, jau sākot ar mūsu rašanos, kad spermatozoīds saplūst ar olšūnu.» [F 8, 210] Freids ne tikai atzīst šāda veida nejaušības, bet arī izvirza par psihoanalīzes mērķi vēl lielākas brīvības nodrošināšanu un brīvības nosacījumu izveidošanu. Taču ikviena psiheš norise vai akts, lai cik tie liktos nejauši, ir iekļauti kauzālu sakarību tiklojumā. Un psihoanalīze atsedz šīs sakarības un to savījumus, atveidnot atbilstošo notikumu uz cēloņiem, kas izraisījuši to. Nedaudz shematizējot, var teikt, ka akts veidojas it kā trijās stadijās: tā kristalizācijas sākotne iesniedzas agrīnā bērnībā un ir saistīta ar spēcīgu pārdzīvojumu, kura jēga vai nozīme netiek apzināta; otro stadiju iezīmē lineāri nesaistīta šī «fakta» aizmiršana vai izstumšana; trešā stadija ir psihiskā akta rašanās, rekonstruējot izstumto faktu. Freidu nepārsteidz rezultāti, kas gūti, vācot materiālu par to, ko viņš dēvē par ikdienas patoloģiju. Ierastā, «normālā patoloģija» sniedz neskaitāmus «nejaušību» piemērus, kas, kā atklājas analīzē, nemaz nav tik nejauši. Cilvēks pēkšņi aizmirst labi zināmu vārdu, noliek lietu tā, ka pats vairs nevar atrast, grib rakstīt vienu, bet uzraksta ko citu. Tas viss norāda, ka cilvēkā ir vēlmes un dziņas, kuras viņš neapzinās, nevēlas vai baidās apzināties, bet kuras tik un tā izpaužas. Taču ne jau jebkura pārteikšanās vai pārklausišanās norāda uz ikdienas patoloģiju, jo misēšanos var izraisīt arī neuzmanība, nogurums, atslābums. Bet Freidu interesē tās nejaušības, kurām nepieciešams izpausties, tādējādi demonstrējot psiheš sarežģītos deter-

minācijas tiklus. Šo materiālu viņš apkopo darbā, kuram dots pieticīgs un vienlaikus intriģējošs nosaukums — «Par ikdienas dzīves psihopatoloģiju».

Grāmatas manuskripts ir gatavs 1901. gada janvārī, un maijā Freids jau lasa korektūras. Teksts viņam ļoti nepatīk, un viņš domā, ka citiem tas patīks vēl mazāk [FF, 485; 1091.8.V.]. Pabeidzis kādu darbu, Freids parasti nav juties īpaši omulīgi, taču šī nepatika lielā mērā sakņojas viņa attiecībās ar sirdsdraugu, jo tās aizvien vairāk pasliktinās. Vēstulē Flīsam Freids atzīstas: «Ikdienas dzīve ir pilna sakariem ar Tevi — atklāti, kad Tu esi sniedzis materiālu, un aizklāti, kad to motīvs atvedināms uz Tevi.» [FF, 492; 1901. 7.VIII.] Flīsa nozīme ir vēl lielāka, nekā Freids vēlētos, taču viņš atklāti atzīst savu alošanos, minot vienu ikdienas patoloģijas piemēru. Reiz, abiem tiekoties, Freids pavēsta draugam, ka neirozi var izprast tikai tad, ja pieņem, ka cilvēks ir biseksuāla būtne. Flīss iebilst, ka tā ir viņa ideja, ko viņš paudis pirms vairākiem gadiem, tikai tad Freids neesot vēlējis to atzīt. Freids ir spiests atzīt Flīsa prioritāti, kaut arī viņam pagrūti atteikties no šīs idejas autorības, kura patiesībā nemaz nav tik oriģināla. Freids piemin šo starpgadījumu grāmatā «Par ikdienas dzīves psihopatoloģiju», taču notikums abiem draugiem, kas drīz vien pārstāj būt draugi, ir nepatīkams.

Freida izjūta, ka grāmata nepatīkšot lasītājiem, nepiepildās. Tā ir viena no visvairāk lasītajām Freida grāmatām. Jau viņa dzīves laikā tā piedzīvo vienpadsmit izdevumus un tiek pārtulkota divpadsmit valodās. Drīz vien Freids piedzīvo patīkamu pārsteigumu — 1909. gadā, dodoties uz priekšlasījumiem Amerikas Savienotajās Valstīs, viņš atklāj, ka kuģa stjuarts lasa tieši šo grāmatu. Šis darbs ir viegli lasāms, jo nav noslogots ar psihoanalīzes terminoloģiju un to atsvaidzina neskaitāmas anekdotes un intriģējošs kļūmju apraksts. Traktāts neievieš neko būtiski jaunu psihoanalītiskajā mācībā, taču uzskatāmi parāda, ka arī šķietamās nejaušības iekļaujas noteiktās likumsakarībās. Šīs likumsakarības nereti var gūt arī sociālpolitisku skanējumu. Kā piemēru Freids min Austroungārijas deputātu palātas prezidenta izteikumu sapulces atklāšanā. Prezidents paredz vētrainu sapulci, tāpēc, atklājot to, svinīgi pavēsta, ka sapulce tiek slēgta [F 4, 67]. Freida Amerikas brauciens nodrošina vēl vienu atklājumu: atklājot Amerikai psihoanalīzi, Freids to nosauc par mēri, un drīz vien viņam pašam un visai Eiropai atklājas jaunā mutācija — amerikanizētā analīze.

1897. gada 22. jūnija vēstulē Flīsam Freids raksta, ka sakrājis daudzus asprātīgus jokus, kas tiek iekļauti 1905. gada grāmatā «Asprātība un tās attiecības ar bezapziņu». Psihoanalīzē īpaša uzmanība tiek pievērsta šķietami mazsvarīgām un nenozīmīgām detaļām, tā ir sava veida nejaušību apoloģija.⁹⁷ Anekdotēm, jokiem, asprātībām ir svarīga nozīme arī psihoanalītiķu praksē.

⁹⁷ Sal.: Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, 1989.

Tā ka pēc trīsdesmito gadu piespiedu emigrācijas uz ASV rodas pat šaubas par psihoanalīzes iespējamību, jo jaunajā zemē ebreju joki lāgā netiek izprasti.⁹⁸ Šķietami bezjēdzīgie vai nenozīmīgie pārteikšanās, pārrakstīšanās, pārklaušanās gadījumi ļauj īstenoties neapzinātām vēlmēm, kuras tiek atvairītas vai izstumtas, un norāda uz attiecīgā cilvēka dvēseles dzīvi. Arī jokos un asprātībās parādās psihes apslēptais, aizšifrētais materiāls. Jokā var pateikt to, ko citādi cilvēks neatļaujas pateikt. Ar asprātību, kurai ir sava īpaša uzbūve un funkcionēšanas mehānisms, var atklāt to, ko dažādu iemeslu dēļ cilvēks kautrējas vai nevēlas teikt. Jokojot cilvēks arī atmasko sevi, jo netieši pauž to, par ko nav pieņemts runāt atklāti. Īpaši skaidri tas parādās saistībā ar cilvēka dzīves seksuālo aspektu.

Lasot «Sapņa interpretācijas» korektūras, Freids raksta: «Apbrīnojamā veidā darbs norisinās pašā apakšstāvā. Sapņu grāmatas pēctece varētu būt seksuālā teorija.» [FF, 416; 1899.11.X.] Drīz vien Freids konstatē: «No lielajām problēmām vēl nekas nav izšķīries. Viss viļņojas un rūgst, intelektuāla elle, slānis zem slāņa; vistumšākajā kodolā redzamas Lucifera un Amora aprīses.» [FF, 463; 1900.10.VII.] Dažus mēnešus iepriekš Freids vēsta: «Tiek vākts materiāls seksuālā teorijai un gaidīts, līdz savākto materiālu aizdedzinās kāda uzliesmojoša dzirksts.» [FF, 436; 1900.26.I.] Beidzot Freidam nepieciešamā dzirksts rodas, un 1905. gadā tiek publicēts darbs «Trīs apcerējumi par seksuālā teoriju». Taču Freida uzskati kristalizējas ļoti lēni. Vēl 1914. gadā apcerējumu trešā izdevuma priekšvārdā viņš raksta, ka darbā nav rodama aptveroša seksuālā teorija [F 5, 29]. Pirmais izdevums ir neliela 80 lappušu bieza brošūra, bet 1925. gada sestais izdevums aptver jau 120 lappuses.

Uzskati par seksualitāti kļūst par psihoanalīzes pārbaudes akmeni, taču tie nav sajaucami ar dabaszinātnisko seksualitātes skaidrojumu (R. fon Krafts—Ebings, I. Blohs, M. Hirsfelds u.c.).⁹⁹ Seksualitātes iekļaušana mīlestībā aizsākas 18. gadsimtā¹⁰⁰, taču Freids nenodarbojas ar seksualitātes kartogrāfiju. 1920. gadā jaunajā apcerējumu priekšvārdā Freids raksta: «Tie, kas no sava augstākā skatpunkta nicinoši nolūkojas uz psihoanalīzi, varētu atcerēties, cik ļoti tuva psihoanalīzes paplašinātā seksualitāte ir dievišķā Platona erosam.» [F 5, 32] Platons, kā zināms, Sokratam liek teikt, ka viņš nezina neko citu kā vien par erosu — *ūden allo epistasthai ē ta erōtika* (P l a t.

⁹⁸ Y e r u s h a l m i Y. H. *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*. Berlin, 1992. S. 145.

⁹⁹ Sk.: B é j i n A. *Crépuscule des psychanalystes, matin des sexologues // Sexualités occidentales*. Paris, 1982. P. 198—224. Freida uzskati par seksuālo un erotisko tiks aplūkoti atsevišķā rakstā.

¹⁰⁰ L u h m a n n N. *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/M., 1984. S. 53.

Symp. 177d). Līdzīgi varētu teikt arī Freids, kas uzsver: «Pirmkārt, seksuālais tiek nošķirts no pārāk ciešās saistības ar ģenitālījām un raksturots kā aptveroša ķermeņa funkcija, kas tiecas pēc patikas un tikai sekundāri parādās vairošanās kalpībā; otrkārt, pie seksuālajām tieksmēm tiek pieskaitītas visas tās maigās un draudzīgās tieksmes, kurām mūsu valodā tiek izmantots daudznozīmīgais vārds «mīlestība».»¹⁰¹ Piedēvēt Freidam panseksuālismu var tikai tas, kas nav iepazinis psihoanalīzi. 1906. gadā Freids piesaka savu jauno plānu «Cilvēku mīlestības dzīve». Gadu vēlāk viņš raksta: «Kad pilnīgi būšu pārvarējis savu libido (ierastajā nozīmē), ķeršos pie «Cilvēku mīlestības dzīves».» [FJ, 98; 1907.19.IX.] Taču šo nodomu Freids tā arī neīsteno.

5. ŠĶIETAMĀ SKAIDRĪBA

Kas ir psihoanalīze? Pirmajā brīdī jautājums šķiet ļoti vienkāršs. Taču parasti visvienkāršākie jautājumi ir paši grūtākie, un arī uz šo jautājumu tiek sniegtas visdažādākās atbildes. Vieni psihoanalīzi uzlūko kā netradicionālu, neklasisku psiholoģijas virzienu, kā «dziļu psiholoģiju» ar izteiktu psihoterapeitisku ievirzi, uzsverot tās empīrisko izcelsmi un psihoanalītiķu neveiksmīgos vispārinājumus. Turpretī citi uzskata, ka psihoanalīze ir teorija, kurā dominē interpretācija, un saista to ar visdažādākajiem filosofiem un teorētiķiem. Psihoanalīzes izveide un izplatīšanās ir noteikusi tās dažādos veidolus. Tādējādi zināmā mērā arī ir pamatoti pārspriedumi, kuru atšķirību amplitūda ir visai liela. Vieni uzskata, ka psihoanalīze vispār nav zinātne (F.Eizenko, E.Krēpelins, O.Bumke u.c.), otri uzskata, ka tā ir dabaszinātne (H.Hartmans, D.Rapaports u.c.). Trešie to uzskata par gara zinātņu psiholoģiju (V.Diltejs, E.Šprangers, E.Huserls, M.Merlo–Pontī u.c.), bet ceturtie — par sociālo zinātņu hermeneitiku (P.Rikērs, A.Lorencers u.c.), nerunājot nemaz par tiem, kas to uzskata par viltus zinātni vai ebrejiskā izdzimuma veidojumu. Zināmu pamatu šādiem pārspriedumiem (bez pēdējās grupas spriedumiem vai, pareizāk sakot, aizspriedumiem) dod arī pašu analītiķu darbi, kas nereti atgādina kārtainu pīrāgu: novērojumi mijas ar vispārinājumiem, filosofiskiem un teoloģiskiem secinājumiem, metafiziskām un natūrfilosofiskām spekulācijām. Var iebilst, ka teiktais attiecas uz psihoanalīzi kopumā vai ka psihoanalīze netiek aplūkota kā pašpietiekams veidojums. Bet kas tad ir Freida psihoanalīze? Visnotaļ pamatots ir uzskats, ka princīpā tā ir filosofija (V.Hemekers, A.Vuherers–Huldenfelds u.c.). Bet

¹⁰¹ Freud S. *Op. cit.* S. 67.

kā gan ir saistīti Freida pirmsanalītiskie darbi ar psihoanalīzi? Gerhards Fihtners ir spiests konstatēt: «Līdz pat šim laikam reti ir mēģinājumi interpretēt Freida dzīves darbu no viena vienota redzespunkta, saistīt zem viena vārda neiropsiholoģiskos un psihoanalītiskos darbus, kopīgi skatot pirmsanalītiskos un analītiskos rakstus.»¹⁰² Tomēr šāds skatpunksts pastāv, proti, dzīves māksla, un atbilde, t.i., tās īstenojums ir rodams Freida dzīvē un tekstos.

1902. gadā ap Freidu sāk pulcēties viņa mācības adepti un interesenti, bet 1908. gadā psihoanalīzes kustība gūst internacionālu vērienu (kongresi, žurnāli, apvienības u.tml.). 1910. gadā Freids publicē pirmo psihoanalītisko biogrāfiju «Leonardo da Vinči bērnības atmiņas» un pēc dažiem gadiem — jau dzīves laikā pārprasto darbu «Totēms un tabu». Taču psihoanalītiskā mācība vēl nav izveidota visā pilnībā, turklāt Freidu atstāj Alfreds Ādlers, Vilhelms Štēkels, Karls Gustavs Jungs un viņu piekritēji. Arī Freidam uzticīgo analītiķu apvienībā nav īstas vienprātības. 1914. gadā Freids publicē rakstu «Sakarā ar narcisma ieviešanu», kurā viņš modificē uzskatus par dziņām un izraisa toreizējos psihoanalītiķos neizpratni. Narcisma koncepts kļūst par psihoanalīzes pārveides priekšspēli. Taču šī pārveide nerod atspoguļojumu kādā vienā grāmatā, lai gan 1915. gadā Freids dara zināmu, ka strādā pie grāmatas «Ievads metapsiholoģijā», kas sastāv no divpadsmit apcerējumiem. Diemžēl no iepļānotā darba tiek publicēti tikai pieci raksti. Taču 1920. gadā Freids sagādā jaunu pārsteigumu — grāmatu «Viņpus patikas principa».

1923. gads Freidam ir smagu pārdzīvojumu gads. Februāri viņam tiek konstatēts vēzis, bet aprīlī izdarīta pirmā no trīsdesmit operācijām. Šajā gadā Freids zaudē savu mazdēlu Heincu Halberštatu — pirms trim gadiem mirušās meitas Sofijas dēlu. Taču Freids stoiski iztur likteņa triecienus un turpina strādāt. Top darbi «Es un Tas» (1923), «Kādas ilūzijas nākotne» (1927), «Īgnums kultūrā» (1929). 1932. gadā Freids daļēji revidē savus uzskatus un 1916. gada darbu «Ievadlekcijas psihoanalīzē» papildina ar imagināru lekciju kursu «Jaunas ievadlekcijas psihoanalīzē». Nākamajā gadā tiek publicēta brošūra «Kāpēc karš?», kas sasauca ar 1921. gada darbu «Masu psiholoģija un Es analīze» (1930. gadā Freids kopā ar Viljamu Bullitu saraksta grāmatu «Tomass Vudro Vilsons»). 1939. gadā tiek publicēts Freida šedevrs, pēdējais viņa dzīves darbs «Cilvēks Mozus un monoteistiskā reliģija». Jau šo darbu uzskaitījums varētu likt būt piesardzīgam, atbildot uz jautājumu «Kas ir psihoanalīze?».

Freida darbiem piemīt maldinoša skaidrība un vienkāršība. Stefans Cveigs raksta: «Viņa izteiksme, gluži tāpat kā domāšana, vienmēr tiecas tieši pēc ģeometriski precīzas noteiktības: tāpēc viņa skaidrības prasībai varēja

¹⁰² F i c h t n e r G. Unbekannte Arbeiten von Freud — Schätze im Keller // *Medizin-historisches Journal*. 1987. Bd. 22. S. 247.

kalpot tikai šķietami necila valoda, kas patiesībā ir ārkārtīgi pārpilna ar gaismu.» [ZF, 33] Freida tekstu skaidriba ir šķietama, nereti pat uzskata, ka viņa mācība vispār nav pārbaudāma un atspēkojama¹⁰³. Freids ir viens no noslēpumainākajiem 20. gadsimta domātājiem, kas slēpjas aiz «neuzkrītamības maskas» [ZF, 33]. Freida teksti patiešām ir vienkārši un skaidri, pārfrāzējot Merabu Mamardašvili, var teikt, ka «tajos nirsti kā caurspīdīgās dzilēs, bet tur kaut kādi tumši, necaurspīdīgi blāķi, kuriem tomēr ir izteiktas aprises»¹⁰⁴. Ienirstot šajās caurspīdīgajās dzilēs, ir nepieciešams strādāt pašam ar sevi.

Freids ir publicējis daudzus darbus, bet nekad nav veidojis vienotu un pilnīgi izvērstu psihoanalīzes izklāstu, turklāt arī paši darbi lielākoties ir tikai ievēstījumi, jo sākas ar «par», «sakarā ar», «ievads» u. tml. Iespējams, ka to nemaz nevar izdarīt, jo runa ir par kaut ko neizsakāmu. Nosaukums «psihoanalīze» pirmo reizi parādās 1896. gadā, aizstājot iepriekšējos apzīmējumus «psiholoģiskā», «psihiskā analīze», «hipnotiskā analīze», taču tā laika vēstulēs Freids nekādi neapliecina jaunās mācības dzimšanu. Freida tekstos ir rodamas dažādas psihoanalīzes noteiksmes: «dvēseles neapzināto procesu teorija» [F 13, 215], «pārnesumu atklājusī metode» [F 5, 281], «izstumšanas korektūra» [F 14, 285], dvēseles konfliktus risinošā metode [F 10, 126—136], «ilūziju sagraušanas metode» [F 8, III], «atmiņas caurumu aizpildīšanas interpretācijas māksla» [F 8, 5], «terapeitiska iejaukšanās, kas grib nevis kaut ko pierādīt, bet tikai pārmainīt» [F 7, 339] u. c.

Taču Freidam ir arī plašāka psihoanalīzes noteiksme [F 13, 211], kas palīdz izprast tās būtību. Psihoanalīze ietver sevi gan bezapziņas procesu teoriju, gan šo procesu izpēti metodi, gan arī to harmonizēšanas tehniku. Psihoanalīze ir cilvēka izturēšanās, t. i., apziņas dzīves struktūru un mehānismu atsegšana, darot iespējamu «lielāku un plašāku apziņu» vai nodrošinot apziņas pastāvēšanu. Tāpēc arī tiek ieviests tāds koncepts kā «bezapziņa», kas ļauj izvairīties no apziņas reducēšanas uz ne-apziņu (apziņa kā atspoguļošanās produkts, smadzeņu darbības funkcija u. tml.). bezapziņa ir apziņas analīzes un interpretācijas nosacījums, tehnisks konstrukts, nevis naturāli identificējams objekts. Psihoanalīzes galvenais objekts ir nevis bezapziņa, bet gan apziņa, dzīvē iekļauta apziņa, t. i., tā ir antropoloģija. Turklāt psihoanalīze nav arī kāda atsevišķa zinātnes disciplīna, tā ir transdisciplināra, un tas arī nosaka tās transponēšanos visdažādākajās jomās un disciplīnās. Tādējādi psihoanalītiskā antropoloģija izvēršas par sarežģītu fenomenu ar savām, turklāt dažādām likumsakarībām un īstenošanas mehānis-

¹⁰³ P o p p e r K. R. *Conjectures and Refutations*. New York, 1962. P. 37. Plašāk par šāda veida kolizijām sk.: G r ü n b a u m A. *The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*. Berkeley, 1984; I d e m. *Psychoanalyse in wissenschaftstheoretische Sicht*. Konstanz, 1987.

¹⁰⁴ М а м а р д а ш в и л и М. *Картезианские размышления*. Москва, 1993. С. 8.

miem un atkarībā no tradīcijas, psihoanalīzes politikas vai apstākļu sagādīšanās var gūt visdažādāko modifikāciju un noformējumu. Transdisciplinārisms izpaužas jau Freida centienos veidot psihoanalīzi kā metapsiholoģiju, t.i., «zināšanu» nozari, kas ir «aiz» vai «pēc» psiholoģijas. Termins «metapsiholoģija» norāda, ka teoriju nav iespējams izveidot vai, ja to veido, tā nemitīgi jāpārveido. Tas norāda, ka iespējama tikai metateorija, kas pašas psihoanalīzes ietvaros dažādu iemeslu dēļ nav izveidota. Zināmā mērā uz to norāda arī koncepts «bezapziņa», kuru Freids uzskata par būtisku psihoanalīzes kategoriju, taču pats no tās atsakās, lietojot (nevis aizstājot) jēdzienu «Tas».

Ar laiku Freids nonāk pie atziņas par psihe trīslīmeņu vai trīsslāņu uzbūvi (Es, Tas, Virs-Es), kas nav izskaidrojama lineārās kauzalitātes ietvaros un sasaucas ar Platona koncepciju¹⁰⁵. Tādējādi psihoanalīzē tiek pārveidots tradicionāli klasiskais priekšstats par apziņu kā viendabīgu, pilnīgi pārskatāmu un caurskatāmu fenomenu. Apziņu Freids aplūko kā simboliski daudzstāvīgu, daudzslāņainu veidojumu, kas ģenerē jēgveidojumus, kuros cilvēks var iesaistīties neapzināti. Līdz ar to veidojas paplašināta apziņas izpratne, kurā runa ir par dvēseles dzīves struktūrām, uz kurām nav attiecināmi naturalizētie «pirms» un «pēc». Taču jāpiebilst, ka Freida psihoanalīzē pastāv tendence saistīt šīs struktūras ar cilvēka vai cilvēces bērnību. Ja šādi arī iezīmējas naturalizācijas tendence, tad nepieciešams ņemt vērā, ka apziņas struktūras jau it kā pastāv un cilvēks var iziet caur tām vai saskarties ar tām dažādos savas dzīves laikos, t.i., tās ir nevis fakti, bet gan aktu formācijas. Tas nozīmē, ka šo struktūru eksistenci nosaka nevis kāds reiz bijis notikums, bet notikums, kas tikpat labi var izvērsties arī nākotnē. Apziņas struktūras neraksturo naturāli telplaiciskie parametri, t.i., nosacīti arhaiskās un mūsdienīgās struktūras var pastāvēt vienlaicīgi. Apziņa izvēršas sava veida utoposā, kas sajūgts ar telpu, kurā cilvēks dzīvo. Psihoanalīzē tiek uzsvērts, ka apziņas fakti veidojas saistībā ar ķermenisko dzimumatšķirību, t.i., apziņa ir saaugusi ar ķermeniski miesisko un ieaugusi cilvēka pasaulē. Šī sajūgtība nosaka, ka apziņa ir diskrēta, t.i., tā pastāv, pārejot no vienas struktūras uz otru vai būdama pāreja starp šīm struktūrām. Apziņa pastāv, ja norisinās darbs ar to.

Psihoanalīzē tiek uzskatīts, ka apziņas struktūrām piemīt valodiska iedaba, t.i., apziņa figurē kā valodiski strukturēts veidojums. Tādējādi psihoanalitiskajā kursā tiek paplašināta valoda, pareizāk — runa jeb valodas aktualizētie veidojumi. Turklāt tas norisinās dialoga formā. Sarunas laikā tiek izspēlēts mīts, kas ļauj pārvarēt garīgu satricinājumu, t.i., pārdzīvot to jēgsaturīgā valodā. Psihoanalīzes kursā tiek ieprogrammēta jēgsaturīga pārdzīvojuma iespējamība, ko ārpus šī kursa nav iespējams sasniegt. Līdz ar to

¹⁰⁵ Sk.: Steiner P. *Psyche bei Platon*. Göttingen, 1992. Freida uzskati Peteram Šteineram ir tikai fons Platona ideju rekonstrukcijai, tāpēc spriedumi par psihoanalīzi diemžēl ne vienmēr ir pamatoti.

pilnīgi nepamatoti ir pārspridumi par psihoanalīzes konceptu neatbilstību īstenībai — visa konstrukcija var būt nepatiesa, taču tā palīdz pārvarēt dzīves gudrības vai krīzi. Pamatojoties uz šo iezīmi, Klods Levī–Stross var secināt: «Sistēmas vērtība ir balstīta nevis uz dziedniecības kursiem, no kuriem atsevišķi indivīdi gūst reālu labumu, bet gan uz drošības izjūtu, ko grupai dod dziedniecības pamatmīts, populārā sistēma, saskaņā ar kuru un balstoties uz kuru tiek rekonstruēta pasaule.»¹⁰⁶ Taču psihoanalīze ne tikai sniedz «drošības izjūtu», tās mīts ir individuāls, proti, tas pastāv, ja to «pieņem» gan analītiķis, gan viņa pacients. Psihoanalītiskā antropoloģija ir pragmatiska, tā ir apstākļu radišana jaunas apziņas pieredzes iespējamībai vai pati šī pieredze, t.i., apzinātas paštapšanas nodrošināšana.

Psihoanalītiķis vienlaikus ir savas teorijas vai apsvērumu objekts un subjekts. Lai kļūtu par analītiķi, nepieciešams iziet analīzes kursu, un šāds kurss ir jāatkārto vai jāpastāv tā atkārtošanos iespējai autoanalīzes vai heteroanalīzes variantā. Taču terapeitiskais efekts tiek sasniegts it kā neatkarīgi no apsvērumiem vai metodes, pateicoties «analītiķa un analizējamā» subjektivitātes un valodas ģenerācijām. Tas nozīmē, ka jebkurš analītiķis ir jauna psihoanalīzes varianta veidotājs, pretējā gadījumā viņš pakļaujas institucionalizētajai psihoanalīzes politikai un tās mašīnērijas īstenotajai sterilizācijai.¹⁰⁷ Psihoanalīze ir ne tikai mācība, bet arī kustība ar tai raksturīgu politiku. Un nereti šī politika ir vērsta tieši pret Freida veidoto psihoanalīzi.

Tātad uz jautājumu «Kas ir psihoanalīze?» nav jāsteidzas ar galīgo atbildi. Arī Freids raksta: «Analīze ir kā sievietē, kura vēlas, lai to iekaro, taču viņa zina, ka tiks vērtēta zemū, ja nepretosies.» [ZF, 183; 1938.20.VII.] Freids necenšas arī publiski iztīrīt savu dzīvi: «Ar nodomu esmu vienmēr minējis paša personu tikai kā piemēru, nevis kā modeli.» [FP, 20; 1909. 10.V.] Psihoanalīzes izklāstā tiek izmantots apofātisms, kas ietērpts šķietamā pozitīvismā. Freids raksta: «Lasītājam, kurš pats vēl nav veicis nevienu analīzi, varu tikai dot padomu nevēlēties visu uzreiz, bet visam, kas seko, vēltīt bezpartejisku uzmanību un gaidīt turpmāko.» [F 7, 299] Kas tad ir Freida psihoanalīze? Vai taisnība Eriham Frommam, ka Freids «nāca kā cilvēces jaunais Mozus rādīt apsolīto zemi»¹⁰⁸? Drīzāk jau šī zeme aizvien ir jāatklāj no jauna. Laikam jau Francim Grilparceram ir lielāka taisnība: «Ja kāds ir atklājis jaunu zemi, tad atklājumu veido nevis atklātā zeme, bet gan atklātais ceļš.»¹⁰⁹ Ejot savu ceļu, Freids arī izveido psihoanalīzi, kas neizdzēšami apziņojusi mūsdienu: «Psihoanalīze ir, tā teikt, dzimusi līdz ar 20. gadsimtu.» [F 13, 405] Freida ceļš zināmā mērā ir arī mūsdienu ceļš.

¹⁰⁶ Lévi–Strauss C. *Op. cit.* P. 202.

¹⁰⁷ Sk.: Pohlen M., Bantz–Holzherr M. *Psychoanalyse — das Ende einer Deutungsmacht.* Reinbek, 1995.

¹⁰⁸ Fromm E. *Gesamtausgabe.* Stuttgart, 1981. Bd. 8. S. 206.

¹⁰⁹ Grillparzer F. *Sämtliche Werke.* Stuttgart, o.J. Bd. 14. S. 34.

FREIDA TOTĒMISMS

Es viss esmu totēms un tabu

Z. Freids

Grāmata «Totēms un tabu» ir viens no Freida pārprastākajiem darbiem. Šajā ziņā ar to varbūt var mēroties tikai viņa šedevrs «Cilvēks Mozus un monoteistiskā reliģija». Lai gan pārpratumi ir saistīti ar visu Freida darbību — pārpratumus un neizpratni izraisa jau viņa pirmais fundamentālais darbs «Sapņa interpretācija». Jirgens Hābermass pat uzskata, ka pati psihoanalīze ir «scientisks pašpārpratums»¹, kaut gan tādejādi drīzāk pats demonstrē pārprašanu. Pārprašana acīmredzot ir Freida liktenis, ja psihoanalīzi izprot kā tradicionāli klasisku zinātņi ar izteiktu terapeitisko orientāciju. Freida psihoanalīze ir izaicinājums ierastajiem priekšstatiem par izziņu, zinātņi un cilvēka būtību. Tas ir izaicinājums, kas nav nedz pieņemts, nedz arī noraidīts. Psihoanalīze līdzinās Trojas zirgam, kas atrodas starp zinātņem par cilvēku un modina tās no antropoloģiskā miega.² Tas attiecas arī uz darbu «Totēms un tabu», kas «pieder pie tām grāmatām, kurām jāklūst vecām, lai tiktu atzītas to radikālītātē»³. Taču noilgums nav vienīgais garants un būtiskais nosacījums, lai atzītu kādu grāmatu tās radikālītātē...

Noilgums gan ļauj palūkoties uz darbu citādāk un rekonstruēt to, par ko ir runa tekstā, jo teksts ir tikai teiktā rekonstrukcijas materiāls. Tas,

¹ Habermas J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M., 1968. S. 262. Par J. Habermasa aļošanas sk.: Grünbaum A. *Psychoanalyse im wissenschaftstheoretischer Sicht*. Konstanz, 1987.

² Lagrange J. Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault // *Psychanalyse à l'université*. 1987. T. 12. Nr. 45. P. 105.

³ Erdheim M. Einleitung. Zur Lektüre von Freuds «Totem und Tabu» // Freud S. *Totem und Tabu*. Frankfurt/M., 1990. S. 17.

protams, neattiecas uz visiem tekstiem, taču «Totēms un tabu» ir tieši šāds teksts. Tā ir grāmata, kas paredzēta darbam ar tekstu un sevi pašu. Bez šī darba Freida grāmatai ierādāma tikai godpilna vieta ideju kapsētā. Nestrādājot ar sevi, nav izprotama ne tikai šī grāmata, bet arī sevis paša citādība. Tas savukārt paredz sevis paša novietošanu nedzimušo kapsētā. Freida «Totēms un tabu» iniciē paštapšanu, aicina doties riskantā ceļojumā, kura atklājums... Jā, bet atklājums ir tikai beigās, kaut arī atjēdzams jau sākumā. Freida teksts paredz citu lasīšanas stratēģiju. Tradicionāli tekstu uztver kā informāciju vai domu pierakstu, kur lasīšanas akts ir nebūtisks vai tiek reducēts. Taču Freida teksts ir paredzēts tieši lasīšanai, ne velti viņš to sauc arī «*just so story*» [F 13, 126; sal.: FrJo 373; 1920.8.III.]. Un šim stāstam, šai vēsturei ir sarežģīta struktūra, kurā būtiska loma ir arī vēsturiskajam kontekstam.

1. VĒSTURISKĀ RECEPCIJA

1.1. POZITĪVISTISKĀ RECEPCIJA

Pozitivistiskajā recepcijā var izšķirt divus aspektus, kas, protams, ir nosacīti, t.i., psihoanalītisko un etnoloģisko recepciju. Psihoanalītiskā recepcija fiksē psihoanalīzes diverģenci etnoloģijā vai psihoanalīzes un etnoloģijas konverģenci. Freida hagiogrāfs Ernsts Džonss uzskata, ka psihoanalīzes pamatlicēja mērķis esot bijis «pārbaudīt, cik tālu viņa tiešās analītiskās prakses drošie fakti varētu izgaismot cilvēces agrīnās vēstures problēmas»⁴. Šī pozīcija ir visnotaļ skaidra — Freids centies ekstrapolēt psihoanalīzes atziņas uz jomu, kas līdz tam nav bijusi tās domēne. Veiksmes gadījumā, un sākotnēji analītiķi tā arī uzskata, ne tikai paplašinās psihoanalītiski pētāmais materiāls, bet arī nostiprinās psihoanalīzes zinātniskais statuss. Slēpti šajā recepcijas veidā izpaužas psihoanalīzes imperiālās tendences, kuras pagrūti savienot ar paša Freida nostāju. Šis recepcijas veids disonē arī ar Freida atziņu, ka pēc gara apkārtceļa viņš beidzot pievērsies problēmām, kuras interesējušas jau pašā sākumā, proti, kultūras problēmām. Ja to neņem vērā, Freida «kulturoloģisko» darbus var uztvert kā psihoanalītiķa apcerējumus par kultūru un psihoanalīzes konceptu vai hipotēžu pārbaudi. Tādējādi visai viegli izdodas pierādīt Freida neveiksmīgos vispārinājumus, un kliniski orientētie analītiķi vairs nemaz neizmanto šādu «psihoanalīzes pārbaudi», tādējādi reducējot psihoanalīzi uz medicīnisku disciplīnu.

⁴ Jones E. *Das Leben und Werk von S. Freud*. München, 1984. Bd. 2. S. 414.

Taču «Totēmu un tabu» var uztvert arī kā etnoloģisku izstrādi. Savu laik uz to ir vedinājusi pat darba publicēšana — 1912. un 1913. gadā rakstu sērijas veidā tas parādās žurnālā «*Imago*». Šo recepciju nodrošina arī rakstu sērijas nosaukums «Dažas sakritības mežoņu un neirotiķu dvēseles dzīvē», kas atbilst laika garam un balstās uz etnologu autoritāti. Eiropas kultūra šķiet esam savas varenības pilnziedā, proti, tā ir visaugstāk attīstītā kultūra, kas izstrādā un spēj praktiski pierādīt evolucionisma teoriju. Un Freids tiešām arī raksta par «sencilvēkiem», «visatpalikušākajiem, visnabadzīgākajiem mežoņiem» [F 9, 6], t.i., par cilvēkiem, «par kuriem domājam, ka tie vēl atrodas ļoti tuvu primitīvajiem, daudz tuvāk nekā mēs, un tāpēc viņos saskatām aizvēsturisko cilvēku tiešos pēctečus un pārstāvjus» [F 9, 5]. Šajā ziņā Freids nav oriģināls, viņš izmanto sava laika zinātnes retoriku un mitoloģisko valodu. Turklāt šādi nenovēršami izpaužas eiropocentrisms, t.i., citu citādības neatzišana un Vakarzemes kultūras pārākuma uzsvēšana. Tāpēc arī Freida darbu var uztvert kā atziņas par cilvēku sabiedrības un vēstures sākotni. Šādu uzskatu aizstāv un popularizē arī paši psihoanalītiķi.⁵ 1928. gadā Geza Roheims pat dodas ekspedīcijā uz Austrāliju un Klusā okeāna salām, lai pārbaudītu psihoanalīzes atziņas. Ekspedīciju finansē Mari Bonaparte⁶, kurai Freids raksta: «Roheims deg iekārē «analizēt» savus pirmatnējos. Domāju, ka svarīgākie un nozīmīgākie būtu novērojumi par seksuālo brīvību un bērnu latences periodu, novērojumi par Oidipa kompleksa pazīmēm un iespējamo primitīvo sieviešu virietības kompleksu. Vienojāmieš, ka programma beigu beigās atbildīs iespējam.»⁷ Acimredzot arī Freids neizslēdz sava darba etnoloģisku recepciju.

«Totēms un tabu» satur svarīgus «etnoloģiskos» impulsus (piemēram, B.Maļinovska, M.Midas, K.Levī—Strosa u.c. izstrādnes) un sekmē etnopsihoanalīzes veidošanos. Taču Freida atziņas tiek koriģētas. Īpaši nozīmīgs kļūst 1920. gadā publicētais Alfreda Krēbera raksts «Totēms un tabu: etnoloģiskā psihoanalīze», kas tiek uztverts kā vērtīgāks pret psihoanalīzi.⁸ Šo kritiku uztver īpaši nopietni tāpēc, ka Krēbers ir gan etnologs, gan analītiķis. Krēbers kritizē Freida uzskatus par totēmismu un tos secinājumus, kas patapināti no etnoloģiskās literatūras. Krēbers noraida arī «mežoņu» un civi-

⁵ Reik T. *Probleme der Religionspsychologie*. Leipzig, 1919; Winterstein A. *Der Ursprung der Tragödie*. Wien, 1925; Federn P. Märchen—Mythos—Urgeschichte // Federn P., Meng H. (Hg.) *Das Psychoanalytische Volksbuch*. Stuttgart, 1926. S. 699—517 (tas saglabājas arī 3., papl. un pārstr. 1939. gada izdevumā).

⁶ Bertin C. *Die letzte Bonaparte*. Freiburg i.Br., 1989. S. 310 ff.

⁷ Jones E. *Op. cit.* Bd. 3. S. 168—169.

⁸ Kroeber A. L. Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis // *American Anthropologist*. 1920. Vol. XXII. P. 48—55. Pēc 19 gadiem Krēbers publicē vēl vienu rakstu, kurā mikstina secinājumus: Totem and Taboo in Retrospect // *American Journal of Sociology*. 1939. Vol. XLV. P. 446—451.

lizēto neirotiķu pozitīvistisko salīdzināšanu. Tomēr viņš atzīst Freida grāmatas nozīmību, kas parasti tiek piemirsts.⁹ Turpmākā etnoloģiskā kritika balstās uz Krēbera atziņām, taču tai ir kļūma konsekvence, kura gan nav saistīta nedz ar psihoanalīzi, nedz ar etnoloģiju, proti, šī konsekvence nosaka etnologu izvairīšanos no psihoanalīzes un psihoanalītiķu izvairīšanos no etnoloģijas. Ne vieniem, ne otriem tas nav nācis par labu, taču skaidrs ir arī tas, ka mūsdienās «Totēmu un tabu» nevar uzskatīt par etnoloģisku izstrādi.

Freids savu darbu jau rakstīšanas laikā vērtē dažādi: pacēlums mijas ar rezignāciju. Taču viņš ir pārliecināts: «Kopš sapņa interpretācijas neko neesmu rakstījis ar līdzīgu pārliecību, tāpēc varu nojaust darba likteni.» [FFe 1/2, 216; 1913.8.V.] Freids uzskata, ka darbs izraisīs «sašutuma vētru» [FFe 1/2, 219; 1913.13.V.]. Šādu vētru varētu gaidīt no klerikāļiem, jo īpaši no Vīnes etnologa un baznīctēva Vilhelma Šmita, kura dzīves darbs ir divpadsmitstājuma izdevums «Dieva idejas izcelsme».¹⁰ Tas parādās atklātībā 1912. gadā līdz ar «Totēma un tabu» pirmajām daļām. Izmantojot etnoloģisko materiālu, Šmits cenšas pierādīt, ka sākotnēji bijis «pirmmonoteisms», kas saīris politeismā, bet vēlāk atkal izveidojies monoteisms. Šo vētru varētu izraisīt Freida grāmatas ceturtā nodaļa «Totēmisma infantilā atgriešanās», kurā tiek aplūkota pirmtēva nogalināšana un totēmiskā maltīte saistībā ar kultūras rašanos. Taču Šmita darbā Freida vārds netiek minēts, arī Freids nemin Šmita vārdu. Konfrontācija rodas vēlāk.

1934. gada 30. septembrī Freids raksta Arnoldam Cveigam: «Mēs dzīvojam stingras katoliskās ticības gaisotnē. Stāsta, ka mūsu zemes politiku taisot tēvs Šmits, kas dzīvo Santgabrielā pie Mēdlingas, viņš ir pāvesta uzticības vīrs un, par nelaimi, etnologs un reliģijas pētnieks, kurš savās grāmatās neslēpj savu riebumu pret analīzi un jo īpaši pret manu totēma teoriju.» [FZ, 102] Freida reakcija, maigi izsakoties, ir nedaudz pārspīlēta. Pārprašanu sekmē viņa nostāja un izvēlētā taktika. 1930. gadā Šmits publicē salīdzinošās reliģijas vēstures rokasgrāmatu (*Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte zum Gebrauch für Vorlesungen an Universitäten, Seminaren usw. und zum Selbststudium*), kurā vērsas pret «Totēmu un tabu». Taču kritika ir tikai Krēbera atziņu atkārtējums un nepārkāpj pieņemtās zinātniskās diskusijas robežas. Citādāks ir Šmita 1928. gada novembra referāts «Freida psihoanalīzes Oidipa komplekss un boļševisma laulību veidošana». Referāts ir Freida etnoloģiska kritika Krēbera garā, līdz Šmits nokļūst līdz tēzei, ka kristīgā komūnija esot pirmtēva nogalināšanas

⁹ Sal.: *Man and his Cultur: Psychoanalytic Anthropology after «Totem and Taboo»*. New York, 1969; Wallace E. R. *Freud and Anthropology*. New York, 1983.

¹⁰ Schmidt W. *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster, 1912. Divpadsmitais sējums publicēts 1955. gadā jau pēc V.Šmita (1868—1954) nāves.

un inkorporēšanas atkārtojums. Šmitam tas šķiet «intelektuāli un emocionāli neizturami», «negatības kulminācija».¹¹ Taču Šmits nevērsās pret psihoanalīzi kā ebrejisku zinātņi, un arī antisemitisms viņam ir svešs. Šmita kritika ir etnoloģiska, tā ir no kristieša pozīcijām veikta pozitīvistiska kritika.

1.2. ROMANTISKĀ RECEPCIJA

Divdesmitajos gados «Totēma un tabu» pozitīvistisko uztveri nomaina romantiskā recepcija, ko veicina pirmā pasaules kara izraisītais sabrukums un atdzimstošais nacionālisms. Tomass Manns Freida grāmatu uzskata par «lielisku apcerējumu»¹², kas tālu pārsniedz medicīnas jomu un liek domāt «ne tikai par reliģiskā sākotnēji dvēseliski šausmo izcelsmi»¹³. 1929. gadā, strādādams pie romāna «Jāzeps un viņa brāļi», Manns nolasa referātu «Freida stāvoklis mūsdienu gara vēsturē», kas kalpo draudzības nodibināšanai ar psihoanalīzes ciltstēvu. Manns viennozīmīgi piepulcē Freidu vācu romantisma tradīcijai, jo viņš paužot «lielo atgriešanos naksnīgajā, svēti sākotnējā, dzīvīgi pirmsapzinātajā, mitiski vēsturiski romantiskajā mātes klēpi»¹⁴. Manns uzsver ne tikai romantisko, bet arī mitoloģisko aspektu — „dzīve mītā, dzīve kā vēsturiskās dzīves formas iesvētoša atkārtošana»¹⁵. Freids gan apzinās, ka referāts vairāk veltīts romantismam, taču jūtas pagodināts, lai arī ironiski piezīmē: «Tomēr, ja Manns ko saka, tur nav ne ko pielikt, ne ko atņemt.» [FAS, 199; 1929.28.VII.] Ja piekrit Freida konstatācijai, nepieciešami daži paskaidrojumi par šo romantisko recepciju.

Šajā recepcijā atbalsojas Vakarzemes kultūras ideja par dabisko un dabīgo cilvēku — pirmatnējais cilvēks tiek uztverts kā sākotnējais cilvēks bez civilizācijas noteiktajām aizturēm. Tas sabalsojas ar Freida atziņu: «Taču neirotiķim pirmām kārtām ir aizture darbībā, doma viņam ir pilnīgs darbības aizvietojušs. Primitīvais cilvēks nepazīst aiztures, doma nekavējošs pārvēršas darbībā, darbība viņam ir, tā teikt, domas aizvietojušs, un tāpēc es uzskatu, <...> ka iesākumā bija rīcība» [F 9, 194]. Kultūra tiek saistīta ar aizturi, neiroti un dekadenci, sabrukumu, bet «dabas cilvēka» sākotnīgumā saskatīta brīvība un cerēts gūt jaunus dzīves veidošanas impulsus. Laika

¹¹ Schmidt W. Der Ödipus-Komplex der Freudschen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus // *Nationalwirtschaft*. 1929. Nr. 2. S. 411.

¹² Mann T. *Freud und die Psychoanalyse*. Frankfurt/M., 1991. S. 27.

¹³ *Ibid.* S. 34.

¹⁴ *Ibid.* S. 35. Referāta pirmpublicācija: Mann T. Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte // *Die psychoanalytische Bewegung*. 1929. Bd. 1. Heft 1. S. 3—32.

¹⁵ *Ibid.* S. 85.

garu izteic Osvalda Špenglera sacerējums «Vakarzemes noriets» un daudzie pārspridumi par nacionālo atdzimšanu. Civilizācija radot izdzimšanu, tāpēc nepieciešama atgriešanās pie dabiskās sākotnes. Veidojas sākotnes mitoloģizācija un pirmlaika heroizēšana. Pavisam negaidīti tas savijas ar Freida diverso izturēšanos.

1921. gada darbā «Masu psiholoģija un Es analīze», atsaucoties uz Gustavu Lebonu, Freids garāmejot piemin «rases dvēseles» konceptu. Arī Freids atzīst, ka pastāv «masas psihe», «ka visa pamatā mēs liekam pieņemumu par masas psihi, kurā dvēseliskie procesi norisinās tāpat kā indivīda dvēseles dzīvē» [F 9, 189]. Freids atzīst arī iemantoto īpašību pārmantošanu. 1912. gada 6. augustā viņš raksta Šāndoram Ferenci: «Patlaban man ir tik skaidrs kā reti kad agrāk, kādas psihiskās priekšrocības nozīmē piedzimt kā ebrejam un būt pasargātam bērnībā no atavistiskās bezjēdzības.» [FFe 1/2, 118] Bet Karlam Abrahamam viņš 1908. gada 3. maijā raksta: «Esiet tolerants un neaizmirstiet, ka Jums vieglāk sekot manām domām nekā Jungam, jo, pirmkārt, esat pilnīgi neatkarīgs un, otrkārt, pateicoties rasiskajai radniecībai, stāvat tuvāk manai intelektuālajai konstitūcijai, turpretim viņš kā kristietis un mācītāja dēls rod ceļu pie manis, tikai pārvarot milzīgu iekšēju pretošanos.» [FA, 47] Freids gan atzīst, ka šādi izteicieni (piemēram, «asins un nervu mantojums» [FZ, 51—52; 1932.4.V.] ir kļūmīgi un kļūdaini, taču tas netraucē tos izmantot, iekļaujoties rasisma diskursa retorikā.

Noraidot antisemitismu, Freids pieļauj ne mazāk bīstamu cionismu, kas būtībā ir tikai viena no rasisma «otrās puses» izpausmēm. Turklāt cionismam var atrast pat «pirmvēsturisku» pamatojumu. Jau Mozus ir sludinājis: «Taču ne ar jums vien es slēdzu šo derību un šo savienību, bet tiklab ar jums, kas šodien šeit kopā ar mums stāvat tā Kunga, mūsu Dieva, priekšā, kā arī ar tiem, kas šodien šeit ar mums kopā nestāv.» (5. Moz. 29, 15) Tā ir derība uz mūžīgiem laikiem. Tomēr rasisma diskurss ietver vēl vienu aspektu, kas parādās Freida tekstos. Šā diskursa ietvaros «primitīvie» ir ebreji, jo īpaši Austrumeiropas ebreji, pie kuriem principā pieder arī Freids.¹⁶ Tātad arī Freids ir šo «primitīvo» pārstāvis, kam Rietumu kultūras ietvaros jānodrošina sava identitāte? Uz šādu receptiju var vedināt Freida 1930. gada priekšvārds «Totēma un tabu» izdevumam ivritā. Tomēr iespējams, ka tas ir *just so story*. Iespējams, ka taisnība ir Radjardam Kiplingam, kurš bērniem saraksta grāmatiņu par evolūciju «*Just so story*», proti, Austrumiem netikties ar Rietumiem. Tomēr gadsimtu mijā Austroungārijā un it īpaši Vīnē uzskatāmi parādās šādas tikšanās iespējāmība.

Līdz ar «asins un zemes», «atgriešanās pie dabiskās sākotnes» ideoloģijas izsīkšanu izzūd arī «Totēma un tabu» romantiskā receptija. Freida grāmata

¹⁶ Plašāk sk.: Gilman S. L. *Freud, Race, and Gender*. Princeton, 1993.

pārvēršas par ne īpaši veiksmīgu darbu, kas satur tikai eventuālus citātus, ar kuriem recipients varētu stiprināt atziņas par narcismu, ambivalenci un vainas izjūtas kultūrvēsturisko nozīmi. «Totēms un tabu» tiek uztverts skeptiski, bet kliniski orientētie analitiķi no tā novēršas vai arī, ar atrunām, atzīst tikai ceturto nodaļu «Totēmsisma infantilā atgriešanās». Vai tiešām šis darbs, ko Freids salīdzina ar «Sapņa interpretāciju», ir novecojis? Varbūt arī pats Freids ir no tā atteicies? Nē, Freids neatsakās, turklāt etnoloģisks aranžējums saglabājas arī citos darbos. 1917. gadā Freids uzraksta darbu «Virginitātes tabu», ko var uzskatīt par papildinājumu «Totēma un tabu» otrajai nodaļai. Etnoloģiski historiogrāfiskas aprises ir arī darbam «Cilvēks Mozus un monoteistiskā reliģija». Par etnoloģisku var uzskatīt jau 1905. gada Freida darbu «Asprātība un tās attiecības ar bezapziņu», kas publicēts gandrīz vienlaicīgi ar Martina Būbera darbu par hasidismu («*Rabbi Nachman von Bratzlaw*», 1906). Abi darbi ir par savādo vai citādo, abi manifestē «ebreju vēstures» iekļaušanu zinātnes diskursā¹⁷, vienlaikus norādot uz «etnoloģijas» un «psihiatrijas» ciešo saistību. Abu zinātņu uzmanības lokā ir izturēšanās, kas atšķiras no «ierastās», proti, etnoloģija ir sava veida «mežoņu» psihiatrija, bet psihiatrija — «ārprātīgo» etnoloģija.¹⁸ Freids iekļaujas sava laika zinātnes neapzinātajā stratēģijā, un tāpēc «Totēms un tabu» nebūt nav jālasa kā etnoloģiska vai psihiatriskā izstrāde.

Bet kas tad ir šis darbs? Kāda ir tā nozīme? Šie jautājumi ir būtiski, jo savas idejas Freids šķietami jau ir izvērsis vai vismaz iezīmējis. Vai «Totēms un tabu» ir izstrādāto konceptu attiecināšana uz jaunu jomu? Varbūt tas ir darbs, kuru Freids būtu varējis arī nerakstīt? Līdz «Totēma un tabu» uzrakstīšanai Freids jau ir publicējis vairākus fundamentālus darbus, kurus viena psihoanalītiķu daļa tikai arī atzīst par «īsto» psihoanalīzi, proti, «Sapņa interpretācija» (1899), «Par ikdienas dzīves psihopatoloģiju» (1901), «Trīs apcerējumi par seksuālā teoriju» (1905), «Asprātība un tās attiecības ar bezapziņu» (1905), «Apmātība un sapņi V. Jensa darbā *Gradiva*» (1907), «Leonardo da Vinči bērnības atmiņas» (1910). Sabiedrības un kultūras kritikas jomā ir publicēti gan raksti «Uzmācīgās darbības un reliģiskie vingrinājumi» (1907), «*Kulturālā seksuālā morāle un mūsdienu nervozitāte*» (1908), gan iezīmēti galvenie koncepti: bērnu agrinā seksualitāte, Oidipa komplekss, dziņu liktenis kā introjicēts sabiedriskais liktenis u. tml. Arī psihoanalītiskās tehnikas jomā galvenie koncepti — pārnese (1905), pretošanās (1910), pretpārnese (1910) — ir formulēti un izvērsti slavenajos «gadījumu» rakstos: «Kādas histērijas analīzes fragments» (1905), «Piezi-

¹⁷ Sk.: Gilman S. L. *Rasse, Sexualität und Seuche*. Reinbek, 1992 (it īpaši nodaļu «Das jüdische Witzbuch»).

¹⁸ Sk.: Erdheim M. *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur*. Frankfurt/M., 1994. S. 17 ff.

mes par uzmācības neirozes gadījumu» (1909) un «Psihoanalitiskas piezīmes par autobiogrāfiski aprakstītu paranojas gadījumu» (1910). 1910. gadā aizsākas arī psihoanalīzes institucionalizācija, tās «uzvaras gājiens» un evaņģelizācija. Kāds tad ir Freida nolūks, rakstot darbu «Totēms un tabu»? Kāds ir tā rašanās vēsturiskais konteksts, kas nereti ievijies arī pašā tekstā.

2. VĒSTURISKAIS KONTEKSTS

«Totēma un tabu» četrus apcerējumu rašanos var rekonstruēt pietiekami detalizēti. Jau 1907. gada 2. martā Vīnes psihoanalītiķu apvienībā Freids nolasa referātu «Uzmācīgās darbības un reliģiskie vingrinājumi», kas tiek publicēts jaunā izdevuma «*Zeitschrift für Religionspsychologie*» pirmajā numurā. 1910. gada 1. janvārī Freids raksta Ferenci: «Labprāt Jums uzticu atziņu, kas man radās tieši gadu mijā: reliģiju pēdējais pamats ir cilvēka infantīlā bezpalīdzība.» [FFe 1/1, 190] Bet 1911. gada 9. augustā Freids vērsās pie Ernsta Džonsa: «Esmu pievērsies kaut kam tādām, kas mani nodarbinājis (*occupy*) jau gadiem ilgi, t.i., reliģisku ticību un rituālu psiholoģijai. Es zinu, ka manu darbu secība neveido taisnu ceļu, tas ir neapzinātu sakarību ceļš.» [FrJo, 113] Pēc divām dienām vēstulē Ferenci Freids atzīstas: «Es viss esmu totēms un tabu.» [FFe 1/1, 407; 1911.11.VIII.] Freidam šis darbs ir ārkārtīgi nozīmīgs. Bet kas tad viņu ir nodarbinājis un okupējis? Vai tiešām tikai reliģijas psiholoģija? Kas ir viņa neapzinātās sakarības? Konteksta atsegšana pieļauj vairākus receptijas variantus.

2.1. SOCIĀLAIS KONTEKSTS

Freida Vinē ieskanas mūsdienu politikas toņi, kas izvērsas par visaptverošu mākslas darbu, kurā liberālais kosmopolitisms mijas ar nacionālistiski noskaņotām masu kustībām. Liberālisms konfrontē ar Austroungārijas barokālo katolicismu un uzvar to — jau 1866. gadā pāvesta Pija IX sekretārs atzīst: «*Casca il mondo!*»¹⁹ Vai tiešām pasaule iet bojā? 20. gadsimtā katolicisms atdzimst, atdzimst arī kā politiskais katolicisms, kura Austroungārijas ievērojamākais pārstāvis ir Karls Ligers ar bēdīgi slaveno teicienu «*Wer a Judi is, dōs bestimm' i*» — «Es nosaku to, kas ir ebrejs». Taču

¹⁹ Schorske C. *Wien. Geist und Gesellschaft im Fien de sieclé*. Frankfurt/M., 1982. S. 133 ff.

katolicisms atdzimst arī kā konfesionāla ticība, kas aptver plašas masas. Katolicisms un esoteriskās mācības (it īpaši Austrumu mācības) kļūst atrak-tīvas. 1914. gadā, piemēram, par katoli konvertejas ievērojamais literatūr-kritiķis un «Jaunās Viņes» lideris Hermans Bārs. 1912. gadā, inventarizējot savu laiku, viņš raksta: «Reliģija ir tās vajadzības izpausme, kurā cilvēks vairs neapzinās nevienu padomu un kurā tomēr brīnumainā kārtā tiek iekšēji palīdzēts; tas, ko viņš atrod, ir reliģija.»²⁰ Simptomātiska liecība par valdošo noskaņojumu ir Migela de Unamuno 1913. gadā publicētā grāmata «Par dzīves traģisko izjūtu cilvēkos un tautās» (*Del sentimiento trágico de la vida*). Bārs atzīmē iepriekšējo paaudžu vienaldzību pret reliģiju, kas sekmējusi garīgā klimata paaugstināšanos. Reliģija kļūst par patvērumu no aukstuma, un to atrod ne tikai Bārs. Turklāt patvēruma meklēšana iezīmējas jau daudz agrāk.

Freida skolasbiedrs Zigfrīds Lipiners jau 1878. gadā uzstājas ar referātu «Par reliģiskās idejas atjaunināšanas elementiem tagadnē» (*Über die Elemente einer Erneuerung religiöser Ideen in der Gegenwart*), kas Freidam liek izturēties kritiski pret «Vācu studentu lasīšanas biedrību» un tās idejām. Dažus gadus vēlāk viņš raksta: «Vācu studentu biedrībā notika diskusija par filosofijas attieksmi pret dabaszinātnēm. Es, zaļš jauneklis, materiālistiskās mācības pārpilns, izlēcu, lai pārstāvētu ārkārtīgi vienpusīgu viedokli. Tad piecēlās pārāks vecākais kolēģis, kas kopš tā laika pierādījis, ka spēj vadīt cilvēkus un organizēt masas un kuram starp citu ir vārds no zvēru valstības, un kārtīgi mūs nosunīja; arī viņš savā jaunībā esot ganījis cūkas, bet tad nožēlas pilns atgriezies tēva mājās. *Es pielēcu* (kā sapnī), kļuva *ļoti rupjš* un atbildēju — kopš zinu, ka viņš ganījis cūkas, vairs nebrīnos par viņa runu toni.» [F 2/3, 218]²¹

Šis noskaņojums ir jāņem vērā, ja vēlas izprast Freida centienus izstrādāt «religiisku ticību un rituālu psiholoģiju» un tā klātbūtni «Totēma un tabu» tekstā. Turklāt Freids par saviem centieniem izsakās pieticīgāk: «Šajā grāmatā ir veikts mēģinājums atminēt totēmisma sākotnējo jēgu pēc tā infantilajām pēdām, pēc pazīmēm, kurās tas atkal parādās mūsu bērnu attīstībā.» [F 9, 4] Kultūras transformācijas, to izraisītā dezorientācija un nedrošība palielina gatavību pieķerties stingrai kārtībai un aprobežtai patiesībai, neieklausoties «intelektā klusajā balsī». Makss Vēbers 1919. gada darbā «Zinātne kā profe-

²⁰ B a h r H. *Inventur*. Berlin, 1912. S. 61.

²¹ Freida pasāža runa ir par Austrijas sociāldemokrātu lideri Viktoru Ādleru. Iespējams, ka frāzē «zaļš jauneklis» ir norāde uz Feierbaha biogrāfu Karlu Grīnu (*grün — Grün*). Bet atziņā par cūku ganīšanu ir norāde uz Heinriha Heines 1851. gada darbu «*Romanzero*». Heine raksta: «Jā, es esmu atgriezies pie dieva kā pazudušais dēls pēc tam, kad ilgu laiku biju pie hēgeliešiem ganījis cūkas. Vai tas bija posts, kas man lika atgriezties? Iespējams — mazāk postīgs cēlonis.» (H e i n e H. *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Hg. von H. K a u f m a n n. Berlin, 1980. Bd. 2. S. 188)

sija un acinājums» atzīst: «*Intelektā upuri* parastī nes tikai mācekļi pravietim, ticīgais baznīcai. Taču jauna pravietība vēl nekad nav radusies tādējādi <.,>, ka dažiem mūsdienu intelektuāļiem ir vajadzība iekārtoties savās dvēselēs ar, tā teikt, garantēti īstām, vecām lietām, kas turklāt vēl atceras, ka pie tām piederējusi arī reliģija, kuras tiem vairs nav, aizvietošanai viņi izveido mājas baznīcu, kas izrotāta ar svēto bildītēm no visām tā Kunga zemēm, vai rada visāda veida pārdzīvojumu surogātu, kam piedēvē mistiskas svētības godību.»²² Vēbers šo fenomenu saista ar pieaugošo racionalizāciju, «pasaules atburšanu» un «intelektā upurēšanu». Freids ir intelektuāli godīgs: «Intelektā balss ir klusa, bet tā nerimst, kamēr nav tikusi uzklausīta. Galu galā, pēc neskaitāmiem noraidījumiem, tā sasniedz mērķi.» [F 14, 376]

Šī problemātika ievijas arī Freida attiecībās ar Karlu Gustavu Jungu. Viņi iepazīstas 1907. gadā, un drīz vien Freids viņu uzskata par savu kroņprinci. Jungs intensīvi nododas mitoloģijas un reliģijas vēstures izpētei, vedinādams uz to arī Freidu. 1911. gada 12. februārī viņš raksta Jungam: «Kopš dažām nedēļām esmu grūts ar kādu lielāku sintēzi un vasarā vēlos ar to tikt galā, tāpēc man vajadzīga telpa, kurā varu būt viens pats, un mežs tuvumā.» [F], 432] Pēc dažiem mēnešiem viņš atkal atgriežas pie šī temata: «Kopš mani gara spēki atkal atmodušies, strādāju jomā, kurā būsiet pārsteigts mani sastapt. Esmu izvēlējis īpaši baisas lietas un jūtu gandrīz vai pienākumu *nerunāt* ar Jums par to. Jūsu asa prāts uzminēs, ja piebildīšu, ka degu no nepacietības lasīt Jūsu darbu «Libido metamorfozes un simboli.» [F], 483—484; 1911.20.VIII.] 1. septembrī Freids izpauž noslēpumu — viņu nodarbinot reliģijas problemātika: «Jūs tātad jau zināt, ka Oidipa komplekss satur reliģisko jūtu saknes. Lieliski! Tas, kas man minams pierādījumā, izstāstāms piecās minūtēs.» [F], 487] Tomēr izrādās, ka ar piecām minūtēm nepietiek. Turklāt principā «Totēms un tabu» nav historigrāfiski etnoloģisks darbs par reliģijas izcelsmi, šai problēmai Freids drīzāk pievēršas 1927. gada darbā «Kādas ilūzijas nākotne», taču arī tajā aplūko reliģiju kā sociālu institūciju, masu fenomenu un tikai izsaka hipotēzi par tās izcelsmi.

Visvienkāršākais un ierastākais Freida un Junga konfrontācijas skaidrojums ir atsaukšanās uz viņu uzskatu pretrīķībām: Freids esot bijis ateists, bet Jungs meklējis jaunu reliģiskumu, ilgojies pēc ekstātiskas reliģijas. Gluži tik vienkārši vis nav, un pieķeršanās šādai atziņai neliecina par intelektuālo godīgumu. Lai gan jau divdesmitajos gados Frics Vitelss — analītiķis un Freida pirmais biogrāfs — uzskata, ka ar «Totēmu un tabu» Freids ģeniāli atriebies atkritušajiem skolniekiem.²³ Freids tiešām neizceļas ar īpašu iecietību pret tiem, kas, viņaprāt, «kuģo zem neīsta karoga». Profreidiski noska-

²² Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922. S. 553.

²³ Wittels F. *S.Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule*. Leipzig, 1924. S. 174.

noti analitiķi ir pārliecināti, ka Jungs esot gribējis izveidot no psihoanalīzes jaunu reliģiju. Taču šīs vēstures aizsākums ir nedaudz citādāks. Lai gan «Totēma un tabu» tekstā ir vieta, kas tiek attiecināta uz šo atgadījumu. Freids raksta: «Taču šim sērām seko visskaļākie svētku prieki, visu dziņu atsvabināšana un visu apmierinājumu atļaušana. Bez jebkādas piepūles rodas izpratne par *svētku* būtību. Svētki ir atļauts, drīzāk pat pieprasīts ekscēss, aizlieguma svinīga pārkāpšana. Cilvēki ļaunas pārkāpumiem nevis tāpēc, ka būtu priecīgi noskaņoti kāda priekšraksta dēļ, bet gan tāpēc, ka ekscēss iekļaujas svētku būtībā; svētku noskaņa tiek radīta, ļaujot vaļu tam, kas parasti ir aizliegts.» [F 9, 170] Šīs pasāžas saistība ar Jungu atklājas viņa sarakstē ar Freidu.

Freidam rodas ideja par starptautisku apvienību, impulsu sniedz Bernes aptiekārs Alfreds Knaps, dibinot «Starptautisku ētikas un kultūras ordeni». Ordenim ir izvirzīti psihohigiēniski uzdevumi — cīņa pret jebkādu misticismu, valsts baznīcu un kapitālismu, sociālās un rasiskās higiēnas veicināšanu utt. 1910. gada 13. janvārī Freids raksta Jungam: «No manis vēl viena negatava ideja, ko Jums piedāvāju — vai mums nebūtu jāpiedāvā mūsu piekritējiem pieslēšanās lielākai grupai ar praktisku darba ideālu? Veidojas «Starptautisks ētikas un kultūras ordenis». <..> Vai mums kā kopībai nebūtu jāpievienojas? Es gribētu pilnīgi gūt virsroku pār antialkohola organizāciju.» [FJ, 317] Jungu šī ideja neaizrauj. 11. februārī viņš atbild Freidam: «Vai domājat, ka šim ordenim var būt kāds praktisks labums? Vai tas neatgādina Forela koalīcijas pret muļķību un ļaunumu, kas mums tomēr jāmīl, lai kaut nedaudz atbrīvotos no tikumības obsesijas, kura mūs dara slimus un aizliedz dzīves priekus? Lai koalīcija pretendētu uz ētisku nozīmi, tā nedrīkst būt mākslīga, tai jābarojas no rases dziļākajiem instinktiem. <..> Domāju, ka psihoanalīzei ir daudz jaukāks un plašāks uzdevums nekā iekļaušanās kādā ētiskā ordenī. Domāju, ka psihoanalīzei vēl jādod laiks, lai tā no daudziem centriem infiltrētos tautās, atdzīvinātu intelektuāļos nojēgu par simbolisko un mītisko, lai lēnām atvērstu Kristu atpakaļ par pravietojošo viņogulāja dievu un tādējādi uzsūktu kristietības ekstātiskos dziņu spēkus, novestu visu pie *vienām* beigām, padarītu kultu un svēto mītu par to, kas tas bijis, proti, reibinoši priecīgi svētki, kur ētosā un svētumā cilvēks drīkst būt dzīvnieks.» [FJ, 323—324] Psihoanalīzes evaņģelizācija nav sveša nedz Jungam, nedz Freidam.

Tomēr Freidam nav pieņemama Junga vēlme, un 1910. gada 13. februārī vēstulē viņam raksta: «Neturiet mani par reliģijas dibinātāju, tik tālu mani nodomi nesniedz.» [FJ, 325] Freids meklē sabiedrotos un cenšas atvairīt iespējamus uzbrukumus. Tomēr Freids patur vērā psihoanalīzes īpašo statusu: «Ēs domāju, ka patlaban, kamēr ordenis ir *in statu nascendi*, piedaloties būs viegli pārvilkt ētiķus uz psihoanalīzi, neļaujot psihoanalī-

tiķiem pārvērsties par ētiķiem. <..> Es nedomāju par reliģijas aizvietotāju; šo vajadzību nepieciešams sublimēt.» [F], 325] Freids ir nobažījies par iespējamajiem valsts un baznīcas uzbrukumiem un analītiķu savrupības zaudēšanu. Šajā ziņā maldinoša ir arī Freida taktika, «Totēma un tabu» priekšvārdā viņš raksta, ka tas izprotams tikai tiem, kas pietiekami labi pārzina psihoanalīzi un ka tas kalpo kā sava veida starpnieks starp analītiķiem un etnoloģiem. Turklāt 1910. gada 30. un 31. martā Nirnbergas kongresā tiek nodibināta Starptautiskā psihoanalītiķu apvienība, kurā iezīmējas varas attiecības, kas joprojām vēl raksturo psihoanalītiķu institūcijas. 3. aprīlī Freids raksta Ferenci: «Ar Nirnbergas reihstāgu noslēdzās mūsu kustības bērnība.» [FFE 1/1, 235] Taču, pārvarot bērnību, aizvien spēcīgāk sāk zelt psihoanalītiskās varas attiecību perversitāte.

Psihoanalītiskās politikas virzība īpaši skaidri iezīmējas Ferenci referātā «Par psihoanalītiskās kustības organizāciju». Runa ir par «kustību», taču patiesībā tiek veidota apvienība, organizācija psihoanalīzes nostiprināšanai un cīņai pret iespējamiem ienaidniekiem. Turklāt tiek plānots, ka organizācija ir pakļauta vadonim un iekšējai cenzūrai. Tādējādi Ferenci kopā ar Freidu cer izveidot eliti, kas līdzinātos Platona aprakstītajai vadonībai. Līdzīgās domās ir arī citi analītiķi, piemēram, Vilhelms Štekelis, kas pēc diviem gadiem atstāj kustību: «Ar lepnumu mēs varam teikt, ka mūsu mācība, kas ir Freida mācība, ik dienu rod jaunus piekritējus un nemitīgi soļo uz priekšu. <..> Šajās dienās mēs jūtamies kā ordeņa brāļi, kas, kalpojot tam, no ikviena prasa upurēt visu.»²⁴ Psihoanalītiskā kustība iegūst reliģiskas kustības, ticības kopības iezīmes, kaut arī tiek uzturētas spēkā pretenzijas uz zinātniskumu. Līdzīgas norises gandrīz vienlaicīgi ar psihoanalīzes institucionalizāciju Hermans Bārs pamana arī citā masu kustībā: «Tomēr no visām šā laika reliģiskajām parādībām vislielākā ir sociāldemokrātija. Tā bija ģeniāla Marksa ideja — ietēpt reliģiju kā zinātņi, lai iemidzinātu nereliģiskā laika aizdomas.»²⁵ Pēc dažiem gadiem Krievijā šo ideju iemieso dzīvē, vienlaikus it kā praktiski apstiprinot Freida «Totēma un tabu» idejas.

Freida un Junga attiecībās ievērpjas atgadījums, kas vēl vairāk sasprindzina «tēva un dēla» attiecības. 1912. gada novembrī Starptautiskās psihoanalītiķu apvienības vadība pulcējas Minhenē, lai pārspriestu kustības uzdevumus. Un Freids Junga klātbūtnē krietri bezsamaņā. Pirms trim gadiem, ceļojot kopā uz Klārka universitāti, Freids jau ir zaudējis samaņu. Junga atstātā Freids šo atgadījumu saistījis ar viņa nāves vēlmi. Junga uzstāj: «Agrāk Freids bija devis mājienu, ka uzskata mani par savu pēcteci. Man šie mājienu bija nepatīkami, jo es zināju, ka nekad nespēšu viņa uzskata

²⁴ Stekel W. Erklärung beim 3. Psychoanalytischen Kongress // *Zentralblatt für Psychoanalyse*. 1911. Nr. 1. S. 53.

²⁵ Bahr H. *Op. cit.* S. 65—66.

tus aizstāvēt korekti, t.i., viņa izpratnē.» [E, 161—162] Bet Freids drīz pēc atgadījuma Minhenē raksta Jungam: «Pirms sešiem gadiem man tur jau bija līdzīgs gadījums, pirms četriem — otrs. Tātad neirozes daļiņa, par kuru vēl jārūpējas.» Freids nemin, ka šie atgadījumi bijuši saistīti ar Vilhelmu Flisu — viņa *alter ego*, ar kuru pilnīgi pārtraucis jebkādas attiecības. Taču vēstulē Freids piemin Junga darbu «Libido metamorfozes un simboli»: «Domāju, ka esat dāvājis mums lielu apskaidribu, kaut arī ne to, ko bijāt nodomājis sniegt. Šķiet, ka esat atminējis visu mistiku mīklu, kuras balstās uz ārpus kalpošanas esošo kompleksu simbolisko izmantošanu.» Šajā vēstulē Freids piemin arī «Totēmu un tabu»: «Mani pašu ārkārtīgi nomāc abi nākamie *Sakritību* raksti žurnālā «*Imago*», kuriem pēdējo nedēļu daudzo uzdevumu dēļ nemaz nevarēju pievērsties.» [FJ, 581—582; 1912.29.XI.]

3. decembra vēstulē Jungs pateicas Freidam par atzīšanos: «Manuprāt, šī «daļiņa» jāuztver ļoti nopietni, jo, kā māca pieredze, runa ir par *usque ad instar voluntariae mortis*. Es esmu cietis no šīs Jūsu daļiņas, kaut gan Jūs to neredzējāt un necentāties izprast manu attieksmi, kad gribēju to paskaidrot. Ja nebūtu šī aizklāja, Jūs, esmu pilnīgi drošs, gūtu citu attieksmi pret manu darbu. <..> Laiku pa laikam es vienkārši ciešu no cilvēciskās vēlmes, lai mani izprastu *intelektuāli*, neattiecinot uz mani neirozes mērogus.» [FJ, 583] Freida un Junga attiecībās iejaucas pat viņa sieva Emma Junga: «Jūs teicāt: laulības jau sen ir amortizējušās, tagad neatliek nekā cits kā nomirt. Un bērni aug, un tie nu patiešām rada rūpes, bet tie tomēr ir vienīgie prieki. <..> Man jāmin arī Jūsu rezignācija par zinātņi, ja drikst tā izteikties. Jūs varat iedomāties, cik iepriecināta un pagodināta esmu par uzticēšanos, ko sniedzat Karlam, taču man gandrīz vai šķiet, ka dažkārt sniedzat to par daudz; vai nesaskatāt viņā savu pēcteci un darba turpinātāju vairāk, nekā vajadzīgs? Vai tikai nedāvina tik daudz, lai vairāk paturētu? Kāpēc Jūs tagad domājat par aiziešanu, nevis par pelnītās slavas un panākumu baudīšanu? Varbūt — lai nenokavētu īsto brīdi? <..> Nē, Jums jāpriecājas un pēc tam, kad ilgi esat cīnījies, pilnīgi jābauda uzvarētāja laime. Un nedomājiet par Karlu kā tēvs: «Viņš aug, bet es novecoju», domājiet kā cilvēks par cilvēku, kuram līdzīgi Jums jāizpilda sev noliktais.» [FJ, 504—505; 1911.(?) 6.XI.] Freids nebūt nav tik bezkaislīgs un nevainīgs.

1913. gada 8. maijā Freids raksta Ferenci: «Patiesība ir mūsu īpašumā.» [FFe 1/1, 216] Freids kaismīgi vērsas pret ikvienu, kas domā kaut nedaudz citādāk, ekskomunicējot no psihoanalītiķu apvienības. Makss Grāfs, viens no pirmajiem Trešdienu sanāksmju dalībniekiem un «mazā Hansa» tēvs, atceras: «Freids kā baznīcas galva ekskomunicēja Ādleru, viņš izslēdza to no oficiālās baznīcas. Dažos gados es piedzīvoju visas baznīcas vēsturi.»²⁶ Junga

²⁶ Graf M. Reminiscences of Professor Sigmund Freud // *Psychoanalytic Quarterly*. 1942. Vol. XI. P. 473.

pacientei un draudzenei Sabīnai Špilreīnai Freids iesaka Jungā redzēt tikai ienaidnieku. Pat vairāk — par iespējamo Špilreīnas bērnu no Junga Freids raksta: «Es pats, kā Jūs zināt, esmu atveseļojies no jebkādām simpātijām pret āriskuma paliekām un vēlos domāt, ka bērnam, ja tas būs zēns, jāattīstās par brašu cionistu. Viņam jābūt melnmatainam, bet nekādā ziņā baltgalvim.»²⁷ Tomēr šīs pasāžas neļauj izdarīt secinājumus, ka Freids būtu iekarsīgs cionists, bet Junga — viņa upuris, kam svešs rasisma diskurss. Viņu savstarpējās attiecības ir pietiekami sarežģītas, lai izdarītu vienkāršus un galīgus secinājumus — tās vēl ir rekonstruējamas. Taču šīs spriegās attiecības un psihoanalīzes institucionalizācija acīmredzot atveidojas arī «Totēma un tabu» tekstā.

Freida un Junga sarakstē figurē vēl viens motīvs, kas ir būtisks «Totēma un tabu» rašanās konteksta rekonstrukcijā, proti, neuroze. Tas ir būtisks motīvs, jo reliģiju Freids atvedina no neurozes. Jau 1907. gada darbā «Uzmācīgās darbības un reliģiskie vingrinājumi» viņš raksta, ka «uzmācības neurozes varētu uzskatīt par atbilstošu reliģisko veidojumu pretstatu, izprotot neurozi kā individuālu reliģiozitāti, bet reliģiju kā universālu uzmačības neurozi» [F 7, 138—139]. Freids fiksē ne tikai kopīgo, bet arī atšķirīgo: «Visbūtiskākā sakritība ir fundējošā atteikšanās no konstitucionāli doto dziņu darbības; izšķirīgā atšķirība šo dziņu iedabā ir tā, ka neurozē tām ir tikai seksuāla izcelsme, bet reliģijā — egoistiska.» [F 7, 139] Šī atziņa var maldināt, ja operē ar tradicionālo pretstatu «slims/vesels». Freids relativē to, kas tradicionāli tiek uzskatīts par «normālu» un «patoloģisku», viņš iznicina atšķirību starp normālo un nenormālo, nozīmīgo un nenozīmīgo. Taču šajā gadījumā svarīgāk ir fiksēt, ka, rakstot «Totēmu un tabu», Freidu raksturo «individuālā reliģiozitāte».

2. 2. PRIVĀTAIS KONTEKSTS

Privātajā kontekstā iekļaujas arī psihoanalīzes institucionalizācija, kaut gan to Freids neīsteno viens pats. Tas ir laiks, kad tiek nodibināta Starptautiskā psihoanalītiķu apvienība un izveidoti psihoanalīzes žurnāli un gadagrāmatas. Jau tolaik psihoanalīzes kustībā veidojas dažādas frakcijas, vērojamas fluktuācijas, kas ar laiku tikai pieņemas spēkā. «Totēma un tabu» tekstā atbalsojas arī šīs norises. Freida imaginācijas par pirmordu ataino situāciju pirms jebkādas institucionalizācijas, proti, dibinātāja patvaļu, nosakot robežas, pieņemšanas un izslēgšanas nosacījumus. Freids attēlo arī

²⁷ Carotenuto A. (Hg.) *Tagebuch einer heimlichen Symmetrie*. Freiburg i. Br., 1986. S. 124. 1913. gada 28. augusta vēstule.

konservativismu, kas seko pēc dibināšanas akta. Dibināšanas pamatā vienmēr ir vēlmes, kaislības un neracionāli motīvi, kurus grūti apzināties un kas vēlāk atveidojas rituālos. Ja «Totēmu un tabu» aplūko šādā rakursā, tad tas ir vēstījums nevis par «mežoņiem» vēstures sākotnē, bet gan par «mežoņiem» mūsdienās, aizsākoties institucionalizēšanās procesam. Taču var iebilst — kāpēc gan vajadzīga šī eksotizācija, mūsdienu pārvirze pirmlaikā? Diez vai var piekrist psihoanalitiskajā literatūrā izplatītajai atziņai, ka Freids nav atbildis dibinātāja lomai un eksotiskā lokalizācija bijusi atvairīšana, aizsargāšanās no piekritēju neapzinātās vēlmes pēc pirmtēva. Drīzāk jau Freids atvaira šādas vēlmes, fiksējot tās arī sevī, proti, «Totēms un tabu» ir teksts, kas ļauj tās pārvarēt. Šajā tekstā ievērpjas subteksts, kas lidzinās nomoda sapnim, kura apzināšanās ļauj Freudam saskatīt sevī psihoanalizes ciltstēvu.

Racionalizējot savas bažas par psihoanalīzi, Freids raksta: «Es uzskatīju, ka nepieciešama oficiālas apvienības forma, jo bijos, ka, tiklīdz psihoanalīze kļūs populāra, to varēs izmantot ļaunprātīgos nolūkos. Tādā gadījumā vajadzētu būt instancei, kas varētu paziņot, ka analīzei ar visu šo neejdzību nav nekā kopīga, ka tā nav psihoanalīze.» [F 10, 85] Darbā «Par psihoanalītiskās kustības vēsturi» Freids taisnojas, ka kustībai esot nepieciešams vadonis, kura lomai viņš nederot. Freids iesaka Jungu, taču faktiski vadoņa lomu pilda pats. Freids ir tas, kas oficiāli pasludina atkritējus no īstentīgo psihoanalītiķu apvienības un izstrādā psihoanalīzes dogmatu. Turklāt attiecību saraušanas pamatā ir ne tikai idejiskas un teorētiskas domstarpības, bet arī savstarpējā psihopatoloģija.²⁸ Pēc attiecību saraušanas ar Vilhelmu Štēkelu — vienu no pirmajiem psihoanalīzes piekritējiem — Freids raksta Abrahamam, ka viņš esot «cūka», «neizturams cilvēks» [FA, 127; 1912. 3.XI.], un pat pēc astoņpadsmit gadiem uzskata, ka to raksturo «morālā plānprātība». Pēc Ādlera atkrišanas Freids viņu dēvē par «paranoiķi» un «bandas vadoni» [F], 412; 1910.25.XI.]. Pēc Magnusa Hiršfelda izstāšanās Freids paziņo: «Nav liela bēda, viņš ir tik gaļīgi neapetīlīgs puisietis un laikam neko nespēj iemācīties.» [F], 501; 1911.2.XI.] Arī Junga atkrišana izraisa Freida prieku: «Nevaru apspiest urravas, beidzot esam tikuši no viņa vaļā.» [FA, 178; 1914. 18.VII.] Pēc dažām dienām Freids vēstulē vēlreiz atgriežas pie atgadījuma ar Jungu: «Beidzot tātd esam tikuši vaļā no brutālā svētā Junga un viņa papagaiļkajiem piekritējiem.» [FA, 180; 1914. 26.VII.] Freids laikam nevar iedomāties, ka pēc kāda laika tiks vaļā arī no viņa paša.

Psihoanalīzes institucionalizācija iezīmē tās subversivitātes beigas. Priekšplānā izvīrās varas dispozitīvs, pārvēršot psihoanalīzes vēsturi par nemītīgu shizmu vēsturi. Psihoanalīzes revolucionējošie impulsi izčakst tās

²⁸ C r e m e r i u s J. Die Bedeutung des Dissidenten für die Psychoanalyse // *Psyche*. 1982. Nr. 6. S. 492.

nostiprināšanas un producēšanas politikā. No Freida neatpaliek arī viņa sekotāji. Hanss Zahss, piekrirot savam metram, raksta: «Kā ikvienā ticībā viņš uzlika ticīgo dzīvei stingrus ierobežojumus un priekšrakstus. Visu — no vissīkākās ikdienas rutīnas detaļas līdz vissvarīgākajiem lēmumiem — noteica viņa diktāts.»²⁹ Izidors Zadgers uzsver, ka «Freids bija ne tikai psihoanalīzes tēvs, bet arī tās tirāns» un ka pēc 1921. gada Berlīnes kongresa dēvēts par «pirmtēvu» un «vistēvu».³⁰ Analītiķu gaidas un Freida izturēšanās sakrīt. Ari Hermans Nunbergs, viens no pirmajiem Freida piekritējiem, šādā izturēšanās taktikā nesaskata neko nepieņemamu: «Visos šajos gadījumos (Ādleris, Štēkels, Jungs, Ranks), neraugoties uz personiskajām simpātijām, Freids sarāva attiecības, tiklīdz bija pārliecināts, ka uz spēles liktas psihoanalīzes aksiomas. Šķiet, ka viņš uztvēra kā savu pienākumu — aizstāvēt psihoanalīzi tāpat, kā tēvs aizstāv bērnu, un izplatīt patiesību tā, kā to redz.»³¹ Taču cīņa izvērsās arī starp Freida uzticības personām (Abrahamu, Ferenci, Ranku, Džonsu), jo tie nereti ir freidiskāki par Freidu un iestājas par psihoanalītiskāku psihoanalīzi nekā pats Freids. Izvērsās cīņa par psihoanalīzes «tirību», uzticību Freidam un vietu analītiķu neoficiālajā rangū tabulā. Turklāt par ekskomunikācijas upuriem nereti krita paši uzticīgākie Freida līdzgaitnieki, kas nevairās no savas psihopatoloģijas artikulēšanas. Cilvēciskais, pārlieku cilvēciskais nav svešs arī analītiķiem.

1912. gadā tiek nodibināta Slepēna komiteja — «maza uzticīgu analītiķu grupa kā sava veida «vecā gvarde» ap Freidu»³², lai aizstāvētu psihoanalīzi un tās pamatlicēju. 1912. gada 30. jūlijā Džonss šo ideju par Komiteju pavēsta Freidam un saņem viņa piekrišanu. 1. augustā Freids no Karlsbādes atbild: «Tas, kas nekavējoties ietekmēja manu iztēli, bija Jūsu ideja par slepeno koncilu, kuru veidotu vislabākie un uzticības cienīgākie no mūsu vīriem, lai rūpētos par turpmāko psihoanalīzes attīstību un aizstāvētu to no personām un starpgadījumiem tad, kad manis vairs nebūs. <..> Es zinu, ka šajā koncepcijā ir arī bērnišķīgi vai varbūt romantiski elementi, bet varbūt tos varētu pielāgot realitātei. Ļaušu brīvi darboties savai iztēlei, bet Jums — spēlēt cenzora lomu. Taču galvenais — šai komitejai jābūt *stingri*

²⁹ Sachs H. *Freud: Master and Friend*. London, 1945. P. 70.

³⁰ Sadger I. *Sigmund Freud*. Wien, 1929. S. 47 und 48.

³¹ *Die Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. Frankfurt/M., 1976. Bd. 1, S. XXIX. Par pretošanos šo protokolu publicēšanai sk.: Federn E. Der Gruppenwiderstand gegen die Veröffentlichung der Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung 1906—1918 // Lohmann H.-M. (Hg.) *Die Psychoanalyse auf der Couch*. Frankfurt/M., 1986. S. 18—26.

³² Jones E. *Op. cit.* Bd. 2, S. 186. Par Slepēno komiteju sk. arī: Grosskurth P. *The Secret Ring*. Reading/Mass., 1991; Wittenberg G. *«Das Geheime Komitee» S.Freuds*. Tübingen, 1995.

slepenai savā eksistencē un darbībā.» [FrJo, 147—148] 1913. gada 25. maijā, sveicot Komitejas nodibināšanu, Freids uzdāvina tās locekļiem gredzenā iekāļamas grieķu gemmas, bet pats nēsā gredzenu ar gemmā attēlotu Jupitera galvu. Komiteja nodrošina psihoanalitisko politiku, taču divdesmitajos gados tā pajūk, jo tās locekļi nespēj sadalīt «ietekmes zonas». Tādējādi psihoanalīzes institucionalizācija un birokratizācija vērsās pret pašu psihoanalīzi, tās brīvdomības garu. Institucionalizāciju veicina mācību analīzes ieviešana, par ko iestājas «vecā gvarde», tostarp arī Makss Eitingons³³, kas saistīts ar padomju Krievijas slepenajiem dienestiem.

Mācības «tīrības» uzturēšanu uz savas ādas nākas izbaudīt arī pašam Freidam. Pret viņu gan nevērsās tieši — kritizē viņa meitu un analītiķi Annu Freidu vai apkaro viņa paladīnus. Taču arī Freida atziņas par Es, Tas un Vīrs—Es pieņem ne visi analītiķi, tā ka viņš pats kļūst par psihoanalīzes pirmo disidentu.³⁴ Ja pēc 1910. gada Freids tiecas ieviest konfesionālu psihoanalīzi, tad divdesmitajos gados iestājas par psihoanalīzes atvērtību un pret tās medicinizēšanu: «Nākotnē visbistamākā ir pēdējā, profesionāli ārstnieciskā pretošanās maska, vērstoties pret analīzi.»³⁵ Freids ir nobažījies, ka psihoanalīze kļūs par psihiatrijas kalponi un zaudēs savu specifiku. Bet tieši institucionalizācija un ar to saistītā ritualizācija ir nodrošinājusi psihoanalīzei svarīgu lomu mūsdienu terapiju tirgū un nostiprinājusi zinātniskās pozīcijas, ļaujot iekļauties etablētajā, akadēmiskajā pasaulē. Tādējādi pats Freids ar savu ambivalento izturēšanos iedibina visdažādākos psihoanalīzes izvēršanas variantus. Psihoanalīze kļūst multiversāla, un pakāpeniski izveidojas paradoksāla situācija: «Pretēji visām cerībām pēc Freida veiktās psihoanalīzes nodibināšanas ir radušās neskaitāmi daudzas dziļu psiholoģijas skolas. Šie dažādie virzieni savā starpā nesaskaras. Ikviens iet savu ceļu, neņemot vērā pārējo eksistenci.»³⁶ Taču ikvienai «skolai» ir iespēja atsaukties uz tēvu—dibinātāju un pretendēt uz tā atzišanu. Tiesa, divdesmitajos gados Freids nepretendē uz pirmtēva godu, par kuru raksta: «Viņa intelektuālie akti arī paši par sevi bija spēcīgi un neatkarīgi, viņa gribai nebija vajadzīgs citu gribu pastiprinājums. Mēs konsekventi uzskatām, ka viņa Es bija libidozi vāji saistīts, viņš mīlēja tikai sevi, bet pārējos — vienīgi tik daudz, cik tie kalpoja viņa vajadzībām.» [F 13, 138]

³³ E i t i n g o n M. Bericht über die Berliner Psychoanalytischen Poliklinik // *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. 1924. Bd. 10. S. 231.

³⁴ Plašāk sk.: C r e m e r i u s J. Spurensicherung. Die «Psychoanalytische Bewegung» und das Elend der psychoanalytischen Institution // *Psyche*. 1986. Nr. 12. S. 1063—1091.

³⁵ J o n e s E. *Op. cit.* Bd. 3. S. 351. 1929. gada 27. aprīļa vēstule.

³⁶ E i s s l e r K. *Psychologische Aspekte des Briefwechsels zwischen Freud und Jung*. Stuttgart, 1982. S. 167.

Jau 1910. gadā Freids uzsāk priekšdarbus, lai īstenotu ieceri, kas pazīstama ar nosaukumu «Totēms un tabu». Pēc diviem gadiem janvārī pirmā eseja ir gatava, tā tiek publicēta ne tikai «*Imago*», bet saīsinātā veidā arī izdevumos «*Pan*» (11. un 18. aprīlī) un «*Neues Wiener Journal*» (18. aprīlī). Strādādams pie šīs esejas, Freids intensīvi sarakstās ar saviem piekritējiem. 1911. gada 5. novembrī viņš raksta Džonsam: «Mana galva ir aizņemta ar tik daudzām idejām, bet domas veidojas tik lēni, man tās vienmēr ir grūti pilnīgi saskaņot ar kāda cita domām. Tomēr es nespēju visu paveikt pats, un citu, kaut vai piemēram Junga, ieguldījumam ir vislielākā nozīme. <..> Es grūti strādāju pie reliģijas psihoģenēzes un atrodos uz tā paša ceļa kā Jungs savās *Metamorfozēs*.» [FrJo, 119] Tajā pašā dienā viņš atzīstas Ferenci, ka nav apmierināts ar sevi: «Es lasu, lasu, viss vārās; tas, vai kur nokļūšu, to es nezinu.» [FFe 1/1, 418] Pēc dažām nedēļām Freids izlādējas: «Totēma darbs ir cūcība. Bez īpašas intereses lasu biezas grāmatas, jo rezultātus jau zinu, mans instinkts tā saka; taču jāizmaļas cauri visam materiālam, pa to laiku idejas aizmiglojas, ir daudzas lietas, kas negrib saskanēt utt., tomēr tās nedrīkst saskaņot ar varu, katru vakaru nav laika utt. Reizēm šķiet, ka it kā gribētu tikai nodibināt nelielus milas sakarus, un savā vecumā atklāju, ka jāprec jauna sievietē.» [FFe 1/1, 426—427; 1911.30.XI.] 1912. gada 14. janvārī Freids beidzot paziņo Abrahamam par pirmās esejas pabeigšanu: «Jauki ir nevis tas, ka tā būtu laba, bet tas, ka tā ir pabeigta.» [FA, 116] Vēstulē Jungam Freids dalās nākotnes nodomos: «No savas puses pievienoju pirmo no trim rakstiem, kuros runa ir par mežoņu un neirotiķu dvēseles dzīves analogijām. Pirmais saucas *Vairīšanās no incesta*. Pārējie sauksies *Jūtu virzību ambivalence* un *Maģija un domu visvarenība*.» [FJ, 532; 1912.10.I.]

Taču mēnesi iepriekš Freids vēl nav tik pārliecināts par savu ieceri: «Ar totēma darbu un visu pārējo nesokas tik labi. Man taču ir ļoti maz laika, turklāt runa ir par pavisam ko citu — radīt no grāmatām un ziņojumiem, nevis no pašā pieredzes pārpilnības. Pievienojas vēl tas, ka interesei vajina pārliecība par to, ka manā rīcībā jau sen ir rezultāti, ar kuru pierādīšanu nopūlos. Citiem šādi rezultāti, protams, nav vērtīgi. Šā darba grūtības saskatu arī tajā, ka nebūt neesmu organizēts kā induktīvs pētnieks.» [FJ, 523; 1911.17.XII.] Pēc dažiem mēnešiem viņš tomēr raksta Džonsam: «Mans ieguldījums *Vairīšanās no incesta* neapšaubāmi ir ievērojams, bet divi nākamie raksti var pierādīt vēl vairāk. Otrā raksta nosaukums ir *Tabu un ambivalence*, un es gribu cerēt, ka tas atklās apbrīnojamā «tabu» būtību, tas jau ir pa pusei uzrakstīts, bet domās — pabeigts visā pilnībā. Trešais vēl nav ieguvis noteiktu formu, tā nosaukums būs *Maģija un domu visvarenība*. Domāju, ka šie trīs raksti sagatavos nākamo, daudz nozīmīgāko darbu, ko es iecerējis nosaukt *Totēmisma infantilā atgriešanās*.» [FrJo, 113; 1912. 24.II.] Taču iecerētais darbs nesokas, un, lai turpinātu iesākto, viņš pieteic Vīnes

psihoanalītiķu apvienībā uzstāšanos, kurā referē par «Totēma un tabu» otro nodaļu. Tas notiek 1912. gada 15. maijā: «Referāts ilga trīs stundas un prasīja vairākus mirušos.» [FFe 1/2, 85; 1912.16.V.]

Nākamajā mēnesī Freids ar baudu lasa Viljama Robertsona Smita darbu «Lekcijas par semītu reliģiju» (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889), saskatot tajā sabalsošanos ar paša idejām. Oktobrī Freids jau strādā pie trešās esejas «Animisms, maģija un domu visvarenība», taču nav apmierināts: «Strādāju pie animisma (visvarenības) un esmu nikns uz Vuntu. Pēc vienpadsmit darba stundām vakarā lasīt šīs blēņas ir pārāk liels sods.» [FFe 1/2, 131; 1912.17.X.] Tomēr 1913. gada 15. janvārī Freids nolasa Vīnes psihoanalītiķu apvienībā referātu. Un 9. aprīlī raksta Džonsam: «Pašlaik lēnām beidzu savu ceturto *Sakritības* rakstu, to rakstu par totēmismu, kas arī radījis šo sēriju. Tas ir vispārdrōšākais pasākums, ko jebkad esmu veicis. Par reliģiju, sabiedrību, ētiku un *quidbusdem aliis*. Dievs palidzi man!» [FrJo, 198] 14. maijā Freids raksta Ferenci: «Patlaban strādāju pie totēma ar tādu izjūtu, ka tas ir mans lielākais, labākais un varbūt pēdējais darbs. Iekšējā pārliecība saka, ka man ir taisnība.» [FFe 1/2, 215] 8. maija vēstulē Freids jau ir paziņojis, ka šis darbs noskaidrošot attiecības ar Jungu un paplašināšot viņu starpā esošo pārrāvumu. Bet vēstulē Abrahamam Freids raksta, ka esejai «Totēmisma infantilā atgriešanās» jābūt publicētai augstā pirms psihoanalītiķu kongresa un «jākalpo tam, lai pavisam atdalītu visu to, kas ir āriski reliģisks» [FA, 139; 1913.13.V.]. Šajā pasāžā atklājas vēl divi motīvi, kas nodarbina Freidu. Jau 1912. gadā viņš ir ielānojis darbu par Mozu, kas pēc diviem gadiem izvērsās esejā «Mikelandželo Mozus», bet dzīves nogalē — triptihā «Cilvēks Mozus un monoteistiskā reliģija». Otrais motīvs ir nāve, kas aizklāti figurē vārdā *abscheiden* — tā nozīme ir ne tikai «atdalīt, nošķirt», bet arī «nomirt, šķirties no dzīves». Abi motīvi savijas simboliskā figūrā «tēvs».

1913. gada 4. jūnijā Vīnes psihoanalītiķu apvienībā Freids nolasa trešo referātu. Bet 12. jūnijā viņš jau nosūta grāmatas korektūras Abrahamam, Ferenci un Džonsam: «Šodien nosūtīju Jums pirmās totēma slejas. Tajās nekā nav, tās ir ērkšķu krūmi, aiz kuriem dus princese. Bet vēlāk seko interesantas vietas, diemžēl starp tām ir arī trūcīgas. Mans sākotnēji augstais darba novērtējums ir ļoti mazinājies, un kopumā šaubos.» [FFe 1/2, 227] Freids strādā pie korektūras, mikstina izteicienus un papildina izklāstīto. Viņš pateicas trijotnei par ieteikumiem un papildinājumiem. Bet Džonss, kopīgi ar Ferenci Budapeštā lasot «Totēmu un tabu», nonāk pie secinājuma: «Mēs domājam, ka savā fantāzijā viņš ir pārdzīvojis grāmatā aprakstītos notikumus, ka viņa piepaceltais noskaņojums atveido satraukumu par mirušo un tēva apešanu un ka viņa šaubas ir tikai reakcija uz to. Kad pēc dažām dienām viņu Vīnē apmeklēju un jautāju, kāpēc vīram, kas uzrakstījis

«Sapņa interpretāciju» varētu būt šaubas, viņš sniedza gudru atbildi: *Tolaik es aprakstīju vēlmi nogalināt tēvu, tagad es aprakstīju patiešām mirušos; no vēlmes līdz rīcībai vienmēr pastāv liels atstatums.*³⁷ 13. jūnijā Prāterē tiek nosvinēta arī grāmatas pabeigšana, ko klātesošie nodēvē par totēma svētkiem, bet Džonsa neoficiālā sieva Loe Kanna Freidam uzdāvina ēģiptiešu figūriņu, ko viņš pieņem kā savu totēmu.

Jau «Sapņa interpretācijas» rašanos Freids saista ar sava tēva nāvi, šis motīvs atkārtojas arī sakarā ar «Totēmu un tabu». Iespējams, ka šajā motīvā atbalsojas Freida brāļa nāve. 1911. gada 29. augustā nomirst Filips, par kura nāvi divainā kārtā Freida sarakstē nav nekādu ziņu. Tādējādi «Totēmu un tabu» var uztvert arī kā «slēptu pieminēkli» brālim³⁸, ne velti tā priekšvārds uzrakstīts divu brāļu dibinātajā Romā. Šāda recepcija ir iespējama, ja «Totēmu un tabu» lasa kā nomoda sapni.³⁹ Zināms šādas recepcijas apstiprinājums ir arī kartiņa, ko 1913. gada 13. septembrī Freids nosūta Ferenci [FFe 1/2, 244]. Uz kartiņas ir attēlots Mozus, bet uz tās parakstīts «Jūsu Freids». Tajā pašā dienā viņš nosūta arī Abrahamam atklātņi ar Tita arku, kurā atainota Jeruzalemes tempļa sagraušana [FA, 145]. Freids raksta: «*Der Jude übersteht's!*»

2. 3. PSIHOANALĪTISKAIS KONTEKSTS

1914. gadā Freids raksta: «Es labāk par visiem varu zināt, kas ir psihoanalīze.» [F 10, 44] Iespējams, ka viņam ir taisnība, taču ticamāk, ka vislabāk Freids var zināt to, kas ir viņa psihoanalīze vai kas tā var būt, jo drīz vien viņš to transformē. Lai arī psihoanalīzi izveido Freids, tomēr tā jau labu laiku nav viņa viena paša veikums — psihoanalīze izvēršas par starptautisku kustību. 1908. gada 26. un 27. aprīlī Zalcburgā notiek 1. starptautiskais psihoanalīzes kongress, ko oficiāli gan dēvē par 1. Freida psiholoģijas kongresu. Pēc diviem gadiem tiek nodibināta Starptautiskā psihoanalītiķu apvienība, kuras mērķis — «kopt un veicināt Freida nodibināto psihoanalītisko zinātņi gan kā tīru psiholoģiju, gan arī tās izmantojumu medicīnā un gara zinātnēs» [F, 640]. Vēl pirms tam ir izveidota Psiholoģisko trešdienu

³⁷ Jones E. *Op. cit.* Bd. 2. S. 418.

³⁸ Rard N., Torok M. *Unterwegs zum Geheimnis der Freudschen Psychoanalyse. Vom Emmy von N. bis Totem und Tabu // Psyche.* 1993. Nr.9. S. 866—881. Var atzīmēt vēl vienu «divainību». Strādādams pie «Totēma un tabu», Freids intensīvi apmainās domām ar saviem korespondentiem, taču sarakstē ar mācītāju Oskaru Pfisteru šī problemātika nefigurē.

³⁹ Sal.: Grubrich-Simitis I. *Freuds Moses-Studie als Tagtraum.* Frankfurt/M., 1994. Par Freida piezīmēm, strādājot pie totēmisma problemātikas, sk.: Grubrich-Simitis I. *Zurück zu Freuds Texten.* Frankfurt/M., 1993. S. 156—166.

sabiedrība, bet 19. gadsimta beigās Freida mācību sāk apgūt viņa filosofu [FF, 427; 1899.26.XI.] Heinrihs Gompercs. Laika gaitā Freids kļūst par psihoanalīzes «pāvestu»⁴⁰, ko vēl vairāk pastiprina topošo analītiķu izturēšanās un Slepēnās komitejas enciklikas. Fricis Vitelss uzskata, ka «psihoanalīzes politika sākās»⁴¹ ar 1909. gada Freida ceļojumu uz Klārka universitātes (ASV) svinībām. Tomēr šī politika aizsākas jau agrāk. Kāda tad ir šī politika? Vai taisnība Vitelsam, ka «Freids izturējās pret saviem skolniekiem kā pret bērniem, izmantojot kliņģeri un pātagu un atturot no sliktas sabiedrības»⁴²? Kā Freida izturēšanās un attieksme pret viņa lietu, proti, psihoanalīzi atbalsojas «Totēmā un tabu»?

Vīnes psihoanalītiķu apvienībā Freids trīs reizes referē par savu darbu «Totēms un tabu», bet 1913. gada 22. oktobrī norisinās «Diskusija par totēmismu», kuras protokols nav saglabājies. 1912. gada 15. maijā Freids nolasa referātu «Par tabu». Nākamā gada 15. janvārī viņa referāts saucas «Animisms, maģija un visvarenība». Taču diskusijas izraisa tikai narcisma problemātika.⁴³ 5. martā Teodors Reiks referē par Šnicleru un iztīrā arī Freida darbā «Totēms un tabu» skarto problemātiku, proti, domu visvarenības problemātiku. Pēc nedēļas Viktors Tausks uzstājas ar referātu «Tēva problēma» un uzsver: «Kultūru ir radījis tēvs. Societāte balstās uz tēva kompleksu.»⁴⁴ Taču diskusijas dalībnieki uzskata, ka Tausks sniedzis nepietiekamu risinājumu, jo nav atklājis nervozitātes un kultūras savstarpējo saistību. Protokolu pieraksti liecina, ka uztveri lielā mērā izteic psihoanalītiķu apvienības mērķis, kurā psihoanalīze noteikta kā psiholoģija un tās izmantošana citās jomās (pirmām kārtām medicīnā). Katrā ziņā sežu protokolu skopajos ierakstos dominē šāda ievirze.

1913. gada 13. maijā Freids raksta: «Totēma darbs ir gatavs, ieskaitot korektūru un literatūras pielikumus.» [FA, 139] 1. jūnijā viņš vēsta Karlam Abrahamam: «Trešdien es ziņoju par darbu apvienībā; patlaban man par to ir spēcīgas šaubas, reakcija pēc sajūsmas.» [FA, 141] 4. jūnijā Freids nolasa referātu «Totēms», taču šis sanāksmes protokols nav saglabājies. Pēc dažām nedēļām Freids saņem Abrahama vērtējumu: «Tagad totēma darbu esmu izlasījis divas reizes, ar nemitīgi pieaugošu baudu un pārlicību par Jūsu uzskata pareizību.» [FA, 141; 1913.29.VI.] Un Freids pateicas savam palādinam: «Jūsu spriedums par totēma darbu man bija īpaši svarīgs, jo pēc tā pabeigšanas man bija zināms šaubu periods par tā vērtību.» [FA, 142;

⁴⁰ Wittels F. *Op. cit.* S. 207.

⁴¹ *Ibid.* S. 121.

⁴² *Ibid.* S. 159.

⁴³ *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. Hg. von H. Nunberg, E. Federn. Frankfurt/M., 1981. Bd. 4. S. 138—140.

⁴⁴ *Ibid.* S. 167.

1913.1.VII.] Kāda tad ir šī darba vērtība? Taču galvenais — kā tas iekļaujas psihoanalīzes kontekstā?

Ja jau sēžu protokoli ir tik skopi, varbūt kaut ko var atsegt šo diskusiju norise? Francs Vitels par sākotnējām sapulcēm zina rakstīt: «Parasti vakaru ievadīja priekšlasījums, kam nebija noteikti jāpieder pie psihoanalīzes. Pēc tam notika pārrunas, kurās ikvienam bija jāpiedalās. Mazā vāzē atradās lozes, un Ranks, ko drīz vien iecēla par protokolistu, vilka tās un tādējādi noteica diskutētāju secību.»⁴⁵ Lai arī referātu amplitūda ir plaša, tomēr ne visi piedalās diskusijās. Drīz vien sapulces tiek pārstrukturētas, pazūd ložu urna un rodas iecere iecelt sapulces vadītāju, lai novērstu nepatīkamus starpgadījumus. Izidors Zadzgers uzsver: «Priekšsēdim, kam šim nolūkam jāpiesūta vara, tūdaļ pat jāapspiež personiskie izlēcieni un uzbrukumi.»⁴⁶ Tomēr Freidam ir cita pārļiecība: «Viņš esot cerējis, ka personiskās saskarsmes grūtības atceļot dziļāka dvēseles pazišana, un arī pašlaik viņš vēl cerot uz to pašu.»⁴⁷ Tomēr Freida pārļiecība neattaisnojas, viņa topošie apustuļi neiztiek bez ķīvēšanās un personiskiem apvainojumiem. 1908. gada 9. maijā viņš raksta Abrahamam uz Berlīni: «Jūs zināt, cik labprāt es nododu sevi Jūsu, gluži tāpat kā citu, rīcībā, taču man nav nekā nepatīkamāka, ja tādējādi starp mani draugiem un piekritējiem rodas pretenzijas uz prioritāti. Tas jānovērš, ja ikviens dara savējo.» [FA, 47] Tomēr ne visi spēj darīt savējo, lai gan «psihoanalīzei ir nepieciešama ilga un stingra disciplinētība un pašdisciplīnas ieaudzinašana» [F 10, 64]. Turklāt tradicionāli diskusijās galavārds pieder Freidam.

1912. gada 18. decembrī Jungs pārmet Freidam viņa attieksmi pret skolniekiem: «Tādējādi Jūs radāt verdziskus dēlus vai bezkaunīgus palaidņus (Ādlers un Štēkels un visa bezkaunīgā banda, kas izplešas Vīnē). <..> Starp tiem Jūs vienmēr paliekat augšā kā tēvs.» [FJ, 594] Nesen gan arī Jungs ir uzskatījis Freidu par tēvu, taču šajā laikā viņu attiecības jau ir pārmainījušās. 22. decembrī Freids skaidro: «Par Jūsu pārmetumu, ka ļaunprātīgi izmantoju analīzi, lai turētu savus skolniekus infantilā atkarībā un tāpēc pats esmu atbildīgs par viņu infantilo izturēšanos pret sevi, kā arī par visu, ko Jūs uz tā būvējat, es negribu spriest, jo visi spriedumi paša lietā ir tik grūti un tomēr nemodina nekādu ticību. Vienīgi Jūsu būves faktiskajam pamatam es gribu sniegt materiālu, lai Jūs pats tad spētu veikt revīziju. Esmu pieradis Vīnē dzirdēt pretēju pārmetumu, ka pārāk maz nodarbojos ar «skolnieku» analīzi. Patiesībā, piemēram, Štēkels, kopš viņš apmēram pirms desmit gadiem izgāja manu ārstniecību, nav no manis dzirdējis ne vārdu par paša personas analīzi, bet Ādlera gadījumā es to novērsu vēl

⁴⁵ Wittels F. *Op. cit.* S. 117.

⁴⁶ *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. Frankfurt/M., 1976. Bd. 1. S. 283.

⁴⁷ *Ibid.* S. 284.

rūpīgāk. Tas, ko es analītiski par abiem esmu teicis, tika teikts citiem un galvenokārt laikā, kad tie vairs nesatikās ar mani. Tāpēc nezinu, kāpēc Jūs tik droši pieņemat pretējo.» [F], 596] Pēc kāda laiciņa Freids vēlreiz atgriežas pie šī temata, tomēr uzsver: «Analītiķiem ir skaidrs, ka nevienam nav jākaunas no savas neirozes daļas. Bet, ja, izturoties nenormāli, kāds nemitīgi brēc, ka viņš esot normāls, tad izraisa aizdomas, ka viņam trūkst atziņas par slimību.» [F], 598—599; 1913.3.I.] Nervozitāte un slimīgums iezīmējas līdz ar psihoanalīzes institucionalizēšanos, pārtapšanu psihoanalītiskā kustībā un lielā mērā saglabājas līdz pat mūsdienām. Nereti tas starp analītiķiem rada nepārvaramu mūri.

Šāds mūris pastāv ne tikai starp psihoanalītiķiem, bet arī starp Freida piekritējiem un noliedzējiem, turklāt arī sabiedrību šķērso visdažādākie mūri. 1909. gada jūlijā Karls Krauss publicē eseju «Ķīnas mūris», kurā skar arī Freidam būtisku tematu: «Vakarzemes morāles lielais Ķīnas mūris sargāja dzimumu no ikviena, kas vēlējās iekļūt, bet tos, kuri vēlējās iekļūt, — no dzimuma.»⁴⁸ Krauss šo situāciju nosauc par kristīgo nakti. Un naktī valda ne tikai tumsa, bet arī sapņi, kuru valoda ne vienmēr ir izprotama. Mūris ir ne tikai vēsturisks mantojums, to iemanās celt ikreiz no jauna, kaut gan īstenībā pēc tā nav nekādas vajadzības. Francs Kafka 1917. gadā uzraksta eseju «Būvējot Ķīnas mūri», kurā aplūko šīs būves tapšanu un nozīmi. Mūris tiek ierīkots, lai vietsēžus pasargātu no citiem un citādā un galu galā arī no sevis paša. Kafka raksta: «Sarunāties ar nomadiem nevar. Mūsu valodu viņi nezina, un diez vai viņiem ir sava valoda. Savā starpā viņi saprotas līdzīgi kovārņiem. Aizvien no jauna dzirdama šī kovārņu ķērķšana. Mūsu dzīves veids, mūsu iestādījumi viņiem ir neizprotami un vienaldzīgi. Tāpēc viņi izturās noraidoši arī pret zīmju valodu.»⁴⁹ Psihoanalīze, no vienas puses, ārda mūri, bet, no otras, — ļauj izveidot jaunu mūri, kam piešķirts ķīniskā psihoanalītisma mūra izskats.

Psihoanalīze netiek uzņemta īpaši saprotoši un laipni, vietsēžiem tā šķiet kaut kas barbarisks. To dēvē par pornogrāfiju, tā esot bīstama inde, bet analītiķu istā vieta esot aiz mūriem, proti, cietumā [FFe 1/1, 354; 1911. 16.II.]. Tiek uzskatīts, ka «analīze ir slimu daroša, kultūru graužoša maldu mācība» [FFe 1/1, 354]. Psihoanalīze rosinot seksuālas imaginācijas, bet psihoanalītiskās ārstešanas pamats esot «dzimumorgānu masāža»⁵⁰. Freids domā zinām šādas attieksmes patieso cēloni: «Starp rindiņām Jūs varat izlasīt, ka mēs viņieši esam ne tikai cūkas, bet arī ebreji. Taču tas netiek drukāts.» [FFe 1/1, 246; 1910.24.IV.] Tomēr pat zinātniskās publikācijās

⁴⁸ K r a u s K. *Schriften*. Frankfurt/M., 1987. Bd. 2. S. 292.

⁴⁹ K a f k a F. Ein altes Blatt // K a f k a F. *Das erzählerische Werk*. Berlin, 1988. Bd. 1. S. 208.

⁵⁰ J o n e s E. *Op. cit.* Bd. 2. S. 144.

var lasīt par psihoanalīzes cūciskumu un židiskumu. Psihoanalīzes pārstāvji pieņem izaicinājumu un karo par savu pozīciju nostiprināšanu, īstenojot mūsdienas konkūstu. Freids gan tieši neiesaistās šajās batālijās, jo, kā 1907. gada 14. aprīlī raksta Jungam, «es ienīstu gladiatoru cīņas dižciltīga pūļa priekšā» [F], 35]. Cīņu vadītāja lomu uzņemas Jungs: «Es saprotu, ka Jums no sirds jābūt pretīgi iesaistīties gaiļu cīņās, jo tieši tā un ne citādi publika traktē lietu un tādējādi nomierina savu sublimēto asinskāri. Tā kā es nesmu tik pamatīgi angažēts un runa nav arī par paša bērna aizstāvēšanu, tad mani tomēr zināmā mērā vilina [iespēja] izmēģināt sevi arēnā. Identifikācija ar Jums vēlāk būs ļoti glaimojoša, patlaban — *honor cum onere*.» [F], 39; 1907.17.IV.] Cīņa par psihoanalīzi, t.i., Freida bērnu nereti tiek izprasta kā cīņa par pašu Freidu. Jungs aizstāv Freidu, tomēr drīz vien arī pats vērsās pret «ebreju evaņģēlija sludināšanu»⁵¹. Taču sadarbības laikā abi saprot, ka psihoanalīzes liktenis izšķirsies Vācijā.

Diskusijas par «Freida psiholoģiju» izvērsās afektīvu vārdu izvirdumos, kas izbaudāmi psihiatru un neirologu starptautiskās konferencēs un kongresos. Šīs «diskusijas» signalizē par psiholoģijas, psihiatrijas un neiroloģijas diferenciaciju un specializāciju, dažādo skolu konkūrenci un prioritātes pretenzijām. Batālijās ap psihoanalīzi iezīmē konflikto starp ārstniecisko psihiatriju un tās alternatīvu — Freida mācību, tādējādi ievadot ar cilvēku saistīto dabaszinātņu pārstrukturēšanu. Vācu reīha sarežģītās sociālās, ekonomiskās, varas un tehniskās attiecības saasina zinātnisko producēšanu un attiecīgo iestrādņu etablēšanu. Starptautiskās, nacionālās un reģionālās apvienības iziet ārpus saviem šauri speciālajiem ietvariem, lai ar preses un zinātniskās periodikas palīdzību leģitimētu un reklamētu sevi visā sabiedrībā. Norisinās zinātniskās producēšanas masifikācija, bet konkūrences cīņu nodrošina straujā izdevniecības attīstība. Konkūre ne tikai dažādo mācību pārstāvji, bet arī nacionālās un reģionālās apvienības, izvērsoties sāncensībā pat starp atsevišķām pilsētām. Un šajā zinātnes karā iesaistās arī Freids.

Lai novērstu apvainojumus židismā, Freids, īstenojot psihoanalīzes etablēšanas taktiku, par psihoanalīzes kustības prezidentu izvirza Jungu, tādējādi nodrošinot arī ietekšanos akadēmiskajā pasaulē. Šo apstākļu dēļ arī «psihoanalīzes centrs» tiek pārcelts no Vīnes uz Cīrihi. 1910. gada Nirnbergas kongresā Freids pamato savu taktiku: «Jūs lielākoties esat ebreji un tālab neesat piemēroti gūt jaunajai mācībai piekritējus. Ebrejiem jābūt gataviem būt par kultūras mēslojumu. Man jāatrod kontakts ar zinātni; esmu vecs, negribu, lai pret mani izturas naidīgi. Mēs visi esam briesmās. <..> Šveicieši mūs glābs. Mani un jūs visus.»⁵² Psihoanalīzes etablēšana ir

⁵¹ Cit. pēc: Semjuelss E. Nacionālā psiholoģija, nacionālsociālisms un analītiskā psiholoģija // *Tagadnes izaicinājums*. Rīga, 1996. 58. lpp.

⁵² Wittels F. *Op. cit.* S. 124.

saistīta ar ebreju zinātniskās pašsaglabāšanās tehniku, kurā svarīga loma tiek ierādīta neebrejiem. Un viens no šiem neebrejiem ir «blondais Zīgfrīds»⁵³ Karls Gustavs Jungs.

Taču Junga psihoanalītiskā angažētība neliek viņam aizmirst arī sevi pašu, kaut gan viņš visai bieži uzņemas dēla vai padotā lomu. Freida «uzticamais huzārs»⁵⁴ Džonss raksta par savu patronu Zalcburgas kongresa laikā: «Tieši tolaik piecdesmitdivgadīgajam Freidam parādījās pirmās sirmuma pazīmes. Viņam bija izteikti labi veidota galva ar bieziem, tumšiem, labi koptiem matiem, jaukas ūsas un ķīlbārda. Viņš bija aptuveni metru un septiņdesmit pieci centimetri garš, nedaudz korpulents, kaut gan vidukļa apkārtmērs nepārsniedza krūšu apkārtmēru.»⁵⁵ Taču 1911. gada Veimāras kongresa kopīgajā fotogrāfijā vienu metru un astoņdesmit astoņus centimetrus garais Jungs izskatās daudz mazāks par psihoanalīzes tēvu.⁵⁶ Šis varas žests ir pašu psihoanalītiķu ikdienas psihopatoloģijas piemērs, ko viņi paši ne vienmēr apzinās. Freida apustulis Hanss Zahss pat atdarina savu metru un smēķē tikai cigārus. Viņam piemetas pat Freidam raksturīgā kaite — bailes no ceļojuma ar vilcienu. Gandrīz vai visiem analītiķiem pieņemamajās istabās ir Freida fotogrāfija vai biste. Taču tas analītiķiem neliedz būt konformistiem. Nacistiskajā Vācijā līdzās psihoanalīzes tēva portretam analītiķi nereti tur nases tēva Hitlera portretu, bet Padomju Savienībā tiek izmantots dubultportrets: no vienas puses — Freids, bet, no otras, — Pavlovs.⁵⁷

Freidam izveidojas sarežģītas attiecības ar viņa dižkareivju Jungu. 1908. gadā pie Junga nokļūst Oto Gross, kuru Freids uzskata par vienu no «visvērtīgākajiem cilvēkiem un gaišāko galvu» [F], 170; 1908.29.V.]. Taču Jungs nespēj izārstēt Grosu, arī Freids spiests piekrist, ka «viņš tikai smagi kaitēs mūsu lietai» [F], 180; 1908.30.VI.]. Drīz vien Gross tiek izstumts no psihoanalītiķu apvienības: «Jungs aizvāca no sava raksta «Par tēva nozīmi» norādi uz Oto Grosu gluži tāpat, kā Freids izskauda visas Grosa pieminēšanas vietas psihoanalītiskajās publikācijās.»⁵⁸ Freids aizstāv Jungu, kaut gan ārstnieciskā neveiksme ir paša Junga ziņā. Gluži tāpat sākumā Freids aizstāv Jungu gadījumā ar Sabīnu Špilreinu, taču drīz vien maina savu nostāju. 1912. gadā Freida un Junga attiecības saasinās. Šajā gadā Jungs dodas uz jezuītu dibināto Fordhema universitāti Ņujorkā, kur nolasa 9 lekcijas «Psihoanalītiskās teorijas izveides mēģinājums». Atgriezies no Amerikas,

⁵³ Ellenberger H. *Die Entdeckung des Unbewussten*. Zürich, 1985. S. 898.

⁵⁴ Sulloway F. J. *Freud — Biologe der Seele*. Köln, 1982. S. 13.

⁵⁵ Jones E. *Op. cit.* Bd. 2. S. 61. Taču citviet (Bd. 1. S. 184) Džonss apgalvo, ka Freids bijis vienu metru un septiņdesmit centimetrus garš.

⁵⁶ Sk.: Roazen P. *Freud and His Followers*. New York, 1971.

⁵⁷ Эткинд А. *Эрос невозможного*. Санкт-Петербург, 1993. С. 257.

⁵⁸ Hurwitz E. *Otto Gross. «Paradies» — Sucher zwischen Freud und Jung*. Zürich, 1979. S. 85.

viņš pacilāti raksta Freidam: «It visur sastapu lielu interesi un gatavīgu pre-timnākšanu. Līdz ar to man bija plašs darba lauks un varēju daudz ko izdarīt psihoanalītiskās kustības turpmākajai attīstībai.» [FJ 571; 1912.11.XI.] Taču Freidu neapmierina Junga libido traktējums. Jau 23. maijā viņš raksta: «Es izjūtu spēcīgu antipātiju pret Jūsu jauninājumiem.» [FJ, 562] Freids min divus savas antipātijas cēloņus. Junga īstenotais libido traktējums esot regresīvs un fatāli līdzīgs Ādlera koncepcijai.

1913. gada martā Jungs vēlreiz dodas uz Ameriku. Freids raksta Abrahamam: «Katrā ziņā viņš dara vairāk sev, nevis psihoanalīzei.» [FA, 137; 1913.27.III.] Augustā Jungs dodas uz Angliju un 5. augusta referātā «Psihoanalīze» pirmo reizi min nosaukumu «analītiskā psiholoģija» [J 4, 523], kā drīz vien iedēvē pats savu mācību. Tomēr pagaidām Jungs ir starptautiskās psihoanalītiķu apvienības prezidents un 1913. gada psihoanalīzes Minhenes kongresā nolasa referātu «Jautājumā par psiholoģiskajiem tipiemi». Taču jau 1913. gada 6. janvārī Jungs raksta Freidam: «Pievienojos Jūsu vēlmei pārtraukt personīgās attiecības, jo nekad neuzspiežu savu draudzību.» [FJ, 600] Pirms šīs rīcības gan Jungs lūdz Freidam piedošanu: «Lūdzu, piedodiet manus maldus.» [FJ, 579; 1912.26.XI.] Kas tad ir noticis? 1912. gada 24. novembrī notiek tā sauktais «Minhenes koncils» [FFe 1/2, 156], kurā tiek pārspriesta psihoanalīzes politika, bet Freids izskaidrojas ar Jungu un zaudē samaņu.

26. novembra vēstulē Šāndoram Ferenci Freids klāsta, ka viss esot kārtībā, un dalās pārdomās par Jungu: «Viņš bija absolūti satriekts, nokaunējies un atzinās, ka viņš jau sen baidījies, ka intimitāte ar mani vai kādu citu kaitējot viņa patstāvībai, un tāpēc nolēmis atkāpties, ka viņš konstruējis mani pēc tēva kompleksa un baidījies, ko teikšu par viņa modifikācijām, īpašo izteiksmes veidu, ka viņš, protams, netaisni ir bijis neuzticīgs, ka viņu aizskar, ja viņu vērtē kā kompleksu ākstu utt.» [FFe 1/2, 158] Izskaidrošanās beidzas ne tikai ar privāto attiecību pārtraukšanu, tā vainagojas ar Junga aiziešanu no psihoanalītiskās kustības. Pēc Minhenes kongresa septembrī Freids ar Minnu Bernaisu dodas uz Itāliju, kur ne tikai uzraksta priekšvārdu «Totēmam un tabu», bet, «niknumā kūšājot» [FFe 1/2, 276; 1914.12.I.], iecer rakstu «Par psihoanalītiskās kustības vēsturi», ar kuru ekskomunicē Jungu un Ādleru no īstenajiem psihoanalītiķiem. Itālijā rodas arī iecere rakstam «Sakarā ar narcisma ieviešanu», kas izraisa jaunas shizmas psihoanalītiķu vidē. Freids izvērš savu metapsiholoģiju, Abrahamam viņš pavēsta topošā darba nosaukumu — «Apcerējumi metapsiholoģijas sagatavošanai» [FA, 212; 1915.4.V., sal.: FrJo, 312]. Tomēr darbu ar šādu nosaukumu Freids tā arī neuzraksta.

«Totēma un tabu» rašanās laikā norisinās ne tikai šķelšanās psihoanalītiķu vidē un analītiķu psihopatoloģijas artikulācija, bet arī jaunās mācības

ekspansija. Freida psihoanalīze gūst jaunus piekritējus. 1912. gadā Freida skolā iestājas Ničes un Rilkes draudzene Lū Andreasa–Salomē. Iepazinusi Freidu un psihoanalīzi, viņa uzskata, ka tā neesot nekāds «darbs pie rakstāmgalda»⁵⁹, un 1913. gadā publicē rakstu «Par agrīno dievkalpojumu». Arī Freids vēlas, lai kalpotu lietai, proti, psihoanalīzei, nevis viņam, taču cilvēciski pārlietu cilvēciskais pārsvarā liek izvēlēties pēdējo ceļu. Turklāt šajā laikā Freids ir ne tik daudz psihoanalīzes visvarenais tēvs, cik tās herolds.

3. MŪSDIENU RECEPCIJA

«Totēma un tabu» risināmās problemātikas joma ir pārsteidzoši vienkārša, to var reducēt uz trim problēmām. Freids it kā akceptē Čārlza Darvina priekšstatu par pirmbaru, saistot to ar Džeimsa Atkinsona ideju par ģimenes ciklopisko formu. Otrā problēma ir saistīta ar Robertsona Smita izstrādāto totēmiskās maltītes konceptu. To visu Freids papildina ar paša praksē novērotajām trim totēmiskajām fantāzijām jeb zvēru fobijām. Taču šī vienkāršība ir maldinoša, jo var vedināt uz vienkāršotu recepciju, ar kuru nereti arī lepojas Freida tekstu recipienti. Par ko tad ir runa «Totēma un tabu» tekstā? Pirmajā esejā «Vairīšanās no incesta» tiek aplūkoti komplikētīe pasākumi, kas ļauj izvairīties no incesta un jebkādas saistības vai līdzības ar to. Otrā eseja ir gandrīz četrreiz garāka par pirmo, un tās nosaukums ir «Tabu un jūtu ambivalence». Freids aplūko daudzveidīgos tabu, kas pastāv autonomi un var izraisīt fatālas sekas. Tabu mūsdienīgo analogiju Freids saskata sirdsapziņā un vainas izjūtā un velk paralēli starp tabu un uzmācības neirozēm. Īpaši tiek aplūkoti trīs tabu tipi — ienaidnieka, valdnieka un mirušā tabu, fiksējot izjūtu ambivalenci. Trešajā esejā «Animisms, maģija un domu visvarenība», izmantodams ierasto cilvēces attīstības iedalījumu animistiskajā, reliģiskajā un zinātniskajā stadijā, Freids aplūko domu visvarenību pirmatnējā un mūsdienīgo sabiedrībā, kas izpaužas dažādās maģiskās procedūrās. Ceturtā eseja, kuru Freids uzskata par nozīmīgāko, saucas «Totēmisma infantilā atgriešanās», un pirmās trīs esejas ir sava veida priekšdarbs vai ievads ceturtajai. Freids aplūko dažādas totēmisma teorijas un paša totēma izcelsmes problēmu, izmantojot Darvina un Robertsona Smita idejas. Viņš izvērš arī vēlmju un vainas izjūtas lomu sociālajā attīstībā un galu galā nonāk pie secinājuma, ka «Oidipa kompleksā sastopas reliģijas, tikumības, sabiedrības un mākslas aizsākumi» [F 9, 188].

⁵⁹ Andreas–Salomé L. *In der Schule bei Freud*. Zürich, 1958. S. 140.

Kas šajā problemātikā ir tik radikāls? Varbūt radikalitāti nosaka mūsdienīgā recepcija, proti, tas, ka «mūsu tagadnes svarīgās problēmas parādās skaidrā un asā gaismā»⁶⁰? Tomēr diez vai šāda recepcija nodrošina Freida grāmatas radikalitāti. Šī radikalitāte ietveras jau paša Freida darbā, kuram piešķirts zinātnisks ietērs. Freids raksta: «Psihoanalīze sāka kā terapija, taču es jums negribētu to ieteikt kā terapiju, psihoanalīzi rekomendēju tās patiesības satura dēļ, skaidrojumu dēļ, ko tā sniedz par vistuvāko cilvēkam, par viņa paša būtību, un dēļ sakarībām, ko atsedz visdažādākajās tā darbības jomās.» [F 15, 169] Līdz ar to pirmajā tuvinājumā var teikt, ka psihoanalīzē ir runa par dvēseles priekšmetiskajām struktūrām vai formām, turklāt tā ir ne tikai šo veidojumu atsegšana, bet arī darbs ar tām, t.i., to transformācija. Domājams, ka tieši šajā aspektā izpaužas Freida darba radikalitāte, kaut arī šī tendence ir vērojama daudzos 19. un 20. gadsimta domas centienos, sākot ar Karlu Marksu un beidzot ar Edmundu Huserlu. Tomēr Freids iet savu, nevis marksisma vai fenomenoloģijas ceļu.

3. 1. KULTŪRAS EROTISMS

«Totēma un tabu» caurviju temats ir incests. Pirmajā esejā tiek aplūkota vairišanās no incesta, bet ceturtajā esejā ir runa par brāļu barā veikto tēva nogalināšanu, kas arī rada incesta aizliegumu. Šo tematu var uzskatīt par antropoloģijas centrālo tematu, kas figurē ikvienā kultūras teorijā, skaidrojot «dabas» un «kultūras» attiecības. Freids raksta: «Tāpēc mums nav mazsvarīgi, ka ar mežonīgajām tautām varam parādīt, ka cilvēka incestuālās vēlmes, kas vēlāk pakļautas bezapzinātībai, viņi vēl izjūt kā bīstamas un atzīst visstingrākos atvairišanas pasākumus.» [F 9, 25] Viņš uzskata, ka incesta aizliegums sakņojas Oidipa kompleksā, proti, šī institūcija ir kultūras fenomens, jo, sekojot Džeimsam Freizeram, piekrīt, ka «dabiskais instinkts mudina uz incestu» [F 9, 150]. Līdz ar to incesta aizliegums, pēc Freida ieskata, neizriet no apzinātas vajadzības regulēt cilvēku kopdzīvi. Viņš piešķir tam autohtonu iedabu, t.i., incesta aizliegums rodas no tēva nogalināšanas fakta pārdzīvojuma un pārstrādes.

Incesta aizlieguma rašanās tiek skaidrota dažādi, bet Freida minētie zinātniskie argumenti apstrīdēti un kritizēti. Taču Freida koncepts liek uzmanīties, jo «tēva nogalināšana» ir cieši saistīta ar mītu par Oidipu, kas nebūt neparedz naturalizētu tā traktējumu. Uz šādu piesardzību vedina arī Klods Levī–Stross: «Ar *Totēmu un tabu* Freids ir konstruējis mītu, starp citu — ļoti skaistu mītu. Kā jau visi mīti arī šis neko nesaka par to, kā viss norisinājies

⁶⁰ E r d h e i m M. Einleitung // *Op. cit.* S. 25.

īstenībā. Tas saka, kā cilvēkiem jāiedomājas šī norise, lai varētu pārvarēt pret-runas.»⁶¹ Un viena no šīm pretrunām ir kultūras un dabas pretstats, ko Freids traktē kā sociācijas un ģimenes pretrunīgo saistību. Viņš raksta: «Viena no kultūras galvenajām tendencēm ir savākt cilvēkus lielās vienībās. Taču ģimene nevēlas atlaist individu. Jo ciešāka ir ģimenes locekļu saistība, jo vairāk tie sliecas norobežoties no citiem, jo grūtāka tiem kļūst iekļūšana lielākā dzīves lokā. Filoģenētiski senākais, bērnībā vienīgais kopdzīves veids pretojas tam, lai to nomainītu vēlāk iegūts, kultūras noteikts veids. Atdališanās no ģimenes kļūst par ikviena jaunieša uzdevumu, kura atrisināšanu sabiedrība bieži vien atbalsta ar pubertātes un iniciācijas rituāliem.» [F 14, 462]

Šī atziņa ļauj koriģēt ne tikai perverso uzskatu, ka dvēseles norišu aizsākumus Freids saistot ar ģimeni, t.i., ar ģimenē pastāvošajām attiecībām. Tā ļauj fiksēt arī kultūras erotisko dimensiju. Jo kultūra, kā uzskata Freids, «ir process erosa dienestā, kas iesākumā vēlas savākt atsevišķus individuus, bet tad — ģimenes, ciltis, tautas, nācijas lielā vienībā, cilvēcē» [F 14, 481] Freids atzīstas, ka viņš nezina, kāpēc tā notiek, «tas ir erosa darbs». Taču incesta aizliegums atrodas erosa dienestā, tas ir libido transformators. Lai arī seksualitātes izpratnē Freidu dažkārt raksturo zināms normatīvisms, tomēr psihoanalīzes patos ir saistīts nevis ar seksualitāti (erosa sastingušām formām), bet gan ar seksuālo, erotisko. Kultūra ir erosa transfigurācija.

3. 2. PATOĻĢIJAS RELATIVĒŠANA

Psihoanalīzes tapšana ir saistīta ar Freida terapeitisko praksi, taču psihoanalīze nav identificējama ar psihoterapiju. Freids raksta: «Mēs nepavisam nevēlamies, ka medicīna aprij psihoanalīzi, kas savu galīgo noietinājumu rastu psihiatrijas mācību grāmatas terapijas nodaļā.» [F 14, 283] Psihoanalīzes ietvaros nav iespējams atbildēt uz jautājumu, kas nodarbina psihiatriju, proti, kas ir normāls un nenormāls vai — 19. gadsimta bioloģijas valodā — «fizioloģisks» un «patoloģisks». Freids relativē to, kas tiek uzskatīts par patoloģisku: «Zinātniska fiziskās normas nošķiršana no anormālā nav īstenojama, tā ka šai atšķirībai, neraugoties uz tās praktisko svarīgumu, ir tikai konvencionāla vērtība.» [F 17, 125] Patoloģijas konstitūcijā daudz būtiskāka loma ir varai. Tādējādi Freids relativē arī «terapeitisko trijstūri»⁶², proti, stāvokli, kad sabiedrībā valdošā slimības izpratne nosaka ārsta un pacienta attiecības, kuras savukārt apstiprina slimības

⁶¹ Lévi-Strauss C., Eribon D. *Das Nahe und das Ferne*. F.a.M., 1989. S.156.

⁶² Sk.: Pouillon J. *Doctor and Patient: Same and/or Other ethnological Remarks // Psychoanalytic Study of Society*. 1972. P. 9—32.

izpratni. Pacients vairs netiek uzskatīts par būtni, ko ārsts vēro ar dabaszinātnieka attieksmi, t.i., ar entomologa ieinteresētību. Lidz ar to pacients vairs nav «pilnīgi cits» — slimais un anormālais, bet ārsts — normalitātes iemiesojums. Ēriks Eriksons šajā sakarībā raksta, «ka citā cilvēkā nevar izzināt neko tādu, ko nebūtu pamatīgi iemācījies pazīt arī pats sevi»⁶³. Starp «pacientu» un «ārstu» veidojas pārnese un pretpārnese, bet bezapziņu Freids dēvē par «iekšējām ārzemēm», t.i., psihoanalīze ir nezināmas un dažkārt eksotiskas zemes izpēte. Taču tā ir saistīta ar sevis pašā izpēti un pašā multiplīcītātes atzišanu.

Anormālais ir saistīts ar svešo un citādo, ko var atrast arī pašā sabiedrībā. Šajā ziņā zīmīga ir vācu etnologa un sociologa Alfreda Firkanta 1896. gada grāmata «Dabas tautas un kultūras tautas» (*Naturvölker und Kulturvölker*). Jēdzienu «dabas tautas» zinātniskajā apritē ievieš vācu filozofs Teodors Vaics, publicējot sešsējumu darbu «Dabas tautu antropoloģija» (*Anthropologie der Naturvölker*, 1859—1871). Firkants izmanto izglītības, neizglītības un mantīguma, nemantīguma pretstatus, lai nonāktu pie secinājuma, ka zemnieki un proletārieši ir svešie, kas līdzinās dabas tautai, proti, tie ir mūsdienu mežoņi. Šie «mūsdienu mežoņi» tiek izprasti naturalizēti, t.i., tie ir īpaši marķēti, un šī «iezīmētība» atveidojas arī psihiski. Bet apgaismotās psihiatrijas tēvs Žans Etjēns Eskirols uzskata, ka kultūras transformācijas izraisa gara slimības. Benedikts Morels 1857. gadā publicē darbu «Traktāts par cilvēku sugas fizisko, intelektuālo un morālo degradēšanos» (*Traité dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*), izvēršot deģenerācijas teoriju, kas transformētā veidā liek sevi manīt arī 20. gadsimtā. Deģenerāciju Morels saista ar novirzi no līdzības Dievam, uzskatot šīs novirzes par mantojamām. Arī Freida laikabiedrs Augusts Forels atzīmē vispārējo patoloģizāciju un proponē psihohigiēniskus ideālus. Freidam, protams, nav sveša sava laika retorika, taču «patoloģija» viņam ir pavisam atšķirīga no ierastās dabaszinātniski medicīniskās patoloģijas. Freidu interesē ikdienas psihopatoloģija, t.i., kļūdišanās (pārteikšanās, pārakstišanās u.tml.) un asprātība, sapņi, no vienas puses, bet, no otras, — mīlestības pārņemto dzīves norises.

Līdz ar to «Totēmā un tabu» organiski iekļaujas arī Freida «kliniskais materiāls» — nosacīti vispārīgais tiek sajūgts ar individuālo, atsevišķo. Var teikt arī citādāk — individuālā atgadījumā tiek fiksēta kultūras dimensija. Freida pieejā iezīmējas Marsela Mosa totālā sociālā fakta (*fait social total*) koncepts. Analizējot dāvināšanas fenomenu, Moss norāda, ka šīs maiņas akts nav pakļaujams tikai ekonomikai, tas ir līdzdalīgs arī citās kultūras

⁶³ Erikson E. H. Sigmund Freuds psychoanalytische Krise // *Freud in der Gegenwart*. Hrsg. von Th. W. Adorno, W. Dirks. Frankfurt/M., 1957. S. 19.

jomās. Skaidrojot šo konceptu, Levī-Stross atzīmē, ka totalājam faktam jāizpaužas arī individuālajā pieredzē.⁶⁴ Freids īsteno līdzīgu pieeju, viņa *Rattenmann* jeb Ernsta Lancera vēsture («Piezīmes par uzmācības neirozes gadījumu») fiksē institūcijas un tabu (uzmācības neirozes) saistību vai, izsakoties citiem vārdiem, kultūras bezapziņas struktūru. Psihopatoloģiskās liecības rāda, ka bailēm, kas rada sarežģītas, uzmācīgi funkcionējošas aizlieguma sistēmas, atbilst patika pārkāpt šos aizliegumus. Freids raksta: «Aizlieguma sekas bija vienīgi dziņas — pieskaršanās patikas — izstumšana un izraidīšana bezapziņā. Saglabājās gan aizliegums, gan dziņa; dziņa tāpēc, ka bija tikai izstumta, nevis atcelta, bet aizliegums tāpēc, ka, beidzot tam pastāvēt, dziņa izlauztos līdz apziņai un īstenotos.» [F 9, 39] Freids fiksē ambivalences mehānismu un aizlieguma rezultātā izstumtās dziņas patstāvīgo darbību: «Dziņas patika nemitīgi pārvirzās, lai izvairītos no aizsprostojuma, kurā atrodas, un mēģina iegūt aizliegtā surogātus — aizstājobjektus un aizstājdarbības.» [F 9, 40] Klīniskā pieredze sasauca ar etnoloģisko materiālu.

Freids aplūko arī šīs sasaukšanās jomas: izturēšanos pret ienaidnieku, valdnieka tabu un mirušo tabu. Vai tās ir jomas, kas attiecināmas tikai uz pirmatnējo cilvēku dzīvi? Ari mūsdienu cilvēku dzīvē pastāv tādas figūras kā «ienaidnieks», «valdnieks» vai «valdonis» un «mirušais». Un viņu izturēšanās nereti maz ko atšķiras no Freida aprakstītās «mežoņu» izturēšanās, kas bagātīgi atainota viņa laika etnoloģiskajā literatūrā. Mūsdienās joprojām pastāv izturēšanās formas, kurām ir arhaiska izcelsme. Taču Freida darbos iezīmējas pretstata «arhaisks/mūsdienīgs» relativēšana, ko pilnīgi pabeidz Klods Levī-Stross. Freida aprakstītās izturēšanās formas nav formas, kas saglabājušās no mežoņu laikiem (kaut arī reliktu saglabāšanās netiek noliegta). Tās ir burtiskā nozīmē arhaiskas, primitīvas un sākotnējas formas, kas autohтони rodas cilvēka pastāvēšanā.⁶⁵ Tālāb Freida atsaukšanās uz etnoloģisko materiālu nav tikai eksotizācija. Zīgfrīds Krakauers 1930. gada esejā «Apkalpotāji» (*Die Angestellten*), aprakstot kalpotāju, iestāžu darbinieku izturēšanos, runā par ikdienas eksotizāciju, kad dzīve var būt vēl nesaprotamāka un eksotiskāka par pirmatnējo cilšu dzīvi.⁶⁶ Tiek izpildīti pasākumi un ceremonijas, kas iederas «mežoņu» dzīvē, taču ar tām ir tā sarasts, ka nemaz nepamana. Turklāt ikdienas eksotizācija raksturo ne tikai kalpotāju dzīvi, tā figurē ikvienā institucionalizētā jomā. Freids uzskata, ka daudzējādā ziņā «pirmlaika cilvēks nemainīgi turpina dzīvot mūsu bezapziņā» [F 10, 350]. Iespējams, ka visefektīvāk birokratizēti hierarhisku, sastingušu struktūru ietvaros darbojas tieši cilvēki ar «arhaisku» psihi konstitūciju. Makss Horkheimers un Teodors Adorno savā 1947. gada kopdarbā

⁶⁴ Sk.: Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1993. P. XXV ff.

⁶⁵ Sal.: Fachinelli E. *La freccia ferma*. Milano, 1979.

⁶⁶ Kracauer S. *Schriften*. Frankfurt/M., 1971. Bd. 1. S. 205—304.

«Apgaismības dialektika» arī atsaucas uz Freida «Totēmu un tabu», taču uzskata, ka «domu visvarenība» attiecas uz «rūditās zinātnes»⁶⁷ izraisīto pasaules pakļaušanu.

3. 3. VARAS PATOLOĢIJA

Ja pārvar fiksāciju uz «Totēma un tabu» eksotiskajām detaļām, nav grūti pamanīt, ka viens no Freida risināmajiem tematiem ir kundzība un vardarbība. Turklāt runa ir nevis par varas struktūrām un attiecībām «primitīvās» sabiedrībās, bet gan mūsdienu dzīvē. Arī apzīmējums «totēms» un «tabu» nav tikai nodeva antikvārai interesei. Šie apzīmējumi itin labi raksturo kundzību — varas patoloģisko stāvokli, proti, varu, kas pieļauj tikai vienpusēju tās praktizēšanu. Taču šī eksotizācija saskan ar Freida laika valodu. 1899. gadā, līdz ar «Sapņa interpretācijas» publicēšanu, dienas gaismu ierauga amerikāņu sociologa Torsteina Veblena grāmata «Teorija par dikošķiru» (*The Theory of the Leisure Class*), kurā analizēta valdošā šķira. Veblens, atsaucoties uz Čārlzu Darvinu un Herbertu Spenseru, uzskata, ka mūsdienu cilvēku tipi ir pirmatnējo rasu tipu varianti. Bet dominējošais «naudas cilvēka» tips būtībā ir plēsēja–laupītāja un noziedznieka tipa atkārtojums. Veblena uzskati, protams, iekļaujas rasisma diskursā, taču viņa pieeju raksturo mēģinājums izprast mūsdienu un rast to ģenētisku skaidrojumu. Veblena grāmata ir Freida centienu sinhrons socioloģiskais papildinājums, ļaujot paskatīties citādāk arī uz «Totēmu un tabu».

Vara ir sajūgta ar pašas kultūras pastāvēšanu, tā nodrošina kārtības nodibināšanu un uzturēšanu. Taču vara nav nedz singulāra, nedz arī kāda īpaša forma, tā ir sukcesīva, plūstošs varas attiecību pinums. Varas singularizēšanās, sastingšana noteiktā formā ir kundzības stāvoklis. Bet psihoanalīze, kā uzskata Freids, «ir opozīcijā pret visu konvencionāli ierobežoto, stingri noteikto, vispārēji atzīto» [F 17, 28]. Psihoanalīze nodrošina vērtanos pret kundzību, tā ir varas patoloģijas analīze. Turklāt psihoanalīze satur svarīgus impulsus varas mikrofizikas izstrādei, jo vērs uzmanību arī uz šķietami mazsvarīgām, individuālām norisēm. Freids fiksē, ka arī kultūra var figurēt kā vara: «Rodas iespaids, ka kultūra ir kaut kas tāds, ko vairākumam, kas pretojas, uzspiedis mazākums, kas pratis iegūt varas un apspiešanas līdzekļus.» [F 14, 420] Šis represīvās kultūras izpratnei Freids arī piedāvā savu tabu konceptu: «Mēs konstruējam tabu pēc uzmācīgo aizliegumu parauga. Tabu ir aizseni aizliegumi, kas reiz primitīvo cilvēku paaudzei uzspiesti no ārienes, t.i., tos vardarbīgi cieši piekodinājusī iepriek-

⁶⁷ Horkheimer M., Adorno T. W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M., 1994. S. 17.

šējā paaudze. Šie aizliegumi attiekušies uz darbībām, uz kurām pastāvējusi spēcīga nosliece. Aizliegumi saglabājušies no paaudzes uz paaudzi. <..> Taču no tabu saglabāšanās izriet, ka sākotnējā patika darīt aizliegto joprojām vēl pastāv tautās, kurām ir tabu. Tātad tām pret saviem tabu aizliegumiem ir *ambivalenta nostāja*; bezapziņā tie vairāk par visu vēlas tos pārkāpt, taču viņi arī bīstas no tiem; viņi bīstas tieši tāpēc, ka vēlas to darīt, un bailes ir spēcīgākas par patiku. Turklāt patika ikvienam atsevišķajam tautas pārstāvim ir neapzināta — tāpat kā neirotiķim.» [F 9, 41—42]

Freids apraksta mehānismu, kas funkcionē kundzības stāvoklī, saglabājot un nodrošinot to. Tas, kas apdraud kundzību, proti, bīstamais ar varu tiek izstumts vai tabuizēts. Taču izstumtais nepazūd, tas rod sev aizstājumu (individuālajā vai sabiedriskajā sfērā) vai izpaužas kompromisveidojumos. Freids raksta: «Abu cīņošos spēku savstarpējā aizture rada izlādēšanās, valdošās spriedzes samazināšanas nepieciešamību, kurā var atpazīt uzmācīgo darbību motivāciju. Neurozes gadījumā tās nepārprotami ir kompromisa akcijas: no vienas puses — nožēlas apliecinājumi, centieni izpirkt vainu u. tml., bet, no otras, — aizstājdarbības, kas kompensē dziņu pēc aizliegtā.» [F 9, 40—41] Tādējādi Freids parāda ainu, kurā, vērojoties pret kundzību, vienlaikus to neapzināti arī uztur un atbalsta, proti, kundzībai ir nepieciešama pretošanās, ko var apspiest un izstumt. Kundzībai saglabājas līdzība ar varu, taču vara ir abpusējas (daudzpusējas) attiecības. Turpretim kundzība ir vienuspusējas attiecības, no otra (cita vai citiem) tiek gaidīta un pieļauta tikai pakļaušanās, uz ko neapzināti arī ir gatavs varas patoloģijas manifestants.

Freids fiksē arī ambivalento attieksmi pret valdītāju, jo privilēģēto personu godināšana, dievišķošana bezapziņā rada intensīvu naidīgumu [F 9, 65]. Valdošais nosaka ambivalentu izjūtu vienlaicīgu pastāvēšanu, piemēram, fascināciju un riebumu. Tādējādi rodas sadomazohistiskas struktūras, proti, pakļaušanās un pakļaušanas attiecības, kas itin viegli apvēršas. Pakļautais identificējas ar pakļāvēju, jo šādi pārvar savas bailes, nevarību un bezspēcību. Kundzība ir nevis «ļaušana vai slikto spēku» ieviests varas režīms, bet pakļauto un pakļāvēju sadarbība. Kundzība ir nevis «no augšas» uzspiests varas stāvoklis, bet gan «augšas» un «apakšas» varu sastapšanās sastingusi forma. Tādējādi atbrīvošanās no kundzības nereti izvēršas savā pretmetā, viena varas patoloģija tiek aizstāta ar citu, īstenojot totēmisma infantilo atgriešanos.

3. 4. REVOLUCIONĀRĀ NEAPZINĀTĪBAS VAIROŠANA

1910. gadā tiek publicēts Džeimsa Freizera četrāsējumu darbs «Totēmisms un eksogāmija» (*Totemism and Exogamy*) un Aleksandra Goldenveizera kritiskā studija «Totēmisms» (*Totemisms*), kurā tika aizsākta jēdziena «totēmisms» demontāža. Freidam ir zināmi abi darbi, taču totē-

misma kritikai viņš nepievērš pienācīgu uzmanību. Tas arī nav nekāds brīnums, jo nākamajās desmitgadēs totēmisms ir viens no iecienītākajiem etnoloģiskās literatūras tematiem⁶⁸, turklāt Goldenveizera darbā Freidu acīmredzot saista atziņa, ka totēmisms ir emocionālo vērtību socializācija. Tikai pēc Levī–Strosa darba «Totēmisms šodien» (*Le Totémisme aujourd'hui*, 1962) kļūst skaidrs, ka totēmisms ir fenomens, kas pastāv etnologa apziņā, proti, totēmisms ir mūsdienu pasaules projekcija vai ilūzija. Tāpēc arī Freida atziņas par totēmismu, skaidrojot reliģisku institūciju izcelsmi, mūsdienās nav akceptējamās. Tās nav akceptējamās kā sākuma, naturāli sākotnēja notikuma apraksts. Taču tās var akceptēt kā revolūcijas konceptu, t.i., pāreju no viena (vecā) stāvokļa uz citu (jaunu). Līdz ar to «tēva nogalināšana» ir mīts, kas attaisno nevienlīdzību. Tādējādi vienlaikus tiek aprakstīta arī neapzinātības vairošana, kaut kā padarīšana par neapzinātu vai pat nebijušu. Tiesa, nevar neatzīt, ka šāda recepcija ir visai spekulatīva, kaut arī balstās Freida tekstos.

Revolucionārais akts ietver sevī gan vardarbību, gan neapzinātības radīšanu un vairošanu. Freids sniedz simbolisku aprakstu: «Kādu dienu padzītie brāļi apvienojās, nosita tēvu un viņu notiesāja, tādējādi darīdami galu tēva barām. Apvienojušies viņi uzdrošinājās un paveica to, kas nebūtu iespējams atsevišķam individam. <..> Vardarbīgais pirmtēvs, protams, bija apskaustais un bijātais paraugs ikvienam brāļu pulka pārstāvim. Taču notiesāšanas aktā viņi īstenoja identificēšanos ar tēvu, katrs pievienoja sev daļiņu no viņa spēka. Totēmiskā maltīte, varbūt pirmie cilvēces svētki, būtu šīs neaizmirstamās, noziedzīgās darbības, ar kuru tik daudz kas sākās — sociālās organizācijas, tikumiskie ierobežojumi un reliģija — atkārtošana un pieminēšanas svētki.» [F 9, 171—172] Vardarbīgais akts ir saistīts ar vainas izjūtu, jo vērstas pret to, kas izraisījis ambivalentas jūtas. Tādējādi rodas institūcijas, kurās notikušais tiek padarīts par nebijušu. Freids raksta: «Mīrušais tagad kļuva stiprāks, nekā bija bijis dzīvais. <..> To, ko iepriekš viņš novērsa ar savu eksistenci, viņi aizliedza paši, atradamiem no psihoanalīzēm tik labi pazīstamajā *vēlākās paklausības* psihiskajā situācijā. Viņi atsauc savu darbību, pasludinādami tēva aizstājēja — totēma — nogalināšanu par neatļautu.» [F 9, 173]

Tādējādi iezīmējas konservatīvisma tendence un kundzības iemīļošana pašu pastāvēšanā un darbībā. «Sākotnējais akts» tiek aizmirsts vai izstumts. Neapzinātību vairo arī jaunā institucionālā izcēlība un kārtības uzturēšana. Šis process paredz identificēšanos ar jaunajām institūcijām vai to idejām, kas pārņem cilvēka apzināto darbību un priekšstatus. Vienlaikus

⁶⁸ Sk., piem.: Токарев С. А. *Религия в истории народов мира*. Москва, 1986.

Par totēmisma problemātiku sk.: Токарев С. А. *Ранние формы религии*. Москва, 1990. С. 51—83; 564—576.

iezīmējas arī regresijas tendence: piemērošanās institūciju racionalitātei, intelekta pakļaušanās nereflektētai emocionalitātei, patstāvības iršana u. tml. Taču jaunais kundzības stāvoklis nav stabils, arī tajā iemīt ambivalence. Tam nepieciešama nemitīga apliecināšana, proti, jauno institūciju visvarenības apliecināšana, vēršoties pret visiem iespējamajiem to neatzinējiem. Turklāt vēršanās pret totēma neatzinējiem lielākoties ir neapzināta.

3.5. HIERARHIJAS AKCEPTĒŠANA

Mīts par tēva nogalināšanu strukturē sociālo dzīvi — gan horizontālā, gan vertikālā aspektā. Tie, kas veikuši vardarbīgo un bistamo nogalināšanas aktu, pretendē uz lielākām privilēģijām un atzišanu. Nopelni kļūst par jaunā statusa zīmi. Veidojas ceremonijas, kurām reāli vai simboliski jāapstiprina pastāvošā kārtība, jānovērš nevēlamu pretendentu parādīšanās vai pazīmes, ko var uztvert kā nevēlamus tīkojumus. Plašāk šos procesus un neapzinātības vairošanu Freids aplūko 1921. gada darbā «Masu psiholoģija un Es analīze». Taču arī šī grāmata rada pārpratumus, jo Freids raksta par «masu psiholoģiju», kaut gan patiesībā runa ir par divām institūcijām, t. i., armiju un baznīcu. Institūcijās jeb «stabilajās masās» ietvertie indivīdi regresē, kļūst nekritiski, līdz ar to transformējas arī viņu izturēšanās.

Paradoksālā kārtā šie procesi figurē arī psihoanalīzes institucionalizācijā. Freids viennozīmīgi tiek akceptēts kā psihoanalīzes tēvs. Veidojas psihoanalīzes hierarhiskums un birokrātisms, ko vēl vairāk pastiprina mācību analīzes ieviešana. Freids vairās no dažu psihoanalīzes konceptu publicēšanas, iezīmējot psihoanalīzes piemērošanos pastāvošās sabiedrības vajadzībām un gaidām. Pirmā pasaules kara laikā Freids akceptē psihoanalīzes izmantošanu militārpersonu dvēseles stāvokļa koriģēšanai. Bet trīsdesmitajos gados dažs labs Freida piekritējs meklē kompromisus ar nacionālsociālismu, ko vēlāk cenšas neapzināties, piedēvējot šai kundzības formai psihoanalīzes iznīcināšanu. Ja sākotnēji psihoanalīze ir vēršanās pret ilūzijām, tad institucionalizēta psihoanalīze pati producē ilūzijas un akumulē sevī pastāvošās varas struktūras. Apzināšanās un kritikas stratēģiju nomaina aizmiršana, pielāgošanās un neapzinātības vairošana. Hierarhija nevis nodrošina problēmu atrisinājumu, bet gan identifikāciju un vadonību, jo «jākoordinē nevis indivīdi, bet tas, ko viņi dara»⁶⁹. Hierarhijas akceptēšana ir mēģinājums atgriezties pie svētās varas, proti, kundzības.

⁶⁹ Baecker D. *Postheroisches Management. Ein Vademecum*. Berlin, 1994. S. 26.

3. 6. TĒVA SINDROMS

Jautājums par tēvu ir Freida veikuma vadmotivs. «Sapņa interpretācijās» otrā izdevuma priekšvārdā piecdesmitdivgadīgais Freids raksta, ka tā ir «reakcija uz tēva nāvi, reakcija uz ievērojamāko notikumu, izšķirošāko zaudējumu cilvēka dzīvē» [F 2/3, X]. 1930. gada darbā «Īgnums kultūrā» viņš raksta: «Man grūti minēt kādu bērnības vajadzību, kas būtu spēcīgāka par nepieciešamību pēc tēva aizsardzības.» [F 14, 430] Bet pēdējā darbā «Cilvēks Mozus un monoteistiskā reliģija» Freids raksta, ka cilvēki vienmēr zinājuši par pirmtēvu un tā nogalināšanu: «Tās ir alkas pēc tēva, kas ikvienā iemīt kopš bērnības, pēc tā paša tēva, ar kura pārvarēšanu dižojas teiksmas varonis.» [F 16, 217] Jau šie trīs darbi iezīmē apvārsni, kurā figurē jēgsaturīgais tēva simbols. Tēvs, kas sargā un kuru mīl, tēvs, kuru nīst un nogalina — ambivalentās tēva un dēlu attiecības. Šim tematam ir arī reliģiskā dimensija — patiesība par tēvu un viņa nāvi. Freids piedāvā savu «dieva nāves» versiju.

Tēva simbolā ietveras arī Freida veiktā «nāves tematizācija»⁷⁰. Vilhelms Diltejs jau 1905. gadā ir atzīmējis nāves milzīgo nozīmi, «jo nāves [noteiktais] mūsu eksistences ierobežojums vienmēr ir izšķirīgs mūsu izpratnei par dzīvi un tās novērtējumā»⁷¹. Aplūkojot Gētes daiļradi, viņš uzsver, ka visdziļāk cilvēka eksistenci noteic «izjūta par dzīvi nāvei» (*das Gefühl des Lebens zum Tode*). Taču 20. gadsimta sākumā nāve vēl nav tematizēta un saistīta ar individuāli praktisko dzīves veidošanu, sevis paša uzturēšanu un saglabāšanu. Nāves uzsveršana ir nevis dzīves noniecināšana vai noliegšana, bet gan apliecināšana, «jo nāve ir vienaldzīga tikai tad, ja vienaldzīga ir pati dzīve»⁷². Freidam dzīve nav vienaldzīga. Turklāt, akcentējot un izstrādājot nāves problemātiku, Freids atgādina senu filosofisko tehniku, proti, *ars moriendi* un *meditatio mortis*.

Taču Freida «tēva simboliskā» ietveras ne tikai reliģiski teoloģiskā, individuālā un vispārcilvēciskā dimensija, tai piemīt arī sociāls skanējums. Viens no šā skanējuma aspektiem ir pazīstamais «paaudžu konflikts». Šajā

⁷⁰ K u n z H. Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse S.Freuds // *Philosophische Anthropologie*. Hrsg. von H.-G. G a d a m e r, P. V o g l e r. Stuttgart, 1975. S. 77.

⁷¹ D i l t h e y W. *Das Erlebnis und die Dichtung*. Leipzig, 1991. S. 192. Sakarā ar Freida nāves dziņu konceptu var minēt I.Mečņikova 1907. gada darbu «Etīdes par optimismu», kurā viņš runā par «dabīgās nāves instinktu» (М е ч н и к о в И. И. *Этюды оптимизма*. Москва, 1988. С. 10), un S.Špilreinas 1912. gada rakstu «Destrukcija kā tapšanas cēlonis» (S p i e l r e i n S. *Schriften*. Freiburg, 1987. S. 98—143).

⁷² E b e l i n g H. *Selbsterhaltung und Selbstbewusstsein. Zur Analytik von Freiheit un Tod*. Freiburg, 1979. S. 139.

ziņā zīmīgs ir Franca Kafkas darbs «Vēstule tēvam». Viņa draugs Maks Brods to komentē šādi: «Šajā gadījumā labāk par psihoanalīzi man patīk atziņa, ka šis tēva komplekss, no kura dažs labs pārtiek, skar nevis nevainīgos tēvus, bet gan tēvu jūdaismu. Prom no jūdaisma, bieži vien ar tēvu neskaidro piekrišanu (ši neskaidrība izraisīja sašutumu), gribēja vairums no tiem, kas sāka rakstīt vāciski, viņi to vēlējas, taču ar pakalķājiņām vēl turējās pie tēvu jūdaisma, bet ar priekšķājiņām nerada nekādu jaunu pamatu. Tā izraisītais izmisums bija viņu inspirācija.»⁷³ Vēl spēcīgāk «tēva problemātika» ieskanas Paula Federna 1919. gada darbā «Par revolūcijas psiholoģiju» (*Zur Psychologie der Revolution: Die Vaterlose Gesellschaft*), bet 1963. gadā ar Aleksandra Mičerliha darbu «Ceļā uz beztēvu sabiedrību» (*Auf dem Wege zur Vaterlosen Gesellschaft*) tas kļūst gandrīz vai par laikmeta raksturojumu. Tādējādi «tēva simbolika» ietver sevi patstāvīgas dzīves veidošanu, «tēvs» ir patības figūra, sevis paša iespēšanas figūra. Taču šī simbolika ir ambivalenta — tā pieļauj arī atgriešanos vai mēģinājumus aizstāt tēvu. «Tēvs» gūst ambivalentu izvērsumu pašā psihoanalīzē, turklāt šis izvērsums ir saistīts ar pārprasto Oidipa kompleksu. Tomēr kopumā to var raksturot šādi: kā būt pašam, kā iespēt būt brīvam un patstāvīgam. Turklāt šis raksturojums attiecas arī uz pašu psihoanalīzi.

3. 7. PSIHOANALĪZES TOTĒMISMS

«Totēma un tabu» trešajā esejā Freids apraksta «domu visvarenības» likteni: «Animistiskajā stadijā visvarenību cilvēks piedēvē pats sev; reliģiskajā viņš atkāpjas no tās par labu dieviem, tomēr nopietni no tās neatsakās, jo patur tiesības tos dažādi ietekmēt pēc paša vēlmēm. Zinātniskajā pasaulē uzskatā cilvēka visvarenībai vairs nav vietas, viņš ir atzinis savu niecīgumu (*Kleinheit*) un rezignēti pakļāvis nāvei, tāpat kā visām citām dabas nepieciešamībām. Tomēr pašāvivā uz cilvēka gara varu, kas rēķinās ar īstenības likumiem, turpina dzīvot daļa no primitīvās ticības visvarenībai.» [F 9, 108—109] Ja atsakās no evolucionistiskā skatījuma un ticības progresā visvarenībai, šis domu visvarenības stadijas saskatāmas arī mūsdienu pasaulē. Cilvēks aizvien vēl nezina un neatzīst savu vietu kosmosā un vēsturē.

Šī atziņa attiecināma arī uz pašu psihoanalīzi, proti, psihoanalīzes idealizēšanu var traktēt kā totēmu ar tam atbilstošu tabu. Šis totēmisms attiecas ne tikai uz psihoanalīzes idealizēšanu, bet arī uz tās noliegšanu, pakļaujot noteiktiem standartiem vai normām. Tādējādi īstenojas procesi, ko Freids aprakstījis savā darbā «Totēms un tabu». Īpaši akūti tas izpaužas mūsdienu

⁷³ K a f k a F. *Briefe 1902—1924*. Hg. von M. B r o d. Frankfurt/M., 1975. S. 337.

psihoanalizē, kas lielā mērā kļuvusi par «*ressentiment* psiholoģiju». Psihoanalizes apguves, t.i., introdukcijas procesā topošais analitiķis ekstradicē pats sevi, jo ļaujas psihoanalitiskajai mašīnērijai. Šī dārgā procesa rezultāts ir «līdzdalība Freida mistiskajā korpusā, kurā analitiķis ir kļuvis par sastāvdaļu». Taču faktiski tiek gūta ne tik daudz piederība «Freida korpusam», cik atkarība no mācību analitiķa un viņa pārstāvētās institucionālās politikas. Tādējādi mūsdienu psihoanalizē var vērot pašu analitiķu «bezglīgo infantilizāciju un regresiju»⁷⁴. Protams, šī infantilizācija katrā atsevišķā gadījumā ir galīga un bezgalīga. Taču, ja nepakļaujas psihoanalitiskajam totēmismam, pastāv iespēja noskaidrot, kas ir Freida veidotā psihoanalīze. Līdz ar to psihoanalīzi nav nepieciešams pakļaut nedz dabaszinātnes kritērijiem, nedz abstraktu filosofisko sistēmu idejām. To nav nepieciešams arī identificēt ar institucionalizēto psihoanalīzi, kas nereti izvēršas par impotentu psihoanalizāciju. Freida psihoanalīze joprojām ir izaicinājums, kurā iezīmējas, ka tā ir reflektēta dzīves māksla.

4. PERSPEKTĪVA

Freida «Totēms un tabu» atklāj nepārskatāmu izpētes lauku — cilvēka bezapziņu visdažādākajās kultūras dimensijās. Tiesa, tas paredz darbu pašam ar sevi. Varbūt tāpēc arī no šī teksta vairās, tā klusēšana ir pārāka par tieši pausto runu. Neapzināto struktūru un mehānismu atpazīšana, neapzinātības pārvarēšana ir saistīta ar attiecīgo reāliju pārveidi un sevis pašā izveidi. Iespējams, ka tas ir vēl viens iemesls, lai ļautos Freida teksta eksotiskajam aranžējumam. Tomēr Freida darbam ir arī produktīva ietekme. Analizējot antikās pasaules mitoloģiju, kas ir «pirmatnējās pasaules uztveres nepatvaļīga forma» un «pirmatnējās apziņas konstruktīva forma»⁷⁵, Olga Freidenberga nonāk pie atziņām, kas sasaucas ar Freida pārdomām. Detalizēti aplūkojot figūru «Tēvs», viņa raksta: «'Tēvs' izpilda aizkapa pasaules funkcijas kā nāves dievība, totēms—nāve.» Tādējādi Freidenbergai izdodas parādīt arī sadzīvisko norišu mitoloģisko aspektu, jo, piemēram, galds «nav radīts ēšanas ērtības labad, pie galda ēd, jo saplēšamais un apēdamais totēms tiek uzskatīts par 'debesīm'; galdū, debesis dublē uz tā esošais ēdiens—

⁷⁴ Pohlen M., Bautz-Holzher M. *Psychoanalyse — das Ende einer Deutungsmacht*. Reinbek, 1995. S. 179. Par «līdzdalību Freida korpusā» — S. 182; par «*ressentiment* psiholoģiju» — S. 67.

⁷⁵ Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. Москва, 1978. С. 48 и 50.

debesis»⁷⁶. Zināmas paralēles ar Freida idejām figurē arī Vjačeslava Ivanova un Vladimira Toporova veiktajās indoeiropiešu, baltu un slāvu mitoloģijas rekonstrukcijās, kurās tiek fiksēta mīta shēmas kodols — sodošais tēvs, kalējs, čuskkāvis, Dievs u.tml. Uzsverot šīs shēmas sinhronās un diahronās variācijas, tēlu savstarpējo pārklāšanos, abi pētnieki uzskata, ka «universālo struktūru atsegšanu var saistīt ar cilvēka garīgās darbības galveniem pārmantojamajiem nosacījumiem un tāpēc ir īpaši interesanta visām zinātnēm par cilvēku»⁷⁷.

Freida «Totēms un tabu» ir rosinošs tieši tām zinātnēm, kas nav izskaidušas cilvēku un ļāvušās antropoloģiskajam miegam. Turklāt Freida izstrādānēm ir visnotaļ pragmatiska nozīme. Tās ļauj atpazīt un novērst mūsdienu domu visvarenību un animismu, lai kur tas arī izpaustos — scientismā, tehnicismā, reliģiskajā un nacionālajā fundamentālismā. Tās ļauj pārvarēt zinātniskās objektivitātes un identifikācijas apstulbumu. Šīs pārvarēšanas darbs attiecas arī uz psihoanalīzi, kas nemītīgi tiek «attīrīta», lai to pārvērstu zinātņu ģimenei atbilstošā zinātnē. Zinātne aizvien vēl nereti tiek traktēta kā kaut kāds totēms ar noteiktu tabu sistēmu. Psihoanalīzes medicinizēšana padara to akadēmiski pieņemamu un nodrošina lielākas izredzes terapiju tirgū, taču tādējādi tiek radīta tabu virkne, kurus nav ieteicams skart. Bet Freida «Totēms un tabu» ir domāts tieši tam, lai atpazītu un novērstu ikdienas, sociāli politisko un zinātnisko tabuizēto psihopatoloģiju. Un darbs pašam ar sevi ir perspektīvs, iespējams, ka tā ir mūsdienu vienīgā perspektīva.

⁷⁶ Там же. С. 64. Par tēvu. — Там же. С. 31.

⁷⁷ Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Вып. С. 119. Par mīta shēmas kodolu sk.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва, 1965.

NĀKOTNE BEZ ILŪZIJĀM

1830. gada 25. janvārī sarunā ar Ekermani Gēte pauž vērā ņemamu atziņu: «Labiē ļautiņi nezina, cik daudz laika un pūļu prasa iemācīties lasīt. Man ir bijuši nepieciešami astoņdesmit gadi un vēl joprojām es nevaru teikt, ka esmu sasniedzis mērķi.»¹ Gēte uzskata, ka dažs labs ir pārlietu pašpārliecināts iedomājoties, ka jebkuru filosofisku vai zinātnisku darbu var lasīt bez atbilstošas sagatavošanās, gluži tāpat kā pirmo romānu, kas pagadījies pa rokai. Šādi arī rodas pa roku galam izdarīti spriedumi.

Cilvēks jau labu laiku dzīvi pavada lasot, lasīšana ir kļuvusi kaut kas tik ierasts, ka cilvēks ir atradinājies lasīt. It kā jau viņš lasa, taču nereti šī lasīšana ir paša priekšstatu vai atziņu ielasīšana lasāmajā tekstā. Ielasot tiek aizmirsts, ka lasīšana ir grūta māksla, kas prasa apstādināt savus priekšstatus un spriedumus, ļaut tekstam sevi uzrunāt un teikto pārdomāt. Iespējams, ka patiesā lasīšanas māksla ir māksla lasīt pašam sevī. Toties ielasīšana īpašas grūtības nesagādā, jo lasāmais teksts kļūst par sava veida signālu paust savas iedomas vai pārspriedumus, nesniedzot norēķinu par to izcelsmi un būtību. Lasīšana ir māksla, kurā nepieciešams vingrināties visu mūžu, toties ielasīšana ir ērts un parocīgs līdzeklis, kas ļauj nelasīt, nedomāt un galu galā aizlavīties garām arī sev pašam. Lasīt māka vēl nav lasīt māksla.

Māksla lasīt ir nepieciešama arī Freida tekstu izpratnei, jo pārsvarā tie izraisa tikai pārpratumus. Izņēmums nav arī Freida 1927. gada darbs «Kādas ilūzijas nākotne». To apzinās arī viņš pats: «Vienīgais, kam mana

¹ Eckermann J. R. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Hg. von H. H. Houben. Leipzig, 1913. S. 564.

publikācija varētu kaitēt, esmu es pats. Man būs jāuzklausā paši nelabvēlīgākie pārmetumi par seklumu, aprobežotību, ideālisma un cilvēces augstāko interešu izpratnes trūkumu. Taču, no vienas puses, šādi pārmetumi man nav nekas jauns, bet, no otras puses, ja kāds jau jaunībā nostājies pāri savu laikabiedru nepatikai, tad ko gan viņam var padarīt sirmā vecumā, kad viņš ir pārliecināts par drīzu atbrīvošanos no jebkuras labvēlības vai nelabvēlības? Agrākās laikos tas bija citādāk, par līdzīgiem izteikumiem cilvēks iemantoja savas laicīgās eksistences saīsināšanu un krietni vien tuvināja izdevību gūt personisku pieredzi par aizsaules dzīvi. Taču, es atkārtoju, tie laiki ir pagājuši un šobrīd šādi raksti nav bīstami arī to autoram.» [F 14, 359] Kas tad ir šis bīstamais temats, uz ko norāda Freids?

Tradicionāli tiek uzskatīts, ka, demonstrējams ekstrēmu pozitīvismu, Freids šajā darbā esot paudis savu ateistisko un scientisko nostāju. Ja šī atziņa būtu pareiza, nebūtu īpaši grūti nonākt pie secinājuma, ka šāda nostāja nav nekas jauns, bet Freida piedāvātais risinājums — novecojis. Tomēr ticamāk, ka patiesībā novecojis ir tieši šāds secinājums. To producē cilvēki, kas nav uzņēmušies rūpes izlasīt Freida tekstu un pārdomāt to vai arī ļaujas izstrādāto stereotipu un klišeju ietekmei. Tiesa, pastāv vēl viena iespēja, proti, Freidu par novecojušu uzskata tie, kas viņa patoloģiju aprakstos atpazīst sevi, bet nav tik drosmīgi, lai to atzītu vismaz pašu acis.

Vai tiešām Freida darbs «Kādas ilūzijas nākotne» ir vēšanās pret reliģiju? Vai tā nav tikai ilūzija? Iespējams, ka šo ilūziju var palīdzēt izprast tieši Freida psihoanalīze, jo, viņaprāt, tā ir «ilūzijas graušana» [F 8, 111]. Šo atziņu Freids izsaka jau 1910. gadā. Tāpēc būtu vērts vēlreiz pārdomāt, par ko tad Freids runā 1927. gada darbā «Kādas ilūzijas nākotne», kas sākotnēji saucas «Mūsu ilūziju nākotne». Varbūt šajā tekstā runa ir ne tikai par kādas ilūzijas nākotni, bet arī par pašu psihoanalīzi, proti, par Freida lietu? Varbūt šajā darbā tiek risināts arī jautājums par to, ko nozīmē būt, dzīvojot eiropiskās kultūras tradīcijā? Šie jautājumi var kalpot par fonu, mēģinot rekonstruēt Freida teksta vēsturisko recepciju un kontekstu.

1. VĒSTURISKĀ RECEPCIJA

1927. gadā, papildinot savu darbu «Laju analīzes jautājums», Freids raksta: «Pēc 41 gadu ilgas ārstnieciskās darbības mana pašizziņa saka, ka patiesībā neesmu bijis nekāds ārsts. Es kļuva ārsts, jo biju spiests novirzīt savu sākotnējo nodomu, manas dzīves triumsfs ir tas, ka pēc gara apkārtceļa esmu atkal atradis sākotnējo virzienu.» [F 14, 290] Garais apkārtceļš Freida

atziņā nozīmē, ka viņš atgriezies pie tā, kas viņu interesējis jau pašā sākumā, proti, pie kultūras problēmas. Šī atziņa gan ir koriģējama, taču tā lielā mērā nosaka Freida tekstu recepciju, proti, pēc garā apkārtceļa viņš esot ļāvis filosofiskām refleksijām. Daļa psihoanalītiķu uzskata, ka šīs pārdomas viņiem nav saistošas, t.i., nav saistāmas ar psihoanalīzi, turpretim neanalītiķi šīs pārdomas konfrontē ar Freida laika filosofiskajām vai zinātniskajām izstrādēm. Freids it kā atzīst un uzsver, ka kultūras — tostarp arī reliģijas — jautājumos analītiķu uzskati ir dažādi. Arī 1927. gada darbā «Kādas ilūzijas nākotne» viņš saka, ka daži psihoanalītiķi «nepavisam nepiekrīt manai nostājai reliģijas jautājumos» [F 14, 359]. Freida darbs izraisa diversu recepciju pašu analītiķu vidē. Taču šī atšķirība parādās arī reliģijas piekritēju un teoloģijas kopēju vidē, proti, to recepcijā, pret kuriem šķietami ir vērsti Freida darbs. Freids it kā paredz šo iespēju: «Reliģijas aizstāvji ar tādām pašām tiesībām lieto psihoanalīzi, lai pilnībā novērtētu reliģisko mācību afektīvo nozīmi.» [F 14, 360] Un šie divi recepcijas varianti lielākoties arī raksturo Freida darba «Kādas ilūzijas nākotne» tradicionālo izpratni.

1. 1. ATEISMA KALPĪBĀ

Vienā no mūsdienu respektablākajiem darbiem par Freidu var lasīt: «Tādējādi gadu pirms nāves viņš rezumēja savu karjeru kā ateistu. Visu mūžu viņš domāja, ka skaidrojums ir vajadzīgs nevis ateismam, bet gan reliģiskai ticībai.»² Šī rezumējuma autors Peters Gajs atsaucas uz 1938. gada 31. oktobra Freida vēstuli: «Nedz saskarsmē, nedz savos rakstos es neslēpju, ka esmu pilnīgi neticīgs.» [FBr, 469] Freids nedēvē sevi par ateistu, turklāt šajā vēstulē paustā atziņa ir saistīta ar darbu «Cilvēks Mozus un monotēistiskā reliģija». Varbūt ateisms ir reliģiskās ticības otra puse, ēnas puse? Varbūt kritizējot reliģisko ticību, Freids vienlaikus kritizē arī ateismu? 1928. gada 17. jūlijā Freids raksta Ernstam Džonsam par «Kādas ilūzijas nākotnes» likteni Padomju Savienībā: «Varbūt Jūs interesēs dzirdēt, ka cenzūra Krievijā, kā uzināju ar Eitingona starpniecību, ir aizliegusi tur ielānoto tulkojumu.» [Fr], 62] Kāpēc gan būtu jāaizliedz ateistisks darbs zemē, kur ateisms tiek atzīts par vispārējās ticības zīmi? Kāpēc gan oficiālajā ateisma zemē nav pieņemama «viena no visasākajām reliģijas kritikām, kas jebkad publicēta»³? Šie jautājumi varētu likt uzmanīties apzīmogot Freidu kā ateistu. Taču būtu arī naivi noliegt šādas izpratnes iespēju, kas turklāt vēl tiek balstīta paša Freida izteikumos.

² Gay P. *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*. Frankfurt/M., 1989. S. 591.

³ Ellenberger H. *Die Entdeckung des Unbewussten*. Zürich, 1985. S. 624.

Jau 1873. gada 6. augusta vēstulē savam draugam Eduardam Zilberšteiņam Freids konstatē: «Dieva tumšajam ceļam vēl neviens nav atradis laternu.» [FS, 39] Vai Freids grasās izgaismot šo tumšo ceļu? Diez vai, drīzāk jau Freids izrāda atturību. Turklāt diez vai šis tumšais ceļš maz ir tik tumšs. 1874. gada 18. septembrī Freids raksta: «Reliģijai tikai netaisnīgi var pārmest, ka tā esot metafiziska un tai trūkstot jutekliskās skaidrības. Pārsvārā reliģija vērsas tieši pie izjūtām, un pat dieva noliedzējs, kam ir laime piederēt pie diezgan dievbijīgas ģimenes, nevar noliegt svētku dienu, kad mutē liek jaungada kumosu. Var teikt, ka reliģija, samērīgi baudīta, rosina gremošanu, taču pārmērīgā daudzumā tā kaitē.» [FS, 74] Freids neļaujas ilūzijām un, sniedzot sev norēķinu, skaidri un gaiši izsaka savu attieksmi pret praktizēto reliģiju.

So attieksmi viņš parāda jau pirmajā rakstā, kas veltīts reliģijas problēmām. 1895. gadā Hermaņa Bāra izdotajā avīzē «*Die Zeit*» Freids publicē recenziju par pretencioza nosaukuma grāmatu «Cilvēka nervu ciešanas. Pamācībai, padomam un mierinājumam» (*Das Nervenleiden des Menschen. Zur Belehrung, zu Rat und Trost*). Tā kā šī recenzija ir mazpazīstama un reti kad tiek minēta Freida uzskatu interpretācijā, būtu vēlams citēt to visā pilnībā. Freids raksta: «Visai nopietni domāta un silti uzņemta grāmatiņa, kas nespeciālistam nav pietiekami izgaismojoša, bet speciālistam — divaina savas konsekventās reliģiozitātes dēļ, kas nebistas no miesas un dvēseles duālistiskā pretstata un determinisma atcelšanas. Tāpēc nervozitātes etioloģijā pirmajā vietā atrodas «dvēseles dievsvešatnīgums», lai gan arī tad jāievēro iebilde, ka «pat visdievbijīgākais kristietis var ciest no nervu slimības». Ar «mierinājumu», kā to sola grāmatas nosaukums, tātad tiek norādīts uz reliģiju. Bet «pamācība» ir instrukcija, ka visi tie dvēseles traucējumi, kas nav galīgas psihozes (lai gan abu atšķirība netiek skaidrota), tiek apzīmēti ar slikti skanošo un īpaši neatbilstošo nosaukumu «psihopātiskā mazvērtība». Vismazāk varētu iebilst pret dažādās vietās refrēnveidīgi atkārtoto «padomu» — ejiet pie ārsta!»⁴

Freids neuzskata, ka reliģija ir apspiešanas līdzeklis, kas ļauj turēt pakļautībā ļaužu masas. Šāda atziņa gan atbilstu tā laika populārajiem pārspriedumiem un sociālpolitiskajai retorikai. Tā tiek izvēsta kā sava veida savvērestības teorija — reliģija tiek izmantota strādnieku šķiras apspiešanai un pakļaušanai, baidot ar elles mokām un dieva sodu. Freids neizmanto šo savvērestības teoriju kā laternu, lai izgaismotu dieva tumšo ceļu. Šī teorija Freidu neinteresē, kaut arī līdzīgā sakarībā viņš izstrādā tā saukto kloākas teorijas konceptu. Reliģija, pēc Freida ieskata, sakņojas pašā cilvēkā. Turklāt viņš noliedz arī reliģijas pozitīvos momentus indivīda audzināšanas procesā: «Tā ir saistījusi seksuālās tieksmes, piedāvājot viņam sublimāciju

⁴ *Die Zeit. Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst.* 1895. Nr. 22 (2.März). S. 142.

un stipru noenkurošanos, devalvējusi viņa ģimeniskās attiecības un līdz ar to novērsusi draudošo izolāciju, atklājot iespēju pieslieties cilvēku lielajai kopībai. Mežonīgais, bailīgais bērns kļuva sociāls, tikumisks un audzināms.» [F 12, 150] Reliģija ir viena no eksistences tehnikām, kas izpaužas «dzīves vērtības noniecināšanā un apmātā pasaules reālā tēla deformēšanā», bet šīs tehnikas «priekšnoteikums ir intelīģences iebaidīšana» [F 14, 444].

Atsegt šo dzīves mākslas tehniku Freids mēģina jau 1907. gada rakstā «Uzmācīgās darbības un reliģiskie vingrinājumi». Freids parāda pārsteidzošas paralēles, kas pastāv starp neirotiķa dzīves un reliģiskās dzīves ceremonijām un rituāliem. Gan neirotikās, gan reliģiskās darbības ir pašaisardzības paņēmieni. Līdz ar to Freids var secināt: «Pēc šīm sakritībām un analogijām varētu uzdrošināties izprast uzmācību neirozi kā patoloģisku reliģijas pretstatu, apzīmēt neirozi kā individuālu reliģiziotāti, bet reliģiju kā universālu uzmācību neirozi.» [F 7, 138] Freids neidentificē abus šos fenomenus, viņš mēģina noteikt patoloģijas individuālās un universālās formas. Turklāt šādi var nonākt pie atziņas, ka zināmās sabiedrībās noteiktām patoloģijas formām ir konstituējoša nozīme. Taču tas nenozīmē, ka šīs formas ir mūžīgas un obligāti nepieciešamas ikvienā sabiedrībā.

1911. gada 20. jūlijā Freids raksta Šāndoram Ferenci: «Man atkal ienākusi prātā ideja, kas attiecas uz reliģijas izcelsmi no dziņām un kuru varbūt izstrādāšu.» [FFe 1/1, 402] Pēc dažām nedēļām viņš atzīstas: «Mans intelekts vai tas, ar ko parasti strādā, arī vēl ir atvaļinājumā. Es lasu reliģijas vēsturi un esmu pasūtīnājis dažas grāmatas, kuras negrib nākt.» [FFe 1/1, 406; 1911. 4.VIII.] Freids šajā laikā strādā pie sava darba «Totēms un tabu», bet prātā ienākusi ideja tiek izvēsta 1927. gada rakstā «Kādas ilūzijas nākotne». Vēstulē Oskaram Pfisteram Freids pastāv uz to, ka viņa atziņas par reliģiju «neveido analitiskās mācības sastāvdaļu». Freids atrunājas: «Tā ir mana personiskā nostāja, kas sakrīt ar daudzu neanalitiķu un pirmsanalitiķu nostāju un kurai daudzi braši analitiķi, protams, nepiekrītis». [FP, 126; 1927. 26.XI.] 1927. gada 16. oktobra vēstulē mācītājam Pfisteram Freids jau ir demonstrējis atvairošanās stratēģiju: «Nākamajās nedēļās parādīsies mana brošūra, kurā daudz kas saistīts ar Jums. Es jau sen to gribēju uzrakstīt, taču, atskatoties uz Jums, atliku, līdz dziņa kļuva pārlietu spēcīga. Tajā — viegli atmiņēt — runa ir par manu viscaur noraidīto nostāju pret reliģiju — jebkurā formā un atšķaidījumā, kaut arī Jums tas nav nekas jauns, es tomēr baidījos un aizvien vēl baidos, ka Jums šāda publiska atzišanās būs nepatīkama.» [FP, 116] Mācītājs savā kristieša pārliecībā sniedz būtisku atziņu: «Garā varens reliģijas pretinieks izmanto to daudz labāk nekā tūkstoš nederīgi piekritēji.» [FP, 117; 1927.21.X.] Taču Pfistera nostāja nerod īpaši daudz dzirdīgu ausu.

Dažas nedēļas pēc Freida darba publicēšanas Heinrihs Hāze publicē brošūru «Reliģija vai ilūzija», kurā sūrojas par reliģijas nozīmes mazināšanos

mūsdienu cilvēku dzīvē: «Patlaban vairāk kā jebkad agrāk pastāv vajadzība pēc iekšēja miera un savāktības, ko nodrošina iekļaušanās augstākā vienībā. Arī patlabanējo cīņu pret baznīcu, klerikalismu un dogmām nevar interpretēt citādi kā pilnīgu tautas novēršanos no jebkādas reliģijas.»⁵ Hāze vērsās arī pret Freida uzskatiem par intelekta nozīmi mūsdienu pasaulē: «Intelektis, pēc kura primāta Freids tiecas, arī visaugstākās zinātnes un mākslas attīstības apstākļos nespēj novērst atkrišanu tikumiskajā panīkumā, šo panīkumu aizkavē reliģija, bet vienīgi tad, ja tā caurauž un aptver visu dzīvi.» Tas nav ne pirmais, ne pēdējais gadījums, kad reliģijai piedēvē to, ko tā nespēj pildīt un parasti arī nepilda. Toties Bernes zinātnieks Gustavs Grābers Freida risinājumu salīdzina ar Budas mācību: «Budā nirvānas pārdzīvojums bija zinātniskās izziņas, psiholoģiskās atziņas sekas. Arī viņš, kā zināms, noliedza dievus. Ko grib Freids? Arī viņa mācība, tāpat kā Budas mācība, grib mazināt cilvēces ciešanas ar psiholoģiskas atziņas palīdzību. Arī viņš noliedz dievus. Arī viņš grib atpēstīšanu ar zināšanu palīdzību. Tāpēc Freida grāmatai, neraugoties uz negatīvo kritiku, ir pozitīva vērtība.»⁶ Arī Buda ir veidojis eksistences tehniku, kurā nav nekādas nepieciešamības pēc dieviem. Arī šajā dzīves mākslā dievs un dieva radīta pasaule ir ilūzija.

Pārsvārā Freida darba nozīmi atzīst kreisi noskaņoti, sociālistiski orientēti domātāji. Sociālistiskajā izdevumā «*Leipziger Volkszeitung*» 1927. gada 20. decembrī tiek publicēta recenzija par Freida jaunāko darbu: «Ļoti interesanti izsekot, kā Freids, vēl tādā vecumā kā gara milzis starp vācu zinātniekiem, no raksta uz rakstu kļūst skaidrāks, nesaudzīgāks un, ja tā vēlas, radikālāks, atsedzot mūsu sabiedrības trūkumus un kļūmīgās konstrukcijas. Pats Freids un vairums viņa skolnieku nav politiski cilvēki; Vīnes meistars nokļūst pie mūsu pasaules kritikas, vadoties tikai no psiholoģijas. Tā kā šī kritika ir nesaudzīgi objektīva, to neietekmē personiskas vai šķiriskas vēlmes un aizspriedumi, tās rezultātiem galu galā būtu arī jāsastopas ar cilvēku «ideoloģiju» marksistisko analīzi.»⁷ Freida izstrādes tiek atzītas, bet ar atrunu, ka pastāv varenākas skaidrošanas stratēģijas. Uz Freida darba pašnepietiekamību norāda arī analītiķi. Karls Millers–Braunšveigs izdevuma «*Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik*» 1928. gada aprīļa numurā kritizē Freidu par nepietiekamu kultūrfilosofiskās metodikas izmantošanu, atsedzot reliģisko priekšstatu vērtību.

Taču šāda veida recenzijas un kritikas vēl ir saudzīgas un pieticīgas. Anonīms recenzents konservatīvajā izdevumā «*Süddeutsche Monatsheft*» 1928. gada jūnijā publicē rakstiņu «Reliģijas psihoanalīze», kurā Freida

⁵ Haase H. *Religion oder Illusion*. Wien, 1927. Cit. pēc: Storfer A. J. Einige Stimmen zu S. Freuds «Zukunft einer Illusion» // *Imago*. 1928. Nr. 3. S. 380.

⁶ Storfer A. J. *Op. cit.* S. 380.

⁷ *Ibid.* S. 380—381.

darbu apzīmogo ar vārdu «cūcība»: «Šķiet, ka precīzi nenosakāma cilvēces daļa tiecas vienīgi pēc baudas, un uz tā arī balstās panšveinisma diagnostiskie panākumi.»⁸ Freida darbs «Kādas ilūzijas nākotne» izraisa kārtējos apvainojumus židismā. Bonnas etnoloģijas profesors Karls Klēmens 1928. gadā uzsver, ka Freids varot it visur atklāt seksualitāti, jo tā saistīta ar viņa pacientu un paša izcelsmi.⁹ Tiek skandēts, ka psihoanalīze varot atklāt tikai «netīrumus».¹⁰ Bet Emīls Abderhaldens paziņo, ka ebrejs nevarot spriest par kristīgo ticību.¹¹ 1927. gadā tiek publicēts alternatīvais «Bedekers», kurā atainots arī vīniskais antisemitisms: «Galvenais jautājums ir šāds: «Vai viņš ir žids?» Tikai pēc atbildes uz šo jautājumu pievēršas rakstnieka, universitātes profesora sasniegumiem. Ar to jūs pacienās ikvienā sarunā. Ja paudisiet izbrīnu, ka mūsu lielākais zinātnieks, profesors Zigmunds Freids, psihoanalīzes izveidotājs, Eiropas mēroga vīrs, joprojām vēl nav Vīnes universitātes ordinētais profesors, skanēs atbilde: «Bet viņš taču ir žids.» <...> Tāpēc došu jums labu padomu: uzturoties Vīnē, neesiet pārāk interesants un oriģināls, citādi aizmuguriski pēkšņi kļūsiet žids...»¹² Bet vācu ārsts Georgs Grodeks šajā pat gadā aizsāk kampaņu par to, lai Freidam piešķirtu Nobela prēmiju.

Freida darbs rod atbalsi arī Amerikā, 1927. gada decembrī izdevumā «*New York Times*» parādās raksts par «Kādas ilūzijas nākotni», kas, kā domā tā autors, izraisījis milzīgu šķelšanos psihoanalītiķu vidē.¹³ Freids var justies visnotaļ saērcināts — viņa darbs tiek dēvēts «Kādas alūzijas nākotne», bet pats jau kuro reizi nez kāpēc tiek nosaukts par Zīgismundu. Nevērigā lasīšana un apvainojumi Freidā izraisa neapmierinātību un pārdomas, ka viņš vairs nespēj izteikties skaidri un pārliecinoši.

1. 2. RELIĢIJAS KALPĪBĀ

Oskars Pfisters uz Freida darbu «Kādas ilūzijas nākotne» atbild ar rakstu «Kāda nākotnes ilūzija». Atklātā vēstulē viņš raksta: «Jūsu titāniskais mūža darbs nebūtu iespējams bez elku satriekšanas, visviens, vai tie atrodas universitātēs vai baznīcu hallēs.»¹⁴ Pfisters uzskata, ka Freids kritizē reliģiju,

⁸ A n o n y m. Psychoanalyse der Religion // *Süddeutsche Monatsheft*. 1928. Juni. Heft 9.

⁹ C l e m e n C. Chr. *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte*. Leipzig, 1928. S. 127 f.

¹⁰ K n a b e E. K. *Psychiatrie und Seelsorge*. Schwerin, 1929. S. 6.

¹¹ A b d e r h a l d e n E. Sigmund Freuds Einstellung zur Religion // *Ethik*. (1928—1929) Bd. 5. S. 93.

¹² H i r s c h f e l d L. *Wien. Was nicht im «Baedeker» steht*. München, 1927. S. 56—57.

¹³ Sk.: G a y P. *Op. cit.* S. 602 f.

¹⁴ P f i s t e r O. Die Illusion einer Zukunft // *Imago*. 1928. Nr. 2/3. S. 149.

pārstāvēt tieši reliģiju: «Vai dusmosities, ka es Jūs, kas uztver mūžīgās gaismas dievišķos starus un nopūlas ciņā par patiesību un cilvēkmīlestību, neraugoties uz Jūsu šķietamo neticību, ja izsakās telaini, redzu tuvāk Dieva tronim nekā dažus baznīcētājus, kas murmina lūgšanas un riko ceremonijas, kuriem sirds nekad nekvēlo par izziņu un cilvēces labklājību?»¹⁵ Pfisters ir viens no pirmajiem, kas konsekventi īsteno psihoanalīzes iekļaušanu reliģijas arsenālā un aizsāk Freida izmantošanu par labu Jēzum. Ja sākotnēji šāda ievirze vēl izraisa kaismīgas iebildes, tad laika gaitā tā kļūst par vispārātzīti patiesību: «Starp psihoanalītiķiem un teologiem nav nekādu īpašu atšķirību, pastāv tikai viens jautājums, kuram visi ir pakļauti, kaut arī ticīgie kristieši uzticas tam, ka ir jau uz to atbildējuši. Tas ir jautājums par to, kas tad galu galā ir pazaudēts — tēvs vai dēls.»¹⁶ Psihoanalīze nereti tiešām ir inkorporēta teoloģijā vai reliģiskajā praksē, neizvīrot pat jautājumu, vai šādi nav pazaudēta Freida psihoanalīze.

Psihoanalīze tiek pārvērsta par dvēseles aprūpi un iekļauta reliģijas domēnē. 1927. gadā Teodors Reiks jau brīdina par šādu iespēju: «Ikviens, kas seko attiecīgai literatūrai, zina, ka baznīca grasās inkorporēt psihoanalīzi.»¹⁷ Pfistera izpratnē gan šis process drīzāk ir likumīgo tiesību atjaunošana, jo «cik smalki Jēzus 1900 gadus pirms Freida praktizē psihoanalīzi»¹⁸. Pfisters pieļauj, ka baznīca nereti esot pildījusi «kultūras policijas» lomu, taču «Freids mums ir radījis iespēju izprast, kāpēc kristīgās reliģijas dibinātāja intences, gūstot uzmācīgi neirotisku atstību, bieži vien deformētas par karikatūru»¹⁹. Kristietības «bērnībā» tiek atzīta patiesā kristietība. Taču Freids netiecas nedz atjaunot, nedz atjaunināt reliģiju, aicinot atgriezties bērnībā.

1928. gada 25. novembrī Freids raksta Pfisteram: «Nezinu, vai esat uzminējis slepeno saistību starp «Laju analīzi» un «Ilūziju». Pirmajā es gribu pasargāt analīzi no ārstiem, bet otrajā no priesteriem.» [FP, 136] Tomēr šī aizsardzība izrādās neefektīva, jo psihoanalīzi okupē gan medicīnas, gan reliģijas pārstāvji. Reiks šīs okupācijas cēloni saskata intelekta primātā: «Intelekta primāts lielākoties tiek izmantots tāpēc, lai veiklāk aplēptu dziņu impulsu pazemes darbību un ietēptu tos intelektuālās drānās.»²⁰ Reiks atzīst: «Briesmas Freida raksta uztverei ir nevis atklātajā afektīvajā pretesībā, bet, kā bīstos, kaut kur citur; paradoksāli, bet briesmas ir tajā garāmjošajā intelektuālajā piekrišanā, kas vienlaikus funkcionē kā pretošanās

¹⁵ Pfister O. *Op. cit.* S. 150.

¹⁶ Zahnrt H. (Hg.) *Jesus und Freud*. München, 1972. S. 199.

¹⁷ Reik T. Bemerkungen zu Freuds «Zukunft einer Illusion» // *Imago*. 1928. Nr. 2/3. S. 192.

¹⁸ Pfister O. *Op. cit.* S. 154.

¹⁹ *Op. cit.* S. 169.

²⁰ Reik T. *Op. cit.* S. 194.

aizsargvalnis. Piekrišana tiek dota, lai neko neseicinātu.»²¹ Kādas tad ir šīs sekas?

Psihoanalīzes iekļaušana reliģijas pārziņā iezīmē tradīciju, kurā tiek aizmirsts par sevi pašu un atstātas novārtā paša rūpes par savu dvēseli, psihi. Pašrūpes tiek kvalificētas kā zūdišanās un bažīgi rūpesti par dvēseli un miesu: «Tāpēc es jums saku: — Nezūdaities savas dzīvības dēļ — ko ēdisit un ko dzersit, ne arī savas miesas dēļ, ar ko ģērbsities.» (Mt. 6, 25) Jaunajā Derībā cilvēks tiek aicināts nerūpēties par savu dvēseli — *mē merimnate tēn psychēn hymōn*.²² Vienīgās rūpes, kas tiek atzītas, ir rūpes par dieva draudzi (*ekklēsias theū epimelēsetai*; 1 Tim. 3, 5). Rūpes par dvēseli un tās terapiju īsteno Jēzus, rūpes par dvēseli, atmetot pašrūpi, pārvēršas dvēseles aprūpē, kas laika gaitā tiek aizvien vairāk kristianizēta. Viennozīmīgi tiek atzīts dvēseles grēcīgums, tā uzlabojama vienīgi askētiskos vingrinājumos, sevis paša hermeneitika, proti, dvēseles izvēršanā uz āru. Tādējādi cilvēkam ir nepieciešams apgārt sevi pašu un pasauli, t.i., kalpojot Dievam un pakļaujoties viņa kalpiem, rūpēties par garīgumu. Turklāt tas ir Svētā Gara garīgums, kas tikai sekularizācijas procesā tiek nodēvēts par garīgumu. Rūpes par sevi var tikai kaitēt dvēseles labklājībai un pestīšanai: «Tu rūpējies un zūdies par daudzām lietām. Bet tikai vienas lietas vajaga.» (Lk. 10, 41) Un šī lieta ir Dievs. Ne velti Pfisters savu pretrakstu beidz ar atziņu: «Patiesība jūs atbrīvos!»

Tāču patiesība nevienu nekad nav atbrīvojusi. Cilvēks var vienīgi ievinrināties patiesīgumā, izkopt savu attieksmi pret patiesību. Freids nevēršas pret reliģisko atziņu patiesīgumu, viņš nepavisam tās neuzskata par maldiem, reliģiskās atziņas, viņaprāt, ir ilūzijas. Teodors Reiks savā vērtējumā ir tiešāks: «Vislabāk šo savdabīgo attieksmi pret reliģiju var raksturot, ja atzīst, ka vairums izglītoto cilvēku netic dievam, taču viņi bīstas no tā. Zinātne gan sludina, ka dievs ir miris, taču tas turpina dzīvot zemlikās.»²³ Freids aicina būt intelektuāli godīgam: «Intelekta balss ir klusa, bet tā nerimst, kamēr nav tikusi uzklausīta. Galu galā, pēc neskaitāmiem noraidījumiem, tā sasniedz mērķi.» [F 14, 376] Makss Vēbers gan rāda, ka arī intelekts var būt iztapīgs pakalpiņš: «Tam, kurš nevar virišķīgi izturēt šo pasaules likteni, jāsaka, lai viņš labāk klusējot, bez ierastās publiskās renegātu reklāmas pavisam vienkārši atgriežas plaši izplestajos vecās baznīcas apkampienos. To nav grūti izdarīt. Viņam tik un tā jānes «intelekta upuris». Tāpēc jau nepelsim viņu, ja viņš tiešām to iespēj. Jo tikumiski šāds intelekta upuris par labu beznosacījumu reliģiskai atdevei vienmēr ir kas cits nekā mēģinājums izvairīties no intelektuālā godīguma pienākuma, kas iestājas tad, kad nav drosmes

²¹ Reik T. *Op. cit.*, S. 191.

²² Sk.: *Novum Testamentum Graece*. Ed. by E. Nestle, K. Aland. Stuttgart, 1979. Larviešu variants tiek citēts pēc izdevuma: *Jaunā Derība un Psalmi*. [Rīga], 1988.

²³ Reik T. *Op. cit.*, S. 188.

noskaidrot paša galīgo pozīciju un šā pienākuma izpildi atviegļina ar vārgu relativēšanu.»²⁴ Freids nevēlas nest «intelekta upuri», viņš pat uzsver intelekta, racionālisma nozīmi mūsdienu dzīvē.

Intelekta uzsvēršanai nav gan īsti piemērots laiks — politiskā demagoģija un saimnieciskā krīze it kā liecina par pretējo. To aizklāti atgādina arī Pfisters, pārmezdamš Freidam scientismu. Tiesa, Pfisters atzīst, ka Freids jau neesot tik akls, lai noticētu dabaszinātņu visvarenībai, tomēr zinātnes jēdziens esot pārlieku vienkāršs. Pfisters ieņem skeptiķa pozīcijas iepretim Freida optimismam un uzsver, ka zinātne negarantē labklājību, nepadara cilvēkus tikumīgākus un neiedvesmo uz celām domām. Taču diez vai arī Freidam var piedēvēt maldīgus un vienkāršotus priekšstatus, skaidrojot viņa atziņu: «Nav instances, kas paceltos pāri prātam.» [F 14, 350] Freidam diez vai piemīt ilūzijas par prāta funkcionēšanas likumsakarībām un intelektuālās produkcijas rašanās mehānismiem, viņš nepavisam neaicina iedibināt prāta valstību. Jau 1899. gada darbā «Sapņa interpretācija» Freids raksta: «Domāšana taču nav nekas cits kā halucionāras vēlmes aizstājveidojums, ja sapnis ir vēlmju piepildījums, tad arī tas kļūst pats par sevi saprotams, jo mūsu psihisko aparātu spēj iedarbināt vienīgi vēlme.» [F 2/3, 572] Taču Freida piedāvātā koriģēšanas tehnika nav vēlmes rosināta ilūzija: «Nē, mūsu zinātne nav ilūzija. Ilūzija būtu ticēt, ka mēs nez no kurienes varētu gūt to, ko tā nespēj mums dot.» [F 14, 380] Freids intelektuāli godīgi risina jautājumu par reliģiskajiem priekšstatiem, taču tā izklāstā izmanto sava laika intelektuālo retoriku, kas ļauj piemeklēt šim risinājumam dažādus identificējamus objektus.

Viens no piemeklētajiem objektiem ir pati Freida psihoanalīze, kas laika gaitā jau kļuvusi par universālu izskaidrošanas mašīnēriju un konfesionālu ticību. 1927. gada 24. decembrī Pfisters raksta Freidam: «Jūsu reliģijas aizstāšana principā ir 18. gadsimta Apgaismības ideja lepnī modernā atsvaidzinājumā. Man jāatzīstas, ka, neraugoties uz prieku par zinātnes un tehnikas progresu, es neticu šī dzīves problēmas risinājuma pietiekamībai un izturībai. Ļoti jāšaubās, vai zinātniskais progress padarījis cilvēkus laimīgākus un labākus. Saskaņā ar morāles statistiku zinātnieku vidē ir vairāk noziedznieku nekā intelektuālajā vidusslānī, cerības, ko liek uz vispārējo izglītotību, izrādās mānīgas. Jūsu pozīcijas ir raksturojis jau Niče: Vajadzētu saprast, no kā es vēlos izrauties, proti, aizvien vēl pastāv *metafiziska ticība*, uz kuras balstās mūsu ticība zinātnei.» [FP, 123] 18. gadsimta Apgaismību kopumā tiešām varbūt raksturo tendence izveidot sava veida pasaulīgu reliģiju, reliģiju prāta ietvaros. Taču diez vai to var piedēvēt Freidam, turklāt diez vai psihoanalīze ir moderns Apgaismības atsvaidzinājums. Runājot par psihoanalīzē izstrādātajām psihes instancēm un mehā-

²⁴ Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922. S. 554.

nismiem, Freids raksta: «Šādi un līdzīgi priekšstati pieder pie psihoanalīzes spekulatīvās virsbūves, ikvienu no tiem bez kāda zaudējuma vai nožēlas var upurēt vai apmainīt, tiklīdz pierādījusies tā nepietiekamība.»²⁵ Diez vai Freids ir arī metafizisks domātājs, viņš nevis tiecas izvērst metafizisko ticību, bet gan izstrādā metapsiholoģiju, ko dažkārt dēvē vienkārši par psiholoģiju. Jau 1896. gada 13. februārī viņš raksta: «Mani ārkārtīgi nodarbina psiholoģija, proti, metapsiholoģija.» [FF, 181] Pirms pārdesmit gadiem darbā «Cilvēciskais, pārlietu cilvēciskais» Niče fiksē, ka metafizisko filosofiju no maina vēsturiskā filosofija, kas vairs nav šķirama no dabaszinātnēm. Arī Freids atsauca uz sava laika zinātnisko mitoloģiju, uzsverot psihoanalīzes dabaszinātniskumu un empīriskumu. Taču diez vai Freida laikmeta ilūzijas vajadzētu jaukt ar psihoanalīzes izveidotāja centieniem.

Laikmeta konvencijās un priekšstatos iekļaujas arī Pfistera izpratne par Freida darbu «Kādas ilūzijas nākotne», kurā viņš, iespējams, ir pat Freida imaginārais sarunbiedrs.²⁶ Cīrihes mācītājs mēģina samierināt kristietību un psihoanalīzi: «Jēzus saskaņā ar psihoanalītisko noteikumu ir pārvārejis savas tautas kolektīvo neirozi, ieviešot dzīves centrā mīlestību, protams, tikumiski pilnīgu mīlestību. Viņa Tēva idejā, kas pilnīgi attīrīta no oidipālās šlakas, mēs redzam, ka heteronomija un saistības nepatikamie aspekti ir pārvarēti.»²⁷ Pfisters grasās palīdzēt psihoanalīzei, «jo tas, kas aizstāv psihoanalīzi, cīnās par to», bet psihoanalītiskā metode ir lielisks «relīģijas šķīstīšanas un veicināšanas līdzeklis». Gluži nemanot Pfisters cenšas pakļaut psihoanalīzi relīģijas kalpībai, kas ar lielākām vai mazākām atrunām arī tiek īstenotas baznīcas praktizētajā dvēseles aprūpē, jo, palīdzēdams psihoanalīzei, Pfisters patiesībā cīnās par kristietību.

Iespējams, ka, lai novērstu identifikācijas iespēju, Freids pat maina sava darba nosaukumu: «Freids to koriģēja, jo acimredzot nevēlējās arī retoriski identificēties ar ticīgajiem.»²⁸ Lai kāds arī būtu korekcijas cēlonis, pats darbs un Freida nostāja ļauj izprast relīģijas kritiku kā kristietības kritiku un ebreju identitātes jautājuma risinājumu. Jau 1928. gada 23. janvārī reformētais rabīns Nātans Krass izdevumā «*New York Times*» vērsās pret Freidu un viņa risinājumu: «Visi apbrīno Freidu, psihoanalītiķi, taču tas nav nekāds pamats, lai respektētu viņa teoloģiju.»²⁹ Tiesa, to vairs neuzskata par

²⁵ Freud S. «*Selbstdarstellung*». Frankfurt/M., 1989. S. 62.

²⁶ Šo hipotēzi izvirza analītiķis un Freida ārsts Makss Šurs: «Spriežot pēc viņa korespondences ar Pfisteru, iespējams, ka viņš bija diskusijas imaginārā partnera paraugs.» (Schur M. *S.Freud. Leben und Sterben*. Frankfurt/M., 1982. S. 471) Taču šī hipotēze, šķiet, nav apstiprinājusies.

²⁷ Pfister O. *Op. cit.* S. 154.

²⁸ Grubrich-Simitis I. *Zurück zu Freuds Texten*. Frankfurt/M., 1993. S. 213.

²⁹ Krass N. *Psychoanalyzing a Psychoanalyst // New York Times*. 1928. 23. I. Cit. pēc: Gay P. *Op. cit.* S. 604, 608.

kristietības teoloģiju, lai gan nenoliedz tās iespējamo devumu dvēseles aprūpē. Freida pārdomās tiek saskatīta hasidisma tradīcija, apofātiskās teoloģijas risinājumi, psihoanalīze tiek uzskatīta par piemērotu jūdaisma garīguma, sublimēšanas procesa atsegšanas līdzekli.³⁰ 1930. gada 20. februārī Freids raksta Ābrahamam Robakam: «Varbūt Jums būs interesanti dzirdēt, ka mans tēvs patiešām nācis no hasidisma vides. Kad es piedzimu, viņš bija četrdesmit vienu gadu vecs un gandrīz divdesmit gadus atsveinājies no savas dzimtenes attiecībā. Es tiku audzināts tik neebreji, ka patlaban nespēju izlasīt Jūsu acimredzot ivritā rakstīto vēltījumu.» [FBr, 412] Taču 1926. gada 18. februārī Freids atzīstas: «Es nezinu, vai Jūsu spriedums, kas psihoanalīzē grib saskatīt tiešu ebreju gara produktu, ir pareizs, taču, ja tā būtu, es nejustos apkaunots.» [FBr, 380]

Vieniem Freida risinājums ir pieņemams, citiem — noraidāms. Ņujorkas rabīnam Freida pārdomas par reliģiju nešķiet pat uzmanības vērtas, toties Vīnes *B'nai B'rith* apvienības brāļiem Freids šķiet godināšanas vērts. Viņam vēltītajā 1926. gada runā var lasīt: «Mēs ebreji, mīlie brāļi, stāvam iepretim pasaulei, proti, metafiziskai pasaulei neatkarīgāki nekā kristieši un pirmām kārtām jau katoļi. Tās ir mūsu audzināšanas, it īpaši reliģiskās audzināšanas sekas un sekas tai gaisotnei, kurā uzaugam. Mūs neierobežo nekāda dogma. Tradīcijas ierobežojumi skar ne tik daudz iekšējo būtību, cik ārējo. Savā iekšienē ikviens ebrejs, ikviens īsts ebrejs jūt tikai vienu vienīgu, mūžīgu ceļa radītāju, likumdevēju, likumu. Tā ir morāle, un tā mūsos nav ienākusi no ārienes, tā ir daļa no mums pašiem, tīras, cilvēciskas domāšanas rezultāts un domāšanas izmantošana, lai izprastu vispārējo.»³¹

Vai Freids izstrādā «ebreju» teoloģiju? Vai viņa veikums ir ebrejības jautājuma risinājums? Vai galu galā šī ievirze tomēr nav iluzora? 1923. gada 4. martā Freids raksta Romēnam Rolānam, ka lielāko daļu sava mūža darba vēltījis tam, «lai sagrautu paša un cilvēces ilūzijas» [FBr, 359]. Varbūt labāk tomēr būtu sekot Freida piemēram?

1. 3. SAVA DĀRZA KULTIVĒŠANA

1927. gada decembrī Teodors Reiks uzstājas Vīnes psihoanalītiķu apvienībā ar referātu par Freida darbu «Kādas ilūzijas nākotne». Reiks vēlas «nevis reproducēt mūziku, bet gan nospēlēt pavadījumu», t.i., nevis atkārtot teikto, bet pārdomāt Freida darbā iezīmētās problēmas. Pēc Reika

³⁰ Wiener M. Jüdische Frömmigkeit und psychoanalytische Religionsbetrachtung // *Ethik*. (1928—1929) Bd. 5. S. 462—467.

³¹ Braun L. Die Persönlichkeit Freuds und seine Bedeutung als Bruder // *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich*. Wien, 1926. Bd. 26. S. 127.

ieskata, darbā iezīmējas trīs daļas: nākotnes kultūras aina, diskusija par reliģiju un pārdomas par kultūru, «kas tiks uzskatītas par visvērtīgāko Freida grāmatas daļu»³². Reiks uzskata, ka diskusija par reliģiskajiem jautājumiem drīz nebūs interesanta, jo tie vairs nebūs nekādi jautājumi. Turklāt iesaistīšanās diskusijā, imaginārajā dialogā ir neauglīga, argumentus var mainīt vai papildināt, taču tas nemaina Freida nolūku, lai gan tie, kas viņa darbu interpretē, pārsvarā tā arī rīkojas.

Šo Freida izturēšanās taktiku un provocēšanu jau 1924. gadā ir aprakstījis Frics Vitells: «Bieži vien Freids izmantoja sokrātisko metodi, pārtraucot sevi, lai izvirzītu jautājumus vai izraisītu iebildes. Tad Freids trūcīgās iebildes ļoti asprātīgi un iznīcinoši likvidēja.»³³ Tomēr Reiks ir citos iesakos, un, iespējams, viņam ir lielāka taisnība: «Šis pretinieks ne vienmēr bija personificēts, bet viņš vienmēr bija klātesošs. Mēs vienmēr esam novērojuši Freidā šo aizsteigšanos priekšā iebildumiem, šo anticipēto argumentu atspēkošanu, šo atjaunoto pašpārbaudi un pašsaglabāšanu, un uzskatījuši šo rīcības veidu par stingras paškritikas zīmi.»³⁴ Vairbūt arī Freida darbs «Kādas ilūzijas nākotne» ir lasāms kā pašpārbaudes un pašsaglabāšanas dokuments? Uz šādu iespēju vedina arī Freidam veltītais referāts *B'nai B'rith* apvienībā: «Kas gan ir optimisms, ja ne ticība sev pašam, pašāvība, izlēmība, dabiska pašcieņa, nosvērtība, stingrība, pastāvība un, visbeidzot, patiesa sirds reliģija.»³⁵

Reiks savā referātā par Freida darbu runā par valdošo nepatiesīgumu, neīstumu, liekulību. Atklātības trūkumu nodrošina izvairīšanās no pašpārbaudes un paškritikas, bailes no riska domāt un būt pašam. Reiks raksta: «Mūsu laika izglītoto attieksme pret reliģijas problēmām ir viscaur liekulīga; to nevar koriģēt arī ar diskusijas palīdzību. Es apgalvoju, ka kultūras cilvēce, striktāk izsakoties — intelektuālais virslānis, to savdabīgo kaunīgumu un neīstumu, ko demonstrē seksualitātes un naudas jomā, izrāda arī savās reliģiskajās vajadzībās, bieži vien šis kaunīgums un nepatiesīgums tur atrodams un parādāms daudz grūtāk.»³⁶ Tāpēc Reiks noslēdz savu referātu ar atziņu: «Pēdējā patiesība skan — *cultivons notre jardin.*»³⁷

Ko gan nozīmē piesauktie Voltēra Kandida vārdi? Vai tie nozīmē, ka psihoanalīzei jāveic reliģisko priekšstatu kritika? Daļa psihoanalītiķu turpmāk tā arī rīkojas. Taču Kandida atbilde skan nedaudz citādi: «Tas viss ir pareizi, bet vajag apstrādāt mūsu dārzu.»³⁸ Kandida atziņa, ka «vajag

³² Reik T. *Op. cit.* S. 186.

³³ Wittels F. *S.Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule.* Leipzig, 1924. S. 114.

³⁴ Reik T. *Op. cit.* S. 187.

³⁵ Braunn L. *Op. cit.* S. 128.

³⁶ Reik T. *Op. cit.* S. 188.

³⁷ *Op. cit.* S. 198.

³⁸ Voltērs. *Zadīgs. Mikromegs. Kandid.* Rīga, 1979. 185. lpp. V.Zariņa tulk.

apstrādāt mūsu dārzu» — *il faut cultiver notre jardin*, ietver domu, ka vajag kultivēt savu dārzu. Varbūt arī Freida darbs «Kādas ilūzijas nākotne» ir par to, kā ierīkot pašam savu dārzu, turklāt ierīkot to pašam sevi?

2. FREIDA DARBA RAŠANĀS KONTEKSTS

Freida darba «Kādas ilūzijas nākotne» rašanos var rekonstruēt pietiekami detalizēti. Tomēr saglabājas dažas neskaidrības, kas pieļauj dažādas interpretācijas. 1927. gada 23. oktobrī Freids raksta Šāndoram Ferenci par savu grāmatu: «Patlaban jau man tā šķiet bērnišķīga, principā es domāju citādi. Analītiskajā ziņā es to uzskatu par vāju, bet pašatziņas nozīmē par nepiemērotu.»³⁹ Vai Freids atsakās no šīs grāmatas? Ko tad viņš patiesībā domā?

2. 1. PRIVĀTAIS KONTEKSTS

Kopumā Freida pašvērtējumu un noskaņojumu pēc grāmatas publicēšanas var fiksēt pietiekami labi, taču diez vai var runāt par pilnīgu rekonstrukciju. Lai cik paradoksāli tas skanētu, Freids ir viens no mazpazīstamākajiem un noslēpumainākajiem mūsdienu domātājiem, turklāt viņa darbība ne vienmēr ir dokumentāli apstiprināta vai, izsakoties precīzāk, — ne vienmēr šie dokumenti ir pārbaudāmi. Un nereti šī nepārbaudāmība tikai tiek uzturēta.

Pēc darbu publicēšanas Freida noskaņojums un pašvērtējums parasti ir svārstīgs, pacēlums mijas ar rezignāciju. Šāda pašreceptija aizsākas jau ar fundamentālo pētījumu «Sapņa analīze» un turpinās arī nākamajos gados. Freids parasti uzsver, ka tas ir pēdējais darbs un neko labāku viņš vairs nevarēšot uzrakstīt, vai arī ka darbs neesot nekā vērts. Taču pašvērtējums pēc «Kādas ilūzijas nākotnes» publicēšanas ir vienkārši iznīcinošs. Franču psihoanalīzes entuziastam Renē Laforgī, kurš divdesmitajos gados visai bieži apmeklēja Freidu un reiz izsaka arī komplimentus par «Kādas ilūzijas nākotni», Freids atbild: «Tā ir mana vissliktākā grāmata!» Freids skaidro, ka tas esot veca cilvēka darbs, reiz Freids esot bijis liels vīrs, bet tagad nu tas esot miris, un līdz ar to «caursišanas spēks ir zudis»⁴⁰.

³⁹ Cit. pēc: J o n e s E. *Das Leben und Werk von S. Freud*. München, 1984. Bd. 3. S. 168.

⁴⁰ Cit. pēc: C l a r k R. W. *Sigmund Freud*. Frankfurt/M., 1981. S. 530.

Kāpēc Freids sniedz šādu atbildi? Vai tiešām it visā vainojams tikai caursīšanas spēka zudums? Varbūt šādu vērtējumu ir izraisījusi viņa darba «Kādas ilūzijas nākotne» uztvere un kritika? Ja tas ir tā, tad Freida pašvērtējumu var uztvert kā negatīvu ilūziju, t.i., reakciju uz paša vēlmi. Varbūt Freida atbilde ir viņa jau par tradīciju kļuvušās izturēšanās izpausme? Tomēr negatīvā reakcija figurē arī sarakstē ar citiem analitiķiem. Turklāt 1935. gadā, papildinot «Pašportretu», Freids raksta, ka pēc 1923. gada darba «Es un Tas» psihoanalīzei «vairs nav sniedzis nevienu izšķirīgu ieguldījumu, tas, ko vēlāk esmu uzrakstījis, bez jēlkāda kaitējuma varētu izpaļikt»⁴¹. Varbūt šoreiz arī vajadzētu Freidam noticēt un izdarīt konsekventu secinājumu? Bet ne tradicionālo secinājumu, ka Freida vēlinie darbi ir vecišķa cilvēka prātuļojumi. Freida atziņas konsekvence ir pavisam cita, proti, vēlinie darbi jau ir ietverti iepriekšējos sacerējumos. Šis secinājums nozīmē, ka Freids ir tikai izvērsis to, kas jau ir bijis psihoanalīzē, tāpēc arī viņš vēlinos darbus neuzskata par kaut ko izšķirošu pašā psihoanalīzē.

Freida rezignēto toni var noteikt arī viņa pašizjūta un vecums, t.i., pārdomas par nāvi. 1928. gada 1. jūlija vēstulē Freids pavēsta Ernstam Džonsam «nelielu noslēpumu, kam jāpaliek noslēpumam». Noslēpums ir saistīts ar ķirurģu Hansu Pihleru, kas 1923. gadā Freidam izdara pirmās mutes dobuma operācijas un pagatavo viņam protēzi. Freids raksta: «Beidzamajos gados esmu ļoti cietis no Pihlera pūlēm pagatavot man labāku protēzi, efekts ir ļoti mazapmierinošs. Beidzot esmu padevis spiedienam no visām pusēm, lai grieztos pie kāda cita. Tas man nav viegli, jo principā tā ir novēršanās no cilvēka, kuram esmu parādā pateicību, viņš manu dzīvi ir pagarinājis par 4 gadiem.» [Fr], 63] Tas ir 1928. gadā, bet 1927. gada Pihlera piezīmes liecina, ka Freids viņu apmeklējis 77 reizes un tostarp bijušas vairākas ķirurģiskas iejaukšanās un leikoplakijas elektrokoagulācija. Freida vēlākais privātārstis Makss Šurs, aprakstot 1927. gada notikumus, sniedz šai nodaļai zīmīgu virsrakstu — «Nākotne bez ilūzijām».

Jaunas ciešanas Freidam sagādā arī Austrijas valdības rīkojums par preču ievēšanas ierobežošanu, respektīvi, tiek aizliegts ievest tabakas izstrādājumus. Freidam — kaislīgam smēķētājam tas ir pārbaudījums, kas pievienojas nepieciešamībai sadzīvot ar protēzi. Freidam izpalīdz Makss Eitingons, piegādādams viņam cigārus no Vācijas. Eitingons mēģina pārliecināt Freidu, ka protēze esot gandrīz perfekta. 1927. gada 6. jūnijā Freids raksta: «Arī jūs starp sapņotājiem! Jebkura «gandrīz» sākotne ir aizvien vēl neuzdota ilūzija, ka Pihleram izdosies novērst pēdējo šķērslī un ka es atkal varēšu saieties ar cilvēkiem, domājot nevis par žokli, bet gan par cilvēkiem. Taču pēdējais vienmēr ir tikai priekšpēdējais, un pa to laiku pievienojas kas jauns, piemēram,

⁴¹ Freud S. *Op. cit.* S. 98.

patlaban — periostīts, kad viens zobs vēsta, ka tam vairs nav nekāda prieka nest līdzšinējo slogu, un tādējādi šis ceļš iet visu pārējo ilūziju ceļu.»⁴² Freids neļaujas ilūzijām arī paša dzīvē, viņš nelolo ilūzijas, lai atvieglinātu dzīvi. Vienkārši pagarināt dzīvi, dzīvot veselībai Freidam šķiet neizturami.

Freids neļaujas arī ilūzijām par savu vecumu, lai gan pārdomas par nāvi varbūt ļauj dzīvot sprieģu dzīvi arī turpmāk. 1927. gadā intensificējas Freida un Arnolda Cveiga draudzība, ko pastiprina romāns «Strīds par seržantu Grišu». Martā Cveigs piesaka vizīti, un Freids viņu, tāpat kā citus savus paziņas, skubina: «Negaidiet pārāk ilgi, man drīz būs 71 gads.» [FZ, 10; 1927.20.III.] Atbildot Lū Andreasai—Salomē uz dzimšanas dienas apsveikumu, Freids raksta: «Jūsu dzimšanas dienas vēstuli lasīju ar baudu, kuru var gūt, ja ziemā sēž pie silta kamīna un ļauj tam sevi sildīt. Cik brīnišķīgi — sievietē, par gadu desmitu jaunāka, un vīrietis, vienu gadu desmitu vecāks, un viņi vēl priecājas par sauli. Bet man ir iestāties vecuma īgnums, pilnīgs, spīdekļu sastingšanai līdzīgs atskurbums, iekšējs sals.» [FAS, 181; 1927.11.V.] Pēc dažiem mēnešiem Freids sūrojas: «Es pieņemos nekārtīgumā un slinkumā.» [FAS, 188; 1927.11.XII.] Freids, kurš ieradīs tūdaļ pat atbildēt uz saņemto vēstuli, kuram vēstuļu rakstīšana ir viens no ikdienas vingrinājumiem, ir spiests ierobežot savu korespondenci.

Taču Freidam ir arī savs iepriecinājums. Meitas draudzene Doroteja Berlinghama viņam uzdāvina čau-čau suni, kas visos analīzes seansos sēž pie Freida kājām. Toties meita sagādā tēvam raizes. 1927. gadā Anna Freida publicē grāmatu «Ievads bērnu analīzes tehnikā», kas ir prērunā ar Melānijas Kleinas atziņām. 11. maijā Freids raksta savai draudzenei Andreasai—Salomē, kas cēlusies no Baltijas dižciltīgo aprindām: «Jūs neticēsiet, cik maz esmu pievienojis viņas grāmatai, es tikai ierobežoju polemiku pret Melāniju Kleinu. Citādi tas ir pilnīgi patstāvīgs darbs.» [FAS, 181] Taču Freids ir norūpējies par savu «nabaga sirsniņu», par viņas jūtu dzīvi. Drīz vien viņš atkal raksta savai draudzenei: «Anna ir lieliska, laba un garīgi patstāvīga, taču nekādas seksuālās dzīves.» Freidu norūpina jautājums: «Ko viņa darīs bez tēva?»⁴³ Tēva gādība ir nepieciešama arī polemikā ar Kleinu, kas izvērsās diskusijā starp Vīnes un Londonas analītiķiem un izraisa dažu labu šķelšanos psihoanalītiķu vidē. 23. augustā Freids raksta Džonsam: «Jūs Londonā aranžējat istu karagājienus pret Annas bērnu analīzi, pārmetot, ka viņa neesot pietiekami dziļi analizēta, tas ir pārmetums, ko atkārtot arī vēstulē man. Man jāpievērš Jūsu uzmanība tam, ka šāda kritika ir bīstama un neatļauta. Kurš gan ir pietiekami analizēts? Varu jums apliecināt, ka Anna

⁴² Cit. pēc: Schur M. *Op. cit.* S. 468—469.

⁴³ FAS, 188; 1927.11.XII (daļēji publicēta vēstule), citētais fragments — *Freud Collection*, B3, *Library of Congress*.

ir analizēta ilgāk un pamatīgāk nekā, piemēram, Jūs pats.» [Fr], 55] Freids aizvien vēl ir oficiālais psihoanalīzes politikas noteicējs, kaut arī īstenībā psihoanalīze attīstās jau neatkarīgi no viņa gribas.

1927. gadā Heincs Hartmans publicē grāmatu «Psihoanalīzes pamati», kurā tiek ievēstīta topošā Es-psiholoģija. Psihoanalīze institucionalizējas un birokratizējas aizvien vairāk, Felikss Gvatari šajā sakarībā vēlāk izteiks paradoksālu atziņu: «Varat iztēloties, ka laika gaitā psihoanalīze, attīstoties tālāk, varēs dziedināt nevis slimos, bet tikai birokrātus.»⁴⁴ Psihoanalīzes evaņģēlijs izvērsas psihoanalīzes birokratizācijā un sterilizācijā un izraisa ilgstošus ticības karus. 1927. gada 25. janvārī Ņujorkas analītiķi pieņem lēmumu, kas aizliedz jebkuru neārstu terapeitisko praksi. Makss Eitingons un Ernsts Džonss piedāvā aizsākt par šo jautājumu publisku diskusiju, bet tās materiālus publicēt žurnālos «*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*» un «*International Journal of Psycho-Analysis*». Attieksme pret neārstu psihoanalīzi izraisa šķelšanos Freida piekritēju vidē, daudzi no senajiem cīņu biedriem (E. Hičmans, I. Zadzgers, F. Deučs u.c.) uzskata, ka psihoanalīze viennozīmīgi ir ārstu domēne. Freids darbā «Laju analīzes jautājums» vērsās pret šo perverso uzskatu, taču viņam neizdodas pasargāt analīzi nedz no ārstiem, nedz no priesteriem. Tēlaini šo situāciju Freids apraksta vēstulē Pfisteram: «Ja slimnieks jautātu: «Kā tu zini, ka mani grēki ir piedoti?», atbilde varētu skanēt vienīgi šādi: «Es, Dieva dēls piedodu tev.» Īstenībā tā ir bezgalīga pārnese veicināšana. Bet tagad iedomājieties, ka es saku slimniekam: «Es, ordinārais profesors Zigmunds Freids piedodu jums jūsu grēkus.» Kāda blamāža!» [FP, 135—136; 1928.25.XI.] Taču Freida piekritējus ne vienmēr raksturo konsekventa domāšana, ilūzijas dažkārt ir daudz patīkamākas.

Pēc Džonsa iniciatīvas jau 1912. gadā tiek nodibināta Komiteja, kurai jāgarantē psihoanalīzes vienotība un tīrība. 1927. gadā no Komitejas sākotnējā sastāva (E. Džonss, Š. Ferenci, K. Abrahams, O. Ranks, H. Zahss, M. Eitingons) bez Freida ir palikuši tikai Džonss un Ferenci. Taču drīz vien Freida attiecības ar Ferenci sāk pasliktināties. Tiesa, psihoanalītiskajai kustībai ir panākumi pašā Vīnē — tiek ierādīts gruntsgabals Psihoanalīzes institūta ierīkošanai. Taču naudas grūtības kavē šī nodoma īstenošanu. Finansiālās problēmas ir saistītas arī ar Starptautisko psihoanalīzes izdevniecību. Pēc kārtējā bankrota novēršanas Freids 1927. gadā uzraksta eseju «Humors», ko viņa meita Anna nolasa 10. starptautiskajā psihoanalīzes kongresā Insbrukā. Finansiālo stāvokli palīdz uzlabot Freida karaliskā paciente Mari Bonaparte, kas drīz vien kļūst par kvēlu psihoanalīzes atbalstītāju un

⁴⁴ Guattari F. *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M., 1976. S. 94.

Freida draudzeni. 1927. gada 5. augustā Freids raksta savai princesei: «Tā ir sena problēma, ko Dostojevskis grandiozi izvēršis darbā «Lielinkvizitors», proti, vai cilvēkbērns ko iespēj no savas brīvības vai arī visvērtīgākais viņam ir nospiedošs absolūtisms; jā, tā ir problēma, bet kāds ir atrisinājums? Kur ir pārākuma garantija?»⁴⁵ 1927. gadā Freids mēģina šo problēmu atrisināt esejā «Dostojevskis un tēva nogalināšana».

Šajā esejā Freids cenšas izprast vienu kultūras mehānismu vai eksistences tehniku, kas ieskicēta arī darbā «Kādas ilūzijas nākotne», proti, «augstāko tikumības pakāpi sasniedz tikai tas, kas pats kritis visdziļākajā grēkā» [F 14, 397]. Freids uzskata, ka šādi tiek ignorēta fundamentāla cilvēka eksistences iezīme: «Tikumīgs ir tas, kas nepadodamies reaģē jau uz iekšēji izjustu kārdinājumu. Bet tas, kurš brīžiem grēko, brīžiem nožēlā izvīrta augstas tikumiskās prasības, ir pakļauts pārmetumam, ka ir diezgan ērti iekārtojies.» [F 14, 397] Freids ieskicē kristietībā izstrādāto eksistences tehniku «grēkot un šķīstīties», kuras sastāvdaļa ir arī tikumiskā prasība dzīvot bez ilūzijām, t.i., dzīvot dieva apgādībā. Šī tehnika paredz formēt un normēt cilvēku atbilstoši noteiktam paraugam. Freids ir pret šo ērto iekārtošanos pasaulē, lai gan 20. gadsimtā tā kļūst patiesi vērienīga. Viens šādas tehnikas sekulārā varianta piekritējs 1922. gadā raksta: «Līdzās augkopībai un lopkopībai jāpastāv ar tām viendabīgai cilvēkkopības zinātnei, pedagogijai jāieņem sava vieta līdzās zootehnikai un fitotehnikai, aizņemoties no tām savas metodes un principus, jo tās ir vairāk izstrādātās radniecīgās zinātnes.»⁴⁶ Freida prasība atteikties no ilūzijām nav saistīta ar cilvēkkopības izveidi, jo šāda izkopšana pati ir ilūzija, turklāt briesmīga ilūzija.

1927. gadā Freids uzraksta ne tikai «Kādas ilūzijas nākotni» un esejas «Dostojevskis un tēva nogalināšana» un «Humors», bet arī rakstiņu «Fetišisms». Šajā pašā gadā Freids papildina arī 1914. gadā uzrakstīto un anonīmi publicēto darbu «Mikelandželo Mozus», kas dzīves nogalē izvēršas triptihā «Cilvēks Mozus un monoteistiskā reliģija».

2. 2. INTELEKTUĀLAIS FONS

19. gadsimts ir pārprasta racionālisma laikmets, ko raksturo centieni iekļaut racionālismu zinātnē un 18. gadsimta lozunga par zinātnes un reliģijas karu kaislīga skandināšana. Nav nekādu liecību, ka Freids būtu lasījis šo laikmetu simbolizējošos darbus, proti, 1874. gada Džona Dreipera racionālistisko manifestu «Zinātnes un reliģijas konflikta vēsture» (*History of the Conflict between Science and Religion*) vai Endrjū Vaita tukšvārdīgo

⁴⁵ Cit. pēc: Schur M. *Op. cit.* S. 478—479.

⁴⁶ Блонский П. П. *Педагогика*. Москва, 1922. С. 31.

pētījumu «Apcerējumi par zinātnes un teoloģijas karu kristietībā» (*A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1896). Taču Freida darbs «Kādas ilūzijas nākotne» lielākoties tiek saistīts ar šo tradīciju un interpretēts pārprasā racionālisma garā. Drīzāk jau Freidu var saistīt ar Niči un viņa 1888. gada darbu «Dievekļu mijkrēslis jeb Kā filosofēt ar veseri», ko Niče izprot kā lielu kara pieteikumu. Šis karš tiešām ir vēršanās pret ilūzijām, taču pirmām kārtām tā ir vēršanās pret paša ilūzijām. Niče raksta: «Audzināt audzinātājus! Bet audzinātājiem jāaudzina pašiem sevi! Un tādiem rakstu es.» [N 8, 47] Arī Freids raksta nevis cilvēkkopējiem, bet gan tiem, kas audzina paši sevi, kultivē sevi pašu, savu dārzu.

Reliģijas izpētē daudz devuši Freida laikabiedri, uz kuriem viņš arī atsaucas. Pirmām kārtām var minēt Džeimsa Freizera un Henrija Heveloka Ellisa pētījumus, Viljama Robertsona Smita 1894. gada darbu «Lekcijas par semītu reliģiju» (*Lectures on the Religion of the Semites*). 1912. gadā tiek publicēts Emila Dirkema pētījums «Reliģiskās dzīves elementārās formas» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), ko Freids aplūko savā darbā «Totēms un tabu».

Nomināli Dirkema darbs ir veltīts Austrālijas totēmisma izpētei, taču faktiski tas attiecas uz franču sociologa un filosofa laika sabiedrību. Analizējot totēmismu, Dirķems apraksta sava laika politisko reliģiju un centienus to izveidot, t.i., norādīdams ģenētisko izcelsmi, mēģina samierināt prātu un rituālu. Atjaunojot vai izveidojot rituālus, viņaprāt, izdosies nostiprināt mūsdienu sabiedrības morālo satversmi, pāriet no «patoloģiskā» uz «normālo». Tā kā Dirkema izpratnē reliģija ir sociāls fenomens, tad principā viņa darbā tiek analizēta sociālā reliģija (valsts, tēvzemes, nācijas reliģija). Tādējādi tiek fiksēta mūsdienu sabiedrības akūtā vajadzība pēc kolektīviem, reliģiju veicinošiem rituāliem. Freida darbā «Kādas ilūzijas nākotne» runa ir ne tikai par tradicionālo reliģiju, bet arī par tās dažādajiem mūsdienu paveidiem. Turklāt Freida uzskatus drīzāk raksturo atziņa, ka cilvēka «normālais» stāvoklis ir «patoloģija», t.i., vēlmju, ciešanu un iekāres stāvoklis. Un šādā stāvoklī itin viegli ļauties sajūsmas un aizgrābtības ejakulācijai, proti, nevis domāt un būt pašam, bet gan dzīvot cita (valsts, nācijas, dieva u.tml.) aizgādībā, pārnesot uz to arī atbildību par paša dzīvi.

1904. un 1905. gadā tiek publicēts Maksa Vēbera divdaļīgais pētījums «Protestantiskā ētika un kapitālisma gars». Šim darbam ir daudz lielāka saistība ar Freida izstrādēm, nekā varētu šķist pirmajā brīdī. Turklāt arī Vēbera attieksme pret Freida darbiem ir visumā pozitīva: «Freida idejas par kultūrvēsturiskajām, it īpaši *reliģiski* un tikumiski vēsturiskajām parādībām var kļūt par ļoti lielas nozīmes interpretācijas avotu.»⁴⁷ Tiesa, viņš atzīst:

⁴⁷ Weber M. *Max Weber*. Heidelberg, 1950. S. 415.

«Z.Freida teorijas, ko patlaban esmu iepazinis arī pēc viņa lielākajiem rakstiem, gadu gaitā ir spēcīgi transformējušās un, man kā nespeciālistam šķiet, vēl nekādā ziņā nav guvušas galīgo formulējumu.» Pieņemot Freida idejas Vēberu kavē atziņa, ka tās esot vērstas pret ģimeni un monogāmo laulību un ka psihoanalīze neesot brīva no noteiktu vērtību sludināšanas. Toties savā darbā Vēbers analizē eksistences tehnikas, kas ļāvušas izveidoties kapitālismam, — dzīves īstenošanas racionalizāciju, askētisko racionalismu un pasaulīgo askēzi. Arī Freids reliģiju skata kā eksistences tehniku, dzīves mākslas tehniku. 1929. gadā viņš izsaucas: «Kā gan būtu iespējams aizmirst tieši šo dzīves mākslas tehniku!» [F 14, 440]

Arī Freida lieta ir dzīves māksla, «psihoanalīze pārņem tās filosofijas mantojumu, kas izvirzīja jautājumus par īsto dzīvi»⁴⁸ vai, izsakoties pašā Freida vārdiem, rūpējas par «dzīves vadīšanas tehniku» [F 14, 440]. Kāpēc darbā «Īgnums kultūrā» Freids atklāti runā par dzīves mākslu, bet citos šī atziņa izvērstā lielākoties aizklāti? Patlaban acīmredzot var izteikt tikai minējumus. Viens no acīm redzamākajiem atteikšanās motīviem varētu būt ļoti banāls — ja Freids jau sākotnēji savu mācību dēvētu par dzīves mākslu, tas tikai veicinātu antisemitiskus izlēcienu. Turklāt jēdziens «dzīves māksla» ir piedzīvojis vēsturiskas transformācijas, kurās visai grūti atpazīt eksistences tehnikas, kas ļauj veidot pašam savu dzīvi.

Austriešu dzejnieks Peters Altenbergs 1903. gadā sāk izdot žurnālu «Kunst» ar moto: «Māksla ir māksla, dzīve ir dzīve, bet dzīvot dzīvi mākslinieciski — dzīves māksla.»⁴⁹ Šāda dzīves māksla ir dzīves estētizēšana, t.i., ļaušanās ilūzijām, principā izvairoties no pašas dzīves. Leipcīgā 1906. gadā tiek nodibināts žurnāls «Lebenskunst», kurā publicējas visdažādākie dzīves reformatori. Šajās publikācijās lielākoties atveidojas pārprastais racionalisms, turklāt drīz vien pārsvaru gūst pārspridumi par tautas (rases) izdzīvošanas mākslu. Viens no šīs mākslas elementiem ir cīņa par tautisko tīrību, dzīves mākslas pārvēršana par valsts mākslu. Un šo mākslu savulaik sešos sējumos ar kopējo nosaukumu «Pilnīga medicīniskās policijas sistēma» (*System einer vollständigen medicinischen Polizey*, 1779—1819) ir izstrādājis Vīnes sabiedriskās slimnīcas direktors Johans Peters Franks.

1924. gadā franču vēsturnieks Marks Bloks publicē darbu «Karaļi brīnumdari» (*Les rois thaumaturges*). Grāmatā aplūkota ticība karaļa spējai ar pieskaršanos dziedināt slimniekus, taču tā ir ne tik daudz reliģijas, cik Eiropas politikas vēstures izstrāde. Sinologa Marsela Granē un antropologa Marsela Mosa ietekmē Bloks pievēršas politiskās estētikas mikroloģiskai izpētei — žestu, skatienu, ķermeņa kustību izpētei. Blokam ir skaidrs, ka

⁴⁸ Erdheim M. *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur*. Frankfurt/M., 1994. S. 10.

⁴⁹ *Kunst*. 1903. Nr. 1. 3.II.

vislabāk politika skatāma tieši detaļās. Arī Freids savā darbā «Kādas ilūzijas nākotne» uzsver, ka psihoanalīze ir pētniecības metode, instruments, «apmēram tāds pats kā bezgalīgi mazu skaitļu aprēķināšana» [F 14, 360], proti, psihoanalīze ir mikroloģiska mācība. Bloka darbs «Karaļi brīnumdari» aizsāk annāliskās historiogrāfijas mentalitāšu izpēti, kurā risinājuma pamatā ir «kolektīvo priekšstatu» koncepts, t. i., sava veida vēsturiski psiholoģiskais *a priori*.⁵⁰ Freidu interesē ne tik daudz vēsturiskais, cik tagadnīgais.

Gandrīz pēc divdesmit gadiem Bloka sabiedrotais ciņā par jaunu vēsturi Lisjēns Fevrs izstrādā jēdzienu «mentālais instrumentārijs» (*ouillage mental*). Līdzīgu ideju izvirza arī Ervins Panofskis, izstrādājot konceptu par «ieradumu veidojošo spēku» (*habit forming force*). Šie koncepti norāda, ka jušanas, domāšanas struktūras un kategorijas nav nemainīgas, un liek pievērsties procedūrām un iemaņām, kas pastāv neapzināti un aizklāti. Arī Freids darbā «Kādas ilūzijas nākotne» runā par «kultūras dvēselisko piederumu» [F 14, 328], «kultūras psihisko inventāru» [F 14, 333]. Turklāt viņš uzsver, ka bīstamākais atkrišanās no reliģijas ir tas, ka cilvēki nav strādājuši ar sevi un transformējuši šo psihisko inventāru: «Viņi ir gatavi pieņemt zinātniskās domāšanas rezultātus, kaut arī viņos nav notikušas pārmaiņas, ko zinātniskā domāšana izraisa cilvēkā.» [F 14, 362] Freids fiksē kulturālo nepilngadību un dzīves dubultošanos.

1927. gadā tiek publicēts Martina Heidegera fundamentālais darbs «Esamība un laiks», taču Freids laikam neievēro šo daudzsološo sācerējumu. Acīmredzot lielāka nozīme Freida «Ilūzijas» izpratnei ir Maksa Šēlera fenomenoloģijai ar reliģiskā *a priori* atsegšanas mēģinājumiem. Šēlers simpatizē Freida mācībai, un psihoanalītiķi atbild ar tādām pašām simpātijām. 1919. gadā Šēlers publicē divos sējumos apvienotas esejas ar zīmīgu nosaukumu — «Par vērtību sabrukumu». Priekšvārdā viņš raksta, ka pasaules karš un revolūcijas ir tikai šī sabrukuma ārēja izpausme, šis sabrukums aizvien skaidrāk izpaužas kā «birģeriski kapitālistiskā laikmeta pasaules uzskata un ētosa nedzirdams process», kas izriet no «kristīgās reliģijas gara un baznīcas īstenotās dzīves un pasaules kārtības». Šis process, kā uzskata Šēlers, izraisa «ložņājošas dvēseles indes», kas visskaidrāk izpaužas *ressentiment* fenomenā, īgnuma, nepatikas un skaudības cilvēkā. Šēlers raksta: «Vērtību godāšanas ačgārnība pirmām kārtām izpaužas tādejādi, ka tirgotāja un rūpnieka profesionālās vērtības, to īpašību vērtības, ar kuru palīdzību šis cilvēku tips gūst panākumus un īsteno savus darījumus, tiek pasludinātas par vispārnozīmīgām morāles vērtībām, par «visaugstākajām» vērtībām.»⁵¹ Atšķirībā no Ničes «katoliskais Niče», proti, Šēlers neuzskata,

⁵⁰ R a u l f f U. *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*. Frankfurt/M., 1995. S. 253.

⁵¹ S c h e l e r M. *Vom Umsturz der Werte*. Leipzig, 1919. Bd. 1. S. 210—211.

ka *ressentiment* būtu kristietības pilnzieds, viņaprāt, kristietība ir tieši vērsta pret to. Toties Freids rāda, ka šāds *ressentiment* zieds var uzplaukt jebkurā cilvēkā un jebkura reliģija sakņojas pašā cilvēkā.

Rakstā «Par cilvēka ideju» Šelers atzīst, ka «visas filosofijas centrālās problēmas var atvedināt uz jautājumu, kas ir cilvēks un kāda ir viņa metafiziskā vieta un stāvoklis esamības, pasaules un Dieva veselumā»⁵². Protams, arī Freidam jautājums «Kas ir cilvēks?» ir būtisks. Taču viņu interesē nevis metafizika, bet gan tas, ko un kā cilvēks dara. Tāpēc taisnība laikam ir Freida filosofiskajam līdziniekam, fenomenoloģijas pamatlicējam Edmundam Huserlam, kurš aicina atgriezties «zu Sache selbst», proti, atgriezties pie lietas, sevis pašā, sava dārza ierīkošanas.

2. 3. KULTŪRVĒSTURISKĀS PARALĒLES

18. gadsimtu ir pieņemts dēvēt par Apgaismības laikmetu. Tomēr apzīmējums «prāta laikmets» ir maldinošs. Apgaismības galvenie protagonistu nav nedz racionālisti, kas tic prāta visvarenībai, nedz iracionālisti, kas pakļaujas jūtu, intuīcijas un ticības autoritātei. Pirmām kārtām viņi ir kritiķi, kas sevi dēvē par filosofiem, cilvēki, kas atrodas dzīves epicentrā. Apgaismības pārstāvju vienkāršais ideju izklāsts nereti ir saistīts ar centieniem apiet cenzūru un panākt labāku izprašanu, taču tas pieļauj arī vienkāršotu viņu ideju interpretāciju. Apgaismība ir daudzveidīga un daudzbalstīga, tā ir polimorfa un reģionāla. Apgaismībai nav nekādas programmas vai oficiāla ticības apliecinājuma, drīzāk tā ir stratēģiska kustība, dzīves un mentalitātes transformācija, mēģinājums radīt jaunu garīgo orientāciju un labākas nākotnes atjausmu. Apgaismību pārstāv dažādi filosofi, vieni ir bijuši nozīmīgāki un ietekmīgāki, citi — mazāk ietekmīgi vai šķītuši un joprojām šķiet nenozīmīgi. Apgaismības kritiķu saimē pārstāv visdažādākie domātāji: Monteskjē, Voltērs, Didro, Dalmbers, Tirgo, Kondorsē, Hjūms, Gibons, Ruso, Viko, Holbahs, Kants, Herders, Franklins. Šajā saimē iekļaujas arī mazāk pazīstami filosofi: Lametri, Kondijaks, Helvēcijs, Bentems, Džefersons, Hamiltons, Ādams Smits. Vakarzemes civilizācijā nav reģiona vai tautas, kas nelepotos ar savu Apgaismības pārstāvi, lai gan šajā saimē principā nekad nav valdījusi vienprātība. Tāpēc arī Apgaismības raksturojums ir visai nosacīts, to var uztvert tikai kā pirmo orientāciju, kā palīgīdzekli mēģinājumā izprast Apgaismību.

Apgaismotāju mērķis ir «cilvēkzinātnes» izveide. Cilvēku kā «individua-litāti» ir atklājusi jau renesanse, taču renesanses humanitāte ir kristietiska, teocentriska, bet kosmoss ir antropocentrisks un ģeocentrisks. 18. gadsimtā

⁵² *Op. cit.* S. 273.

šāda iecentrētība atrodas sabrukuma stadijā vai ir jau sabrukusi. Cilvēks kļūst ekscentrisks un vēsturisks, bet «cilvēka zinātne» gūst dažādus veidolus. Kristietiskais mīts tiek aizstāts ar zinātnisko mitu, jaunā «cilvēkzinātne» lielākoties ir dabaszinātniska, jo veidojas dabaszinātniska un monoloģiska prāta mitoloģija. Apgaismībā tiek pēta un pamatota progresa, pilnigošanās iespēja, barbarisma pārvarēšanas izredzes. Šajā laikā tiek runāts par cilvēces progresu, taču tas netiek attiecināts uz sievietēm. Apgaismība ir pietiekami liberāla, lai atzītu, ka arī sievietes ir saprātīgas būtnes, taču sievietēm tiek atvēlēts idealizēts mātišķības kults, kas saglabāties līdz pat mūsu dienām. Politiskajā jomā progresa aizstāvji nav revolucionāri un neorganizē nekādus apvērsumus. Viņi ir kritiķi un propagandisti, salonu politiķi. Apgaismotāji nevēršas pie tautas — tā ir neizglītota un nereti vēršas pret pašiem apgaismotājiem. Viņi neiestājas par tautu, tautas aizgādņu, aizbildņu loma un atbilstošā režisūra rodas vēlāk. Apgaismotāji salīdzina tautu ar kustoņiem, lai uzsvērtu tās nedabisko stāvokli, viņi diskutē par labākām pārvaldes formām, taču tā arī nespēj atrisināt šo jautājumu.

Reliģijas jomā apgaismotāji jūtas daudz drošāk. Daudzi no viņiem kristīgo teoloģiju uzskata par absurdu, viņus satriec baznīcas korumpētība un varaskāre. Apgaismotāji ir noskaņoti antiklerikāli un noliedz oficiālo baznīcu, taču nereti piekopj personisku dievbijību, un tikai daži vēlas anulēt reliģiju. Apgaismības pārstāvji iestājas par reformētu reliģiju vai reliģiju prāta ietvaros. Novēršanās no kristietības nereti tiek aizstāta ar dabisko vai dabas reliģiju. Pati reliģija tiek racionalizēta un zinātniskota, un pamazām nobriest atziņa, ka zinātnes iespējamību ir nodrošinājusi kristietība vai ka kristietība un dabaszinātne ir viena fenomena divas puses. Apgaismības laikmetu raksturo vērsšanās pret klerikāļiem, kas vairākus gadsimtus diktējuši garīgo dzīvi un pildījuši idejiskās policijas pienākumus. Vēršoties pret klerikāļiem, apgaismotāji aizstāj tos un ar laiku paši pārvēršas par sekularizētiem «klerikāļiem». Apgaismība rada sekularizētus intelektuāļus un iezīmē šķirtni, kas atdala kristietisko kultūru no mūsdienu kultūras. Mūsdienas ir laiks pēc kristietības, un to aizsāk apgaismības kritika, jo tā ir nevis vienkārši kaut kā kritizēšana, bet gan kritika kā izšķiršanās un izvēle, veidojot pašam savu dzīvi.

Arī Freids tiek ievietots Apgaismības tradīcijā, piebilstot, ka viņš ir «dzimis ateists» (turklāt «militants ateists»), un pievienojot viņu kritiķu saimei, kuru parasti pārstāv Spinoza, Voltērs, Didro, Feierbahs un Darvins.⁵³ Kāpēc tieši šie apgaismotāji? Darbā «Kādas ilūzijas nākotne» Freids, protams,

⁵³ Par kritiķu saimi un «militanto ateistu» sk.: G a y P. *Op. cit.* S. 593, 590. Par «dzimušo ateistu» sk.: J o n e s E. *Op. cit.* Bd. 3. S. 409. Par apgaismības tradīciju sk.: G r u b r i c h - S i m i t i s I. Gedanken über Sigmund Freuds Beziehung zur deutschen Sprache und Aufklärungstradition // *Jahrbuch der Psychoanalyse*. Stuttgart, 1986. Bd. 19. S. 54—67.

atsaucas uz Apgaismības tradīciju, taču piebilst: «Šo vīru vārdi ir zināmi, neminēšu tos, lai neradītu priekšstatu, ka vēlos nostāties viņiem līdzās.» [F 14, 358] Vai šāda nostāja ir tikai Freida pieticības izpausme? Bet varbūt viņš tiešām nevēlas nostāties līdzās Apgaismības pārstāvjiem? Katrā ziņā, minot šos vārdus, derētu būt piesardzīgākiem. 1927. gadā psihoanalīzes ciltstēvu apmeklē Ludvigs Binsvangers, kuram pirms diviem gadiem vēstulē Freids atzīstas: «Jaunībā, protams, ar baidu un kaismi lasīju Dāvidu Frīdrihu Štrausu un Feierbahu. Tomēr šķiet, ka ietekme nav bijusi ilgstoša.» [FB, 202—203; 1925.22.II.] 1872. gadā teologs un filozofs Štrauss publicē grāmatu «Senā un jaunā ticība» (*Der alte und der neue Glaube*), kurā uzdod jautājumu, vai mēs vēl esam kristieši un vai mums vēl ir reliģija. Uz jautājuma pirmo daļu viņš sniedz noliedzošu atbildi, bet uz otru — apstiprinošu, apgalvojot, ka šī reliģija ir panteisms. Ja jau Freids pats uzskata, ka Štrauss viņu nav īpaši ietekmējis, varbūt labāk minēt kādu citu Apgaismības pārstāvi, kas iezīmē Freida domāšanas virzību? Šķiet, ka šāda izvēle būtu produktīvāka, lai gan nevar noliegt Feierbaha un viņa biogrāfa Karla Grīna ietekmi uz Freida atziņām par reliģiju. 1784. gadā tiek sniegtas divas atbildes uz to, kas ir Apgaismība, vienu sniedz Imanuels Kants, bet otru — Mozess Mendelsons. Iespējams, ka, «nostādot» Freidu līdzās abiem šiem domātājiem, var labāk izprast gan Freida darbu, gan Apgaismības tradīciju.

1784. gada septembrī izdevumā «*Berlinische Monatschrift*» tiek publicēts Mendelsona raksts «Par jautājumu: ko nozīmē apgaismot?», kas iepriekš nolasīts Berlīnes «Trešdienu sabiedrībā». Mendelsons uzskata, ka «izglītība, kultūra un apgaismība ir sabiedriskās dzīves modifikācijas, cilvēka centienu ietekme un mēģinājumi uzlabot sabiedrisko stāvokli»⁵⁴. Viņš ievēsta ebreju apgaismību — Haskalu: «*Cilvēks kā cilvēks nav vajadzīgs nevienai kultūrai*, bet viņam ir vajadzīga *apgaismība*.»⁵⁵ Haskala ir ebreju emancipācijas kustība, attiecību saraušana ar uzturēto tradīciju un dzīves veida sekularizācija. Haskalas kontekstā kļūst saprotamāka Freida atziņa, ka kultūra var būt ilūziju kopums, proti, kultūra var aizstāt reliģiju un pildīt tās lomu. Uz to Freids norāda darbā «Kādas ilūzijas nākotne» un piebilst, ka viņa grāmatu nedrīkstēs tulkot un izplatīt «tieši tādā valstī, kas jūtas pārliecināta par savas kultūras augsto limeni» [F 14, 359]. Taču Haskalas kontekstā Freids var sniegt arī atbildes, kas nereti tiek pārprastas. Un viens šāds pārpratums ir saistīts ar mācītāju un analītiķi Oskaru Pfisteru.

1918. gada 9. oktobra vēstulē Freids jautā Pfisteram: «Starp citu, kāpēc neviens no dievbijīgajiem nav radījis psihoanalīzi, kāpēc gan bija jāgaida uz

⁵⁴ Mendelsohn M. Über die Frage: was heisst aufklären? // Mendelsohn M. *Über Religion und Aufklärung*. Hg. von M. Thom. Berlin, 1989. S. 461.

⁵⁵ *Op. cit.* S. 462. Par izglītotās nācijas briesmām — S. 465.

bez-dieva-esošu (*gottlosen*) ebreju?» [FP, 64] 29. oktobrī Pfisters atbild: «Nu, tāpēc, ka dievbijība vēl nav atklāšanas gars, un tāpēc, ka dievbijīgie lielākoties nav bijuši tā vērti, lai nogatavinātu šādu darbu. Un vispār, pirmkārt, Jūs neesat nekāds ebrejs, ļoti žēl, ja ņem vērā manu bezgalīgo apbrīnu par Amosu, Jesaju, Jeremiju, Ijaba un sprediķu dzejnieku, un, otrkārt, Jūs neesat bezdievīgs, jo, kas dzīvo patiesībai, dzīvo Dievā.» Pfisters Freidu uzskata par kristieti, pat vairāk: «Labāka kristieša nekad nav bijis.» [FP, 64] Vai tiešām Freids ir kristietis, kaut arī tā nekad nav domājis? Labākajā gadījumā šāds spriedums varētu būt tikai kristīgās kultūras ilūzija. Taču atziņa «Labāka kristieša nekad nav bijis» acīmredzot var norādīt arī pareizo atrisinājumu. Šī atziņa ir citāts no Gotholda Efraima Lesinga 1779. gada darba «Nātans Gudrais», bet Lesings ir Mendelzona draugs. Arī šajā atziņā ieskanas Haskala un cerības uz prāta un tolerances reliģiju. Šķiet, ka tieši tas ļauj Pfisteram izdarīt šādu secinājumu par Freidu, kaut arī tas neatbilst patiesībai.

Savas pārdomas par Apgaismību Mendelsons noslēdz ar atziņu: «Izglītota nācija nepazīst lielākas briesmas kā savas *nacionālās svētlaimības pārpilnību*.» Arī Freids spēj būt kritisks pret savu tautu un tās izredzētību. 19. gadsimtā bez tēvu dieva palikušie ebreji mēģina to aizstāt ar kaut ko citu, un nereti tas ir sociālisms vai ebreju nacionālisms. Freidam šie aizstājveidojumi nav vajadzīgi, vēstulē Izraēlam Kohenam viņš uzsver: «Es varu teikt, ka no ebreju reliģijas atrodos tikpat tālu, cik no visām pārējām reliģijām, t.i., kā zinātniskās intereses priekšmets tās man ir ļoti nozīmīgas, taču emocionāli ar tām neesmu saistīts. Tomēr man vienmēr ir bijusi spēcīga vienotības izjūta ar savu tautu, un to esmu ieaudzinājis arī saviem bērniem. Mēs visi esam palikuši ebreju konfesijā.» [F 14, 556] Kas Freidam ļauj būt pašam, izvairoties no reliģijas apkampieniem? Kas viņam ļauj izvairīties no iluzorā šī jautājuma atrisināšanas, proti, identitātes izkopšanas, kas patiesībā ir destrukturējošs identifikācijas process? Iespējams, ka to ļauj izprast Kanta atbilde par Apgaismību.

Drīz pēc Mendelzona raksta tiek publicēta arī Kanta eseja «Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?» Kants raksta: «Apgaismība ir izešana no nepilngadības, kurā cilvēks atrodas pats savas vainas dēļ.»⁵⁶ Turklāt Kants izmanto jēgpilno vārdu «*Exodus*» — 2. Mozus grāmatas nosaukumu, taču šo izešanu, izceļošanu katram ir jāveic pašam. Apgaismība ir paša nepilngadības pārvarēšana, atbrīvojoties no aizbildniecības un aizgādniecības un nodrošinot paša saprāta izmantošanu. Cilvēkam ir jānodrošina saprāta publiskās izmantošanas apstākļi un, piebilstot Freidam, jāatsvabinās no tā

⁵⁶ K a n t I. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? // K a n t I. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1912. Bd. 8. S. 36.

izmantošanas iekšējiem kavēkļiem — neprasmes, neizglītības, kūtrības, slinkuma. Cilvēkam ir jāprot būt brīvam no dabas spaidiem un politiskās aizbildniecības. Arī Freids savā darbā «Kādas ilūzijas nākotne» nemitīgi runā par dabas un kultūras spaidiem. Esejas noslēgumā Kants raksta: «Apgaismības — izešanas no nepilngadības, kurā cilvēki atrodas paši savas vainas dēļ — galveno punktu es principā saskatu *religiūzās lietās*, jo attiecībā pret mākslām un zinātnēm mūsu pārvaldītājiem nav nekādas intereses tēlot savu padoto aizbildni; turklāt šī nepilngadība ir ne vien pati kaitīgākā, bet arī visapkaunojošākā.»⁵⁷ Kants vērsas ne tikai pret politiskajiem aizbildņiem un pārvaldītājiem, bet arī pret reliģiskajiem aizgādņiem un aprūpētājiem.

Kanta filosofijā tiek izstrādāta cilvēka brīvības pamatošana un māksla būt pašam. Kanta antropoloģija ir mācība par sevis paša izveidi, par to, ko cilvēks «kā brīvas rīcības būtne veido pats no sevis vai ko tas var un ko tam vajag izveidot», tā ir «ievingrināšanās mākslā» būt pašam.⁵⁸ Par devīzi Kants izvēlas Horācija atziņu «*Sapere aude*» (*Epist.* I 2, 40), kas grezno arī Lesinga Meisenes firsta skolu. Tādējādi Kants pauž atziņu, ka cilvēkam jāuzņemas drosme patstāvīgi izmantot savu saprātu, lai būtu pats un brīvs. Kanta kādreizējais skolnieks Jākobs Mihaels Reinholds Lencs jau 1774. gada darbā «Mājskolotājs» (*Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung*) raksta: «Brīvība ir cilvēka stihija, gluži tāpat kā ūdens ir zivs stihija, un cilvēks, kas atsakās no brīvības, saindē savu asiņu cēlākos garus, noslāpē dzīves priekus un nonāvē pats sevi.»⁵⁹ Kants aicina izstrādāt un praktizēt dzīves mākslu, t.i., pašam veidot sevi un savu dzīvi. Uz to aicina arī Freids, jo «cilvēks nevar mūžīgi palikt bērns» [F 14, 372], bet, ja tā tomēr notiek, tad «cilvēks ir būtne ar vāju inteliģenci, pār kuru valda viņa dziņu vēlmes» [F 14, 372]. Tātad Freida uzmanības lokā ir arī jautājums par varu, t.i., varā pār sevi pašu un sevis pašpārvaldi.

Apgaismība ir izšķiršanās, veidojot pašam sevi, savu patību. Tā ir izskaidrošanās sevī un sevis paša izlūkošana, tā ir ietveršanās patiesībā un brīvības praktizēšana. Apgaismība ir māksla atrast sevi un būt pašam, neļaujoties apmātībai, apvārdošanai un aizgādniecībai. Un tieši par to vēsta Freida lieta, viņa psihoanalīze. Turklāt Apgaismība nav tikai laikmeta nosaukums, tā apzīmē cilvēka piepūli būt pašam, būt izskaidrotam sevī un ar sevi, būt brīvam un patstāvīgam. Uz to divsējumu darbā «Grieķu domātāji» norāda arī Teodors Gompercs, kuram apgaismība sākas jau antikajā pasaulē, to aizsāk sengrieķu ārsti, bet tā vainagojas Sokrata figūrā. 1906. gadā grāmatizdevējs Hugo Hellers izplata aptauju par 10 labākajām grāmatām. 1. novembrī

⁵⁷ K a n t I. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? // K a n t I. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1912. Bd. 8. S. 41.

⁵⁸ K a n t I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // K a n t I. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1907. Bd. 7. S. 119. Par «ievingrināšanās mākslu» — S. 176.

⁵⁹ L e n z J. M. R. *Gesammelte Schriften*. München, 1909. Bd. 1. S. 344.

Freids atbild Heleram: «Domāju, ka jūsu aptaujā ipašs akcents tiek likts uz vārdu «labs» un ka ar šo predikātu vēlaties apzīmēt grāmatas, ar kurām veidojas attiecības, kas līdzinās attiecībām ar «labiem» draugiem, kuriem pateicamies par zināmu dzīves pazišanu un pasaules uzskatu.» [FBr, 267] Un viena no šādām grāmatām Freidam ir viņa labvēļa, senklasikas speciālista Gomperca 1895. gada darbs «Grieķu domātāji».

1890. gadā Gompercs publicē darbu «Dziedināšanas apoloģija», tas ir Hipokrata korpusā iekļautais darbs «Par mākslu» (*Peri technēs*). Šī traktāta autors pauž atziņu, kas itin labi raksturo arī Freida izpratni par atieksmi pret psihoanalīzi: «Centieni ar negodīgu vārdu mākslas palīdzību nozākāt visu, ko atklājuši citi, nevis labojot to, bet nomelnojot, manuprāt, nekad nebūs zināšanu mērķis un lieta, drīzāk jau tā būs ļaundabīga cilvēka vai neejgas izpausme.» (*De arte*. 1) Gompercs šo darbu gan uzskata par sofista saceļējumu, taču patlaban svarīgāks ir nevis strīds par darba izcelsmi vai autorību, bet gan atziņa, ka antīkā medicīna un filosofija rūpējas par dzīves mākslas izstrādi. Jau pirmais Hipokrata aforisms vēsta, ka «*bios brachys, hē de technē makrē*» — «dzīve ir īsa, bet māksla mūžīga» (*Aphor.* I, 1)⁶⁰. Bet antīkā filosofija ir dzīves māksla — *technē peri bion, ars vitae*. Un viens no šīs mākslas veidotājiem ir Sokrats, kuram, kā atzīst Gompercs, piemīt «mistificēšanas prieks»⁶¹, kas raksturo arī Freidu.

Sokrats tiek apvainots bezdievībā un intelektuālismā, «viņa lokā šaubas sāka grauzt gan toreizējās, gan tagadējās sabiedriskās kārtības pamatus»⁶². Taču Gompercs atzīst, ka Sokrata mācību «dēvēt par intelektuālismu ir nepareizi» un ka viņš nav «nedz ateists, nedz senās ticības piekritējs». Kas tad ir Sokrata mācība? Tas ir jautājums, ko tikpat labi varētu jautāt par Freida psihoanalīzi. Tiesa, pret Freidu gan netiek sarīkots process un viņam netiek piespriests nāves sods, taču jau dzīves laikā viņam nākas dzirdēt, ka psihoanalīzes patiesais novērtējums esot policijas kompetencē. Sokrata dzīve un darbība norisinās publiski, taču arī viņam tiesā nākas uzklaut un atbildēt uz jautājumu «Kas ir tava lieta?» — *to son ti esti pragma* (P I a t. *Apol.* 20c). Kas tad ir Sokrata lieta? Ar ko viņš nodarbojas? Tās ir rūpes par sevi pašu, rūpes par lietu, tās sakārtošana, sakopšana un kopšana (*epimeleia un therapeia*). Kas ir šī lieta?

Šī lieta ir cilvēks pats, tās ir rūpes par sevi pašu, savu patību. Taču rūpes par sevi nav egoistiska rūpēšanās par sevi un to, kas pieder. Tās ir rūpes par

⁶⁰ Sk.: *Der Arzt im Altertum*. Hg. von W. M ü r i. München, 1962. S. 10. Diemžēl «*De arte*» teksts nebija pieejams oriģinālvalodā, tas citēts pēc izdevuma: Г и п п о к р а т. *Избранные произведения*. Москва, 1936.

⁶¹ G o m p e r z T. *Griechische Denker*. Berlin, 1925. Bd. S. 526.

⁶² *Op. cit.* Bd. 1. S. 341. Par intelektuālismu — S. 320; par šķietamo ateismu — Bd. 2. S. 66.

to, kas cilvēks ir. Un rūpes paredz apjēgt notiekošo, iztaujāt par tā būtību un ievērot šīs būtiskās atziņas. Tas nozīmē, ka cilvēkam jāievēro distance un jāuztur tā, lai atjēgtu būtisko un izveidotu no sevis «skaistu darbu» (*kalon ti ergon*), proti, padarītu sevi par uzdevumu vai mērķi, kas sasniedzams tikai paša darbā (P l a t. *Alcib.* I 119e). Lai to izdarītu, nepieciešams iepazīt sevi un rūpēties par psihi, dvēseli. Tādējādi Platona Sokrats nonāk pie jautājuma, kas ir cilvēka patība. Taču viņu neinteresē patība vispār, Sokratu interesē atsevišķais cilvēks, tāpēc viņš arī jautā: «Kas gan ir cilvēks?» (*ti pot ūn ho anthrōpos*; P l a t. *Alcib.* I 129e) Tomēr viņa uzmanības lokā nav arī abstraktais cilvēks vai viņa ideja. Sokrats izvērza jautājumu, ko pēc vairākiem gadsimtiem rakstā par apgaismību vēlreiz izvērza Kants, proti, «Kas mēs esam?» (*Alcib.* I 128e) — *ti pot esmen autoi*. Bet Heidegers uzsver: «Cilvēka būtības noteiksme *nekad* nav atbilde, noteiksme ir būtisks jautājums.»⁶³ Šādu būtisku jautājumu izvērza arī Freids, turklāt viņš sniedz konkrētu un pragmatisku atbildi katra atsevišķā cilvēka gadījumā.

Sokrats izstrādā dzīves izlūkošanas un pārbaudīšanas tehnikas, lai spētu istenot sevis paša mākslu. Šī māksla ir «loģiska» māksla, t.i., tā ir saistīta ar logosu. Vai tiešām tas tā ir? Platons ieteic, ka vajag rūpēties nevis par Sokratu, bet pārbaudīt šo lietu (*pragma*) un, pārliecinoties par to, ievingrināties (*askei*) tajā (P l a t. *Krit.* 307b). Antikajā pasaulē ir vienisprātis, ka «dzīve bez šādas pārbaudīšanas nav dzīvošanas vērtā» (P l a t. *Apol.* 38a). To pārbauda arī stoīķi un pārliecinās, ka jāseko nevis Sokratam, bet tam, ko viņš praktizēja, proti, jāveido dzīves māksla. Turklāt «viņu dzīves māksla balstās pārliecībā, ka cilvēkam paša spēkiem vajag sasniegt un ir jāsasniedz savs tikumiskais acinājums; un, tā kā ārējas lietas ir nesvarīgas eudaimonijas sasniegšanai, tad loģiski, ka lūgšanas un dieva palīdzība ir lieka»⁶⁴. Taču tas nenozīmē, ka stoicisms būtu ateisms.

Stoicisms nav sevis pārveides tehnika, cenšoties sevi kaut kam pakļaut. Tā ir sevis atgūšanas, izveides un uzturēšanas māksla, «jo stoiskā filozofija vēlējās būt dzīves māksla, māksla vadīt dzīvi tā, lai logoss noturētos pret visiem no ārienes un iekšienes nākošajiem vīlinājumiem un noteiktu mūsu domāšanu un rīcību»⁶⁵. Seneka vairākkārt uzsver — *vindica te tibi*, atgūsti, atbrīvo, nosargā pats sevi (S e n. *Epist.* 1, 1). Stoicisms ir ieskološanās brīvībā, prasmē būt brīvam, ne velti Seneka aicina kļūt par dzīves mākslinieku — *artifex vitae* (S e n. *De vita beata.* 8, 3). Stoicismā tiek izstrādātas eksistences tehnikas, kas sasaucas ar Freida risinājumu, jo arī viņš vēlas nevis pakļaut un pārveidot, bet tikai koriģēt un pārorientēt. Ne velti Makss

⁶³ Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1953. S. 107.

⁶⁴ Pohlenz M. *Die Stoa*. Göttingen, 1970. Bd. 1. S. 93.

⁶⁵ *Ibid.* S. 32.

Horkheimers raksta: «Vakarzemes apgaismībā Freida skola ir vistiešākā stoiskās tradīcijas mantiniece.»⁶⁶ Un acimredzot šajā tradīcijā arī būtu jāskata Freida darbs «Kādas ilūzijas nākotne». Tomēr tajā un Freidā laikam pārsvarā meklē nevis to, kas attiecas uz lietu, bet gan to, kas saistīts ar kaut kā atspēkošanu. Platons rāda (*Polit.* 539b), ka savulaik tā jau ir bijis arī ar Sokratu.

3. PASAULE UN BĒRNISTABA

Vai minētās pārdomas, konteksta atsegšana un intelektuālā fona un tradīcijas norādīšana nav tikai manis paša ilūzijas? Ļoti iespējams. Taču diez vai tas ir tas sliktākais, turklāt to var pārbaudīt. Bet, skatot Freidu dzīves mākslas tradīcijā, var izvairoties no priesteru un ārstu istenotās psihoanalīzes piesavināšanās taktikas. Freids ir viens no pēckristietības laikmeta domātājiem, tāpēc diez vai ir kāda jēga novietot viņu kristietības izstrādātajā pasaules kārtības un dzīves izpratnes tradīcijā. Tomēr svarīgāka laikam ir atziņa par nepieciešamību veidot pašiem savu dzīves mākslu un dzīvot bez ilūzijām. Ilūzijas, protams, var zaudēt, bet dzīvot ar zaudētām ilūzijām parasti ir vēl grūtāk, nekā dzīvot bez ilūzijām. Var gadīties, ka turpmāk nemaz nebūs iespējams dzīvot ar ilūzijām. Turklāt tas nebūs iespējams tā vienkāršā iemesla dēļ, ka nākotnes nebūs, jo ilūziju pārņemtā dzīve ir novedusi pie pašiznīcināšanās. Iluzorai dzīvei nav nākotnes. Bet nākotne bez ilūzijām paredz darbu ar sevi un sava dārziņa ierīkošanu. Pat ja arī ilūzijas ir — un acimredzot tā arī būs —, ar tām jāprot dzīvot, jo «pasaule nav nekāda bērnistaba» [F 15, 181]. Pasaulē nevar rīkoties kā bērnistabā, tāpēc ir nepieciešama mūsdienīga, reflektēta dzīves māksla. Turklāt šī māksla ir nepieciešama arī tāpēc, lai prastu rīkoties bērnistabā un palīdzētu tiem, kurus nomoka zaudētās ilūzijas.

⁶⁶ Horkheimer M. *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt/M., 1972. S. 38.

JUNGA IDEJAS: TEKSTS UN KONTEKSTS

Karls Gustavs Jungs ir dzimis 1875. gada 26. jūlijā Kesvilā pie Bodenezera. Visu dzīvi viņš ir pavadījis Šveicē, laiku pa laikam dodamies īsākos vai garākos ceļojumos pa pasauli. Dzīve Šveicē iezīmē Junga līdzdalību 20. gadsimta liktenīgajos notikumos, un, neņemot to vērā, lielā mērā neizprotama vai pārprotama ir gan viņa rīcība, gan mācība. Tāpēc, rekonstruējot viņa pasauli, svarīgs ir gan teksts, gan konteksts. Junga darbībā un uzskatos nepārprotami izpaužas «Šveices spektrālā līnija», uz ko dažkārt norāda arī viņš pats. Jungs ir dzimis evaņģēliski reformētās baznīcas mācītāja Johana Paula Junga un Emilijas Jungas (dz. Preisverka) ģimenē. Un viņš uzsver: «Es arī neapstrīdu savu protestantisko aizspriedumainību.» [JBr 1, 201; 1934.26.III.] Bet kas gan ir viņa mācība? Kas tajā ir jauns, ja neņem vērā tās radītāja uzvārdu? Kas šajā mācībā ir mūsdienīgs un aktuāls?

Patlaban, kad pastāv zināma laika distance vai kad iespējams uzturēt distanci, uz šiem jautājumiem var mēģināt atbildēt, izvairoties no politiskām, zinātniskām un personiskām simpātijām un antipātijām. Šis nosacījums ir visai būtisks: «Junga vārds reti kad cilvēkus atstāj vienaldzīgus, gandrīz vienmēr, kad viņu piemin, sastopas ar emocionāli uzlādētu noliegumu vai sajūsmu un tikai retumis ar lietišķu spriedumu.»¹ Turklāt, kā raksta Tilmans Everss: «Ikvienam apgaismotam kreisajam K.G. Jungs ir tik nepārprotami «labējs», ka jebkura nopietna nodarbošanās ar viņu tiek uzskatīta par «apoloģiju». Jungiešiem vēsture un sabiedrība ir tik ārēja, ka jebkura

¹ Franz M.-L. von. *C.G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit*. Frauenfeld, 1972. S. 16.

interese par to tiek uztverta kā bēgšana no iekšējām norisēm.»² Psihologi Junga mācību nereti uztver kā terapiju, tāpēc izvairās no konfrontācijas ar analitisko psiholoģiju. Bet filosofi to uzskata par psiholoģiju vai psihoterapiju un lielākoties arī izvairās no dialoga, kas dažādu iemeslu dēļ nav pieņemams arī jungiešiem. Savā ziņā šo izvairību nosaka arī mūsdienu sabiedriskās dzīves producēšanas tehnika un politika. Ikviens ir atstāts savā ziņā, pēc kā nereti arī tiecas. Iespējams, ka ar Jungu var tikties un arī tiekas «cilvēku zemē, kas sākas viņpus akadēmiskajiem robežpāļiem» [J 17, 74]. Un Junga mūsdienīgums iezīmējas kaut vai šajā ziņā.

Mūsdienīgums iezīmējas arī jautājumos, ar kādiem var vērsties pie Junga. Taču Junga aktualitāte izpaužas arī tādējādi, ka mūsdienīgums ir tieši viena no viņa risināmajām problēmām, proti, viņš mēģina rast atbildi uz jautājumu, kas ir cilvēks patlaban, mūsdienās. Vai Junga risinājums ir mūsdienīgs? Lai atbildētu uz šo jautājumu, nepieciešams izprast viņa paša mācību. Bet to nemaz nav tik viegli izdarīt. Pats Jungs atzīst: «Es varu sniegt tikai nepastarpinātas konstatācijas, «stāstīt stāstus». Tas, vai tie ir patiesi, nav nekāda problēma. Jautājums ir tikai par to, vai tā ir *mana* pasaka, *mana* patiesība?» [E, 10] Kas ir Junga patiesība? Kas ir viņa pasaka? Kādā tekstā tā ir iekļauta un kāds ir tās konteksts?

Tradicionāli Jungs tiek uzskatīts par analitiskās psiholoģijas pamatlicēju un iekļauts tā sauktajā dziļu psiholoģijā. Vai viņa mācība tiešām ir psiholoģija? Pats Jungs reiz ir izteicies: «Es esmu ārsts, kam darišana ar cilvēka slimību un viņa laiku un kas rūpējas par dziednieciskajiem līdzekļiem, kuri atbilstu ciešanu realitātei. Psihopatoloģiskie pētījumi ir rosinājuši mani uzmodināt no kapu pišļiem vēsturiskos simbolus un figūras. Es redzēju, ka manu pacientu simptomu izdziedināšana ir nepietiekama.»³ Vai Junga mācība ir ārsta ieskatī par tradicionālās terapijas nepietiekamību un jaunās pieredzes izklāsts?

Junga mācība tiek traktēta gan psiholoģiski, gan arī medicīniski un psihoterapeitiski: «Jungs visu mūžu bija un palika ārsts, tas ir fakts, kas pārāk viegli un bieži tiek aizmirsts.»⁴ Tomēr diez vai mūsdienu zinātnes discipli-

² Evers T. *Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C.G.Jung*. Hamburg, 1987. S. 13. Sal.: «Ceturtdaļgadsimtu pēc K.G. Junga nāves laiks droši vien ir nobriedis, lai jautātu par Junga psiholoģijas un psihoterapijas mūsdienu vērtību tagadējo dziļu psiholoģijas centienu kontekstā. Gluži tikpat interesants ir jautājums par analitiskās psiholoģijas jaunāko attīstību, kas balstās uz Junga idejām.» (J a c o b y M. Zum Geleit // S a m u e l s A. *Jung und seine Nachfolger*. Stuttgart, 1989. S. 9) Lieki laikam piebilst, ka Endrju Semjuelsa darbs ir ja ne pirmais, tad viens no pirmajiem konceptuālajiem mēģinājumiem iezīmēt analitiskās psiholoģijas vēsturi.

³ Gerster G. *Eine Stunde mit...* Frankfurt/M., 1956. S. 18.

⁴ Bash K. W. *Der unwahrscheinliche Jung // Der unwahrscheinliche Jung. Beiträge zum 100. Geburtstag*. Zürich, 1977. S. 17.

nārie robežpāļi atvieglo ceļu pie Junga. 1960. gada 2. septembrī Jungs raksta: «Pēc 60 sīva darba gadiem varētu vismaz gaidīt kādas zināšanas manā jomā. Taču visnеспējīgākais muļķis zina labāk, un neviens nav mani atbalstījis. Tieši otrādi, es tiku pārprasts vai pilnīgi ignorēts. Šādos apstākļos es baidos vairov viedokļu haosu un piedāvāt pārdomas, kam jāpaliek nesa-prastām.» [JBr 3, 335] Jungs tiešām nereti klusē un dažkārt arī noklusē, tomēr viņš ir piedāvājis savas pārdomas un nemaz tik bieži nav ticis igno-rēts. To apzinās arī pats Jungs: «Nevienam es nevēlētos aprādīt ejamo ceļu, jo zinu, ka man ceļu noteikusi kāda roka, kas tālu pārsniedz mani pašu. <..> Es mēģinu būt tikai pieticīgs darbarīks un jūtos viss kas cits, tikai ne dižs.» [JBr 2, 114; 1948.30.I.] Vai tomēr tā nav tikai poza? Turklāt šādi netiek atrisināts arī jautājums par Junga biogrāfijas un uzskatu savstarpējo saistību.

1958. gada 17. jūnijā Jungs raksta: «Es nožēloju, ka mana biogrāfija vai tas, kas man tāda šķiet, daudzējādā ziņā nav līdzīga citām biogrāfijām. Ne-gribu izteikt vērtējošu spriedumu, taču es pilnīgi nespēju atcerēties miljo-niem personisku detaļu un vēlāk novērtēt tik augstu, lai visā nopietnībā to vēlreiz pārstāstītu. Es zinu, ka ir ļaudis, kas jau dzīves laikā dzīvo savās bio-grāfijās un izturas tā, it kā jau atrastos grāmatā. Man dzīve bija kaut kas tāds, kas bija nevis jāizrunā, bet gan jādzīvo. Turklāt manu interesi vienmēr ir saistījušas dažas, bet nozīmīgas lietas, par kurām tik un tā nevarēju runāt, respektīvi, vajadzēja tās ilgi iznēsāt, līdz tās bija nobriedušas. Turklāt es tiku tik konsekventi nesaprasts, ka man vispār pārgāja patika atcerēties «nozīmī-gas sarunas». Dievs palidzi — pat Gēte man šķita uzpūtīgs tītars, kad lasīju Ekermaņa sarunas. Es esmu, kas es esmu, proti, nepateicīgs autobiogrāfs!» [JBr 3, 194—195] Veidojot autobiogrāfiju, Jungs nodarbojas ar pašstilizā-ciju un mitoloģizāciju, pasakainu patiesību instalēšanu.

Bet kas tad ir šīs dažas nozīmīgās Junga lietas? Viena no tām acīmredzot ir viņš pats. 1954. gada 6. aprīlī viņš raksta: «Es apceru pats sevi Bollingenas klusumā, un gandrīz ar astoņu gadudesmitu dzīves pieredzi man jāatzīst, ka neesmu atradis nevienu galīgu atbildi par sevi pašu. Joprojām šaubos pats par sevi, jo mēģinu izteikt ko noteiktu, jo vairāk šaubos. Ir tā, it kā tieši caur to sevis paša pazišana būtu attālinājusies vēl vairāk!» [JBr 2, 386—387] Jungs fiksē, ka sevis paša iepazišana ir fragmentārs process, kuram tomēr vi-jas cauri daži noturīgi motīvi un kombinācijas. Un šajā ziņā var teikt, ka viņa darbi ir paša biogrāfija, proti, paša dzīves pieraksti, dzīves teksts un teksts par dzīvi.

1. NEDOKTRINĀRĀ DOKTRĪNA

Izklāstīt Junga uzskatus nemaz nav tik vienkārši. Pats viņš raksta: «Es nepārstāvu nevienu doktrīnu, es aprakstu faktus un piedāvāju uzskatus, kuru uzskatu par diskusijas vērtiem. <..> Es nesludinu nekādu gatavu un noslēgtu mācību, man ir riebums pret «tīriem piekritējiem». Ikvienam es atstāju brīvību tikt galā ar faktiem savā īpašā veidā, jo arī sev neatņemu šo brīvību.» [JBr 2, 9; 1946.14.I.] Savus darbus un izteikumus Jungs nemitīgi ir papildinājis vai mainījis, atstājot daudzveidīgas izpratnes un interpretācijas iespējas. Junga teksti ir nevis viennozīmīgi izkārtots analīzes izklāsts, bet gan zinātnisku eseju virkne, sava veida vēstījums, aicinājums uz pārdomām un kopēju sarunu. Viņš ne tik daudz pierāda, cik rāda, cenšas iesaistīt radošā apjēgsmē. Junga teksti suģestē un apelē pie lasītāja pieredzes un spriestspējas. Jungs raksta: «Patiesās lietas var izlasīt manos zinātniskajos darbos, ja vien lasītājs ir pietiekami saprātīgs, lai izdarītu inteliģentus secinājumus.» [JBr 2, 110; 1948.13.I.] Tādējādi gan Jungs vienmēr var atrunāties, ka lasītājs nav pietiekami inteliģents. Tomēr īpaši bieži viņš šo iespēju neizmanto.

Jungs ir radošs meklētājs — viņš aicina ceļā, nevis norāda ejamo ceļu. Tādējādi viņa izklāstā parādās arī idejas un risinājumi, kas citiem nav saistoši, jo ir personiski fundētas atziņas un intīmi pārdzīvojumi, parādās hipotēzes, kuru pierādījums ir visai apšaubāms. Jungs neievēro arī viennozīmīgu terminoloģiju: «Jēdziens nevienam neko neuzliek par pienākumu, un tieši tā ir meklētā ērtība, jo sola pasargāt no pieredzes. Taču gars dzīvo nevis jēdzienos, bet gan rīcībā un faktos. Tukšiem vārdiem nevienu nepievilināt, lai arī šo procedūru atkārtotu bezgalīgi.» [E, 150] Jungs nepieņem tukšas abstrakcijas un terminoloģiskas kalkulācijas. Taču kopumā tas apgrūtina viņa intelektuālās biogrāfijas izveidi, iekļaujot to vēsturiskajā kontekstā (var teikt, ka tādas joprojām vēl nav). Jungs koncentrē uzmanību uz «iešķējo» dzīvi un tās tapumu, kam neviļus seko arī viņa sarunbiedri. Ziņas par dzīves «ārējo» norisi ir visai skopas vai banālas, un to uztur gan viņš pats, gan viņa pēcteči un adepti.⁵ Iesaistot dialogā, Jungs ieņem neatrodamības pozīcijas. Līdz ar to tiek radīta labvēlīga augsne pārpratumiem. Jungs paredz dialogu, nevis monoloģisku analīzi un interpretāciju. Tomēr pārpratumi Jungam rodas arī ar vienu no slavenākajiem 20. gadsimta dialogiētiem Martinu Būberu.

Būtiska loma Junga uzskatos ir nojēgumam par cilvēka esotnes apriorajiem veidojumiem, proti, par bezapziņu un arhetipiem. Taču Jungs uzsver,

⁵ Junga skolniece un paziņa Barbara Hannaha, piemēram, uzsver: «Junga bērni bija pret visu biogrāfisko, kas iznācis par viņu tēvu. <..> Viņus mīlot, es šo to eliminēju.» (Hannaha B. *C.G.Jung. Sein Leben und Werk*. Fellbach, 1982. S. 7)

ka «bezapziņa» esot tikai psiholoģisks jēdziens, kas aptver tos psihiskos procesus un veidojumus, kuri nav apzināti un neietilpst apziņā. Viņš raksta: «Bezapziņas jēdziens man ir *izteikti psiholoģisks*, nevis filosofisks jēdziens kādā metafiziskā nozīmē. Manuprāt, bezapziņa ir psiholoģisks robežjēdziens, kas aptver visus tos psihiskos veidojumus vai procesus, kas nav apzināti, t.i., nav uztveramā veidā saistīti ar Es.» [J 6, 915] Jungs sakās veidojam psiholoģiju, taču tās formulēšanā ir visai piesardzīgs: «Tā kā esmu stingri pārliecināts, ka ne tuvu vēl nav pienācis laiks, lai vispārējā teorijā centrāli aptvertu un atveidotu visus psihiskā veidojumus, procesus un fenomenus, tad savus uzskatus es uzlūkoju kā jaunas dabaszinātniskas psiholoģijas formulēšanas priekšlikumus un mēģinājumus, kas pirmām kārtām balstās uz cilvēka tiešo pieredzi.»⁶ Šādu piesardzību ir nepieciešams ievērot, mēģinot shematiski attēlot arī Junga mācību. Bet atsaukšanās uz dabaszinātniskumu un empīriskumu ir Junga laika objektivitātes retorika un zinātnes mitoloģijas sastāvdaļa, lai gan šajos izteikumos ieskanas centieni veidot neklasisku zinātni.

Jungs uzskata, ka psihi veido divas savstarpēji papildinošas jomas, proti, apziņa un bezapziņa, kuras pastarpina cilvēka Es. Turklāt apziņa tiek uzskatīta par nelielu, vēlīnas izcelsmes psihi sastāvdaļu. «Īstenībā,» kā raksta Jungs, «psihe ir pašas apziņas māte, subjekts un pat iespēja. Tā pārsniedz apziņas robežas tik tālu, ka apziņu itin viegli var salīdzināt ar salu okeānā» [J 11, 141]. Apziņa ir «funkcija vai darbība, kas uztur psihisko veidojumu attiecības ar Es» [J 6, 758]. Šīs attiecības var būt apzinātas vai neapzinātas, bet Es ir «priekšstatu komplekss, kas veido apziņas lauka centru» [J 6, 810]. Es ir saistošs apziņas faktors, kas koordinē tās funkcijas un veidojumus. Jungs jautā un atbild: «Kā mums ir jāsaprot Es? Acīmredzot, neraugoties uz visu Es vienību, runa ir par ārkārtīgi daudzveidīgu sastādītu lielumu. Tas pamatojas uz iekšējo un ārējo kairinājumu pastarpinošo maņu funkciju attēliem, tas pamatojas arī uz milzīgu pagājušo procesu tēlu sakopojumu. Visām šīm dažādajām sastāvdaļām ir nepieciešams spēcīgs saturētājs, par kuru esam atzinuši apziņu. Tādējādi apziņa ir obligāts Es priekšnoteikums. Taču arī apziņa nav iedomājama bez Es. Šī šķietamā pretruna varbūt atrisinās tādējādi, ja arī Es uzskatām par attēlu, taču nevis par viena vienīga, bet gan ļoti daudzu procesu un to saspēles attēlu, proti, par visu to procesu un veidojumu attēlu, kas izveido Es apziņu. Tā dažādība faktiski veido vienību, kurā apziņas sakarība kā sava veida gravitācija piesaista visas atsevišķās daļas vienam virtuālam centram.» [J 8, 611] Principā Es ir komplekss, tāpēc arī Jungs nereti runā par Es kompleksu.

Lai arī Es ir apziņas centrs, tas ir ierobežots un nepabeigts psihi veidojums. Es ir saistīts ar sevis paša identitāti, sevis uzturēšanu un saglabāšanu,

⁶ Jung C. G. Geleitwort // Jacobi J. *Die Psychologie von C.G. Jung*. Frankfurt/M., 1993. S. 11.

tas ir starpnieks starp apzināto un neapzināto. Tomēr Es ir pakārtots nozīmīgākai instancei, proti, cilvēka patībai. Tas rodas bērna konfrontācijā ar apkārtējo pasauli un sākotnēji ir saplūdis ar Patibu. Norisinoties Es diferencijai, šī instance konfrontējas ar Patibu — starp tām veidojas sinerģētiski papildinošas attiecības, lai gan ekstremālā situācijā iespējama to izolēta funkcionēšana vai vienas instances pārmācoša dominešana. Lai arī Jungs raksta, ka «Es attiecas pret Patibu tāpat kā *patiens* pret *agens* vai kā objekts pret subjektu» [J 11, 391], tomēr viņš atzīst, ka nepieciešama abu šo sistēmu sadarbība. Es un Patiba ir sava veida ass⁷, ap kuru oscilējas, fluktuē un veidojas cilvēka dzīve. Es ir sarežģīts, indivīda dzīvē variabls lielums, taču arī apziņa ir komplekss, daudzslāņains veidojums.

No apziņas attīstības un diferencētības ir atkarīga cilvēka psihiskā attieksme pret pasauli un sevi pašu. Taču Jungs izdala vēl divus psihes raksturlielumus, proti, četrus funkcionālos un divus ievirzes tipus. Funkcionālie pamattipi ir pavisam četri (domāšana, jūtas, izjūtas, intuīcija), taču viens no tiem parasti dominē, bet kāds cits (parasti neapzinātā sfērā) to papildina, t.i., šie tipi atrodas savstarpēji papildinošās attiecībās. Psihiskā funkcija ir «psihiska darbības forma, kas principiāli saglabājas dažādos apstākļos» [J 6, 807] Tā nav atkarīga no ikreizējā satura, tā ir psihes dotumu uztveres un pārstrādes mods, kas nosaka un veido saturu. Jungs uzskata, ka šīs funkcijas var būt pasīvas un aktīvas, turklāt divas no tām — domāšana un jūtas — ir racionālas, bet abas pārējās — iracionālas. Dominējošā funkcija atrodas apziņas laukā, bet pārējās grimst bezapziņā. Dominējošā funkcija izpaužas visās cilvēka reakcijās un darbībās, tā ir kontrāri saistīta ar sev radniecīgo funkciju. Šo četru pamatfunkciju pastāvēšanu Jungs pamato ar savu pieredzi — «es nevaru minēt nekādu aprioru pamatu, varu tikai uzsvērt, ka šis uzskats izveidojies gadiem ilgās pieredzes gaitā» [J 6, 807]. Tomēr šai pieredzei ir arī noteikts vēsturiskais konteksts.

Mīnētās četras funkcijas, kā uzskata Jungs, veido psihes struktūru, kas laika gaitā mainās un kuru var pilnveidot. Tirā veidā šīs funkcijas reti kad ir sastopamas, dzīvē ir vērojamas dažādas to kombinācijas un variācijas. Psihi kopumā vēl raksturo divi ievirzes tipi, t.i., introvertais un ekstravertais tips, kas viens otru papildina un kompensē. Introversija pauž negatīvu subjekta attieksmi pret objektu, bet ekstraversija — pozitīvu. Ievirzes tipi raksturo psihiskās enerģijas vispārējo virzienu, libido kustību. Taču paši par sevi tie ir vienpusīgi — «ja abi tipi apprecas, tie kopā var veidot ideālu laulību» [J 7, 80]. Jungs uzskata, ka viņa mācība ir aicināta nodrošināt šo laulību.

1921. gadā Jungs publicē traktātu «Psiholoģiskie tipi», kurā izvērš mūsdienās plaši pazīstamo atziņu par dažādajiem psihes ievirzes un funkcionē-

⁷ Sk.: E d i n g e r E. *Ego Archetype*. New York, 1972.

šanas tipiem. Junga tipoloģijas avoti, bez paša pieredzes, ir dažādi un daudzveidīgi. Viens no avotiem ir tā laika psihiatru centieni noteikt attiecības starp klīniskajiem sindromiem un psiholoģiski relevanto izturēšanos. Gandrīz vienlaicīgi ar Jungu tiek publicēti divi darbi, kas sasaucas ar «Psiholoģiskajiem tipiem». 1921. gadā Ernsts Krečmers publicē traktātu «Ķermeņa uzbūve un raksturs» (*Körperbau und Charakter*), kurā cenšas nošķirt ciklotimo un šizotimo tipu un to *habitus*. Bet Hermans Roršahs, Eižena Bleilera skolnieks publicē darbu, kurā, izstrādājot «pārdzīvojuma tipa» (*Erlebnis-typus*) konceptu, izšķir introversiju un ekstratensiju.⁸ Roršahs ir 1919. gadā nodibinātās Šveices psihoanalītiķu apvienības viceprezidents un savulaik bijis Junga līdzgaitnieks Burghelclī klinikā, tā ka Junga meklējumi viņam acīmredzot nav bijuši sveši. Turklāt Jungs jau 1913. gadā uzstājas ar referātu «Jautājumā par psiholoģiskajiem tipiem», kurā runā par introverto un ekstraverto libido virzību [J 6, 932].

1928. gadā, runājot par psiholoģisko tipoloģiju, viņš atzīmē ne tikai Krečmera fizioloģisko tipoloģiju un Roršaha projektīvo metodi, bet arī Galla frenoloģiju un Lavatera fiziognomiku [J 6, 980]. Jungs atsaucas arī uz Viljama Džeimsa 1907. gada darbu «Pragmatisms», kurā izcelti divi domātāju tipi — «*tender-minded*» un «*tough-minded*», un Vilhelma Ostvalda 1909. gada darbu «Dižie vīri» (*Grosse Männer. Studien zur Biologie des Genies*), kurā fiksēts klasiskais un romantiskais zinātnieka tips. Jungs raksta: «Tātad savā tipu idejā neesmu vientuļš, ja no daudzajiem vārdiem min tikai šos divus pazīstamos vārdus.» [J 7, 80] Tomēr vienu vārdu viņš nemin, proti, Alfredu Binē. 1903. gadā Jungs studē Parīzē pie Pjēra Žanē, kad Binē publicē savu darbu «Eksperimentāls pētījums par inteligenci» (*L'Etude expérimentale de l'intelligence*), kurā apraksta introspektīvo un eksternspektīvo ievirzi. Tomēr Junga mācības ietvaros daudz būtiskāks ir 1921. gada grāmatas apkašvirsraksts, proti, «Individuācijas psiholoģija». Individuācija ir psihiskās nobriešanas un transformācijas process, tas ir pašapšanas metamorfožu apraksts un tehnoloģija.

Var minēt arī citus tipoloģizācijas priekštečus, uz kuriem Jungs tieši neatsaucas. Viens no tiem ir zviedru natūrfilosofs un «garregis» (I. Kants) Emanuels Svēdenborgs, kura darbus Jungs izlasa jau studiju gados [E, 106]. Svēdenborgs, aprakstot savu elles un debesu apceļojumu, runā par debesu un garīgajiem eņģeļiem, kas dažādi uztver Dieva patiesību. Šie pārspriedumi sasaucas ar Ničes ideju par apollonisko un dionīisko un Frīdriha

⁸ Rorschach H. *Psychodiagnostik. Methodik und Ergebnisse eines wahrnehmungsdiagnostischen Experiments*. Bern, 1921. Par šīs problemātikas attīstības peripetijām 20. gadsimtā sk.: Reņģe V. Jungs un psihodiagnostika // *Tagadnes izaicinājums*. Rīga, 1996. 155.—161. lpp.

Šillera pārdomām par naivo un sentimentālo dzeju, uz kurām atsaucas Jungs. 1795. gadā Šillers publicē poetoloģisku darbu «Par naivo un sentimentālo dzeju», kurā klāsta, ka naivie dzejnieki mēģina pilnīgi atveidot dabu, bet sentimentālie — ideālu. 1794. gada dzimšanas dienas apsveikumā Gētem viņš izmanto apzīmējumus «intuitīvs» un «spekulatīvs», kas visai tieši sasaucas ar Junga terminoloģiju. Savu tipoloģizāciju Jungs pamato ar plašiem ekskursiem filosofijas, literatūras un teoloģijas vēsturē, neaizmirstot arī antikās pasaules tipoloģizācijas konceptus. Tomēr izvērstai Hipokrata, Plūtarha un Galēna ideju analīzei viņš nepievēršas, kaut arī atzīmē viņu nopelnus [J 6, 951]. Junga «Psiholoģiskie tipi» ir viņa paša individuācijas rezultāts, kas instalēts ar kultūrvēsturiskiem piemēriem.

Cilvēka attiecībās ar pasauli rodas veidojums, ko analītiskajā psiholoģijā dēvē par Personu. Jungs to apraksta šādi: «Persona ir funkcijas komplekss, kas radies pielāgošanās dēļ vai nepieciešamās ērtības labad, taču nav idents ar individualitāti. Funkcijas komplekss «Persona» attiecas tikai uz attiecībām ar objektiem.» [J 6, 880] Persona ir sava veida kompromiss starp atsevišķo cilvēku un sabiedrību. Tā ir kompromiss starp indivīda iespējām, vēlmēm un sabiedrības prasībām un normām. Šo kompromisu raksturo vismaz trīs komponenti: paša indivīda ideāls vai vēlmes, viņa psihiskās un fiziskās iespējas un sabiedrībā atzītās normas un ideāli. Persona ir komplikāta mikrokosma un makrokosma saspēles veidojums. Jungs uzsver: «Persona ir komplicēta attiecību sistēma starp individuālo apziņu un sociālo, sava veida maska, kas, no vienas puses, domāta noteikta iespaīda radīšanai citos, bet, no otras, — indivīda patiesās iedabas aizklāšanai.» [J 7, 305] Persona nodrošina un atvieglo saskarsmi ar pasauli, taču sastingstot tā izraisa komplikācijas. Princīpā cilvēkam ir nepieciešams apzināti spēt un prast rīkoties ar savu Personu, pretējā gadījumā tā kļūst par masku, aiz kuras paslēpjas no citiem un sevis paša. Tomēr Persona nav tikai kaut kas negatīvs un savas patiesās iedabas aizklāšanas līdzeklis. Savā ziņā tā ir «dabisks» cilvēka eksistences konstrukts, kurā figurē kultūrvēsturiskie, politiskie, etniskie un individuālie elementi, nodrošinot cilvēka dzīvi sabiedrībā. Komplikācijas rodas, ja Personu uzskata un atzīst par vienīgo cilvēka eksistences veidolu.

Visbiežāk, kā raksta Jungs, ir sastopama «identitāte ar Personu, ar to pielāgošanās sistēmu vai manieri, kurā sastopamies ar pasauli. Gandrīz ikvienai profesijai ir sava raksturīgā Persona. Mūsdienās to ir viegli studēt, jo presē ļoti bieži parādās publisko cilvēku fotogrāfijas. Pasaule pagērē noteiktu izturēšanos, un profesionālie cilvēki cenšas atbilst tās gaidām. Briesmas ir tikai tādas, ka cilvēks kļūst idents ar Personu, piemēram, profesors — ar savu macībgrāmatu vai tenors — ar savu balsi. Līdz ar to notiek nelaime. Princīpā cilvēks tad dzīvo tikai savā biogrāfijā» [J 9/I, 221]. Cilvēks kļūst par sevis paša aktieri, teatrālu sevis paša izrādi. Persona ir tas, kas

cilvēks īstenībā nav, bet ko iedomājas esam atbilstoši sabiedrības un arī pašā gaidām. Jungs uzsver: «Identifikācija ar amatu vai titulu ir kaut kas pavedinošs, tāpēc tik daudzi vīrieši nav nekas cits kā gods, ko tiem piešķirusi sabiedrība. Aiz šīs čaulas velti būt meklēt personību. Aiz lielās apdares ir rodams tikai nožēlojams cilvēciņš. Tāpēc amats (vai kas arī lai būtu šī ārējā čaula) ir tik pavedinošs: jo tā ir lēta kompensācija personīgajai nepietiekamībai.» [J 7, 230] Cilvēks kļūst par sabiedriskās dzīves marioneti, cenšoties eliminēt savu personiski intīmo dzīvi, kas lielākoties sagādā tikai raizes un nepatīkšanas, t.i., cilvēks nokļūst konfliktā pats ar sevi. Jungs uzskata, ka pašpietiekamā, patīgā dzīve ir iespējama tikai sevī. Šo patīgumu raksturo tikšanās ar dažādām bezapziņas figurām, kas nodrošina psihisko veselumu un cilvēka un pasaules vienumu. Jungs iestājas par defensīvu patīguma izveidi.

Būtiskā loma Junga meklējumos un pārdomās ir bezapziņas konceptam. Tomēr mācība par bezapziņu joprojām ir tapšanās stadijā⁹, iespējams, ka šādu teoriju nemaz arī nevar izveidot, jo bezapziņas konceptam ir pavisam cita nozīme. Arī Jungs šā jēdziena traktējumā pieļauj ambivalentu daudznozīmību. Dažkārt viņš uzskata, ka bezapziņā ietilpst gan priekšapziņa, gan iztumtais un aizmirstais, tādējādi turpinādams Freida aizsāktu tradīciju. Tomēr reizumis Jungs cenšas atsegt pašu bezapziņu vai bezapzinātību. Viņš izšķir individuālo, personisko bezapziņu (bezapziņas virsējo slāni, subjektīvo psihi) un kolektīvo bezapziņu, kas, viņaprāt, ir objektīva un sakņojas pašā cilvēka pastāvēšanā. Šo nošķirumu Jungs pamato šādi: «Zināmā mērā virspusējais bezapziņas slānis bez šaubām ir personisks. Mēs to dēvējam par *personisko bezapziņu*. Taču tā balstās uz kādu dziļāku slāni, kas nevis rodas personiskā pieredzē un ieguvumos, bet gan ir piedzimts. Šis dziļākais slānis ir tā sauktā *kolektīvā bezapziņa*. Esmu izvēlējis apzīmējumu «kolektīvā», jo šai bezapziņai ir nevis individuāla, bet gan kolektīva iedaba, t.i., pretstatā personiskajai psihei tai piemīt satūri un izturēšanās veidi, kas visur un visos indivīdos *cum grano salis* ir vieni un tie paši. Izsakoties citiem vārdiem, tā visos cilvēkos ir identa pati sev un ikvienā cilvēkā izveido klātesošus, vispārējus pārpersoniskas iedabas dvēseles pamatus.» [J 9/I, 3] Principā bezapziņa ir tikai kolektīvā bezapziņa, jo personiskā bezapziņa ir semiotiski šifrejošas darbības produkcija, veidojumi, kas rodas individuālās eksistences pārstrādes procesā. Tāpēc arī Jungs var teikt, ka personiskā bezapziņa ir «aizmirstais, izstumtais, viss sublimināli uztvertais, domātais un justais» [J 6, 919], turpretim kolektīvā bezapziņa — «milzīgs cilvēces attīstības garīgais mantojums, kas atdzimst ikvienā individuālajā smadzeņu struktūrā» [J 8, 342]. Līdz ar to analitiskajā psiholoģijā var izšķirt gan universālo visas

⁹ Seifert F. *Tiefenpsychologie. Die Entwicklung der Lehre vom Unbewussten*. Düsseldorf, 1955. S. 6.

cilvēces bezapziņu, gan bezapziņu, kas piemīt noteiktam laikmetam, tautai, ģimenei u. tml. Tādējādi paveras objektīvās bezapziņas formu vēstures un vēsturisko struktūru izstrādes iespējas.

Taču bezapziņas koncepts rada arī dažas neskaidrības un problēmas, kuras Jungš nav centies izstrādāt. Izmantojot bezapziņas jēdzienu, tiek eliminēts apziņas saturs, apziņas jēdziens būtībā kļūst tukšs, pārvēršas negatīvi ietonētā priekšstatā. To apstiprina arī Jungš: «Apziņa ir efemēra parādība, kas veic visas acumirkīgās pielāgošanās un orientācijas [reakcijas], tāpēc tās veikumus vislabāk arī var salīdzināt ar orientēšanos telpā.» [J 8, 842] Apziņu Jungš salīdzina ar salu okeānā: «Sala ir maza un šaura, turpretim okeāns ir bezgala plašs un dziļš, tajā ir dzīvība, kas apjoma un veidu ziņā ikvienā aspektā pārsniedz dzīvību uz salas.» [J 11, 141] Tādējādi psihe dzīve tiek pārcelta uz bezapziņu, apziņa tiek nomainīta pret bezapziņu. Tomēr tas ir bezperspektīvs pasākums, jo bezapziņas jēdziena ieviešanos ir nosacījuši nepieciešamība novērst visdažādākās apziņas redukcijas formas, novērst apziņas atvedināšanu no naturālām vai spirituālām norisēm. Tādējādi gan rodas apziņas un bezapziņas savstarpējo attiecību problēma, kas patiesībā ir šķietama problēma, jo «bezapziņa» ir simbolisks apzīmējums un runa ir par paplašinātu apziņas izpratni. Jau Freids uzskata, ka «bezapziņa» ir teorētiska fikcija [F 2/3, 609], kas ļauj analizēt un interpretēt apziņu kā apziņu, nevis kā fizioloģisku procesu produktu.

Arī Jungš uzskata, ka «bezapziņa» ir X, sava veida nezināmais, kas «producē arī radoši jaunus saturus» [J 8, 702]. Lidz ar to bezapziņa ir apziņas formu ģenerējoša iekārta, tā ir «visu cilvēku pārdzīvojumu, līdz pat vistumšākajiem sākumiem, nogulsnes, nevis beigtas nogulsnes, proti, pamests gruvešu lauks, bet gan dzīvīga reakciju un dispoziciju sistēma, kas neredzami un tāpēc jo iedarbīgāk nosaka individuālo dzīvi» [J 8, 339]. Bezapziņu raksturo sedimentācijas, kristalizācijas process, un tas ļauj fiksēt tās vēsturiskos veidojumus, taču Jungš šo iespēju neizmanto. Pārveidojot Junga terminoloģiju, var teikt, ka apziņa ir simboliski daudzslāņains veidojums, no kura «dzīlēm» iznirst formas, kurās cilvēks neapzināti īsteno savas darbības vai priekšstatus. Tādējādi Junga uzskatos iezīmējas novēršanās no tradicionāli klasiskā priekšstata par apziņu kā viendabīgu, pilnīgi pārskatāmu un caurskatāmu fenomenu. Viņš novēršas arī no klasiskā racionālisma un zinātnes, jo bezapziņu «var aprakstīt racionālā, zinātniskā valodā, taču tās dzīvā būtība ne tuvu nav izteikta» [J 9/II, 25]. Tādējādi Junga izstrādnes iegūst šķietama iracionālisma izskatu, lai gan patiesībā tiek īstenots neklasiska racionālisma izveides mēģinājums. Jungš uzsver: «Es apzināti un ar nodomu dodu priekšroku mitoloģiskam un dramatizētam uzskatu un izteiksmes veidam, jo, aplūkojot savu priekšmetu, proti, dzīvīgos, dvēseliskos procesus, tas ir ne tikai daudz izteiksmīgāks, bet arī precīzāks

par abstrakto zinātnes valodu, kas bieži vien lolo ideju, ka tās uzskatu jēdzienus kādu jauku dienu varēs nomainīt algebriski vienādojumi.» [J 9/II, 25] Nepieņemot «algebriskos vienādojumus», Jungs instalē mitoloģiju, kas demontē tradicionālās zinātnes un racionālisma mitoloģiju.

Izdarot neklasisku gājienu, Jungs tomēr tekstuāli neizvērs individuālās un kolektīvās bezapziņas attiecību problemātiku. Viņš uzsver, ka apziņa un bezapziņa pastāv savstarpēji papildinošās attiecībās, ka bezapziņa ir apziņas klēpis. Taču teorētiski šo problēmu neizstrādā, kaut arī apzinās tās praktisko nozīmīgumu: «Individuālā apziņa ir tikai ziedu un augļu sezonas stātnis, kas izaug no mūžīgās pazemes rizomas, un tā atrodas labākā saskaņā ar patiesību, ja aprēķinos ietverta rizomas eksistence, jo sakņotne ir it visa māte.» [J 5, S. 13] Cilvēka apziņa veidojas no daudzu un dažādu cēloņsakarību virkņu tīkla, kas veido visfantastiskākās ieloces. Apziņas sakņotne ir daudzdimensionāls ieloču komplekss, kas nelineāri determinē cilvēka dvēseles izpausmes. Taču šo atziņu var uztvert arī kā metaforisku aprakstu, kas pieļauj naturalizētu izpratni: «Psihes dziļākie «slāņi», palielinoties dziļumam un tumsai, zaudē individuālo vienreizējību. Virzienā uz «leju», t.i., tuvojoties autonomām funkcionālām sistēmām, tie kļūst kolektīvāki, lai ķermeņa vieliskumā, proti, ķīmiskajās daļiņās kļūtu universāli un reizē arī izdzistu. Ķermeņa oglekļi ir oglekļi vispār. Tāpēc «paša apakšā» psihe ir «pasaule» vispār.» [J 9/I, 291] Taču šī naturalizācija ļauj piesaukt dabaszinātniski un socioloģiski orientēto zinātņu izstrādes savu atziņu pamatošanai.

Junga pārspriedumi iekļaujas viņa laika tipiskajā ikdienas un zinātnes valodas retorikā un stratēģijā, kas lielā mērā nosaka ne tikai zinātniskās izstrādes, bet arī zinātnieku izturēšanos. Naturalizācijas tendence bezapziņas koncepta izstrādē nav sveša arī Freidam, kaut gan viņa «nopelns ir tas, ka bezapziņu interpretēja metafiziski un kā esošu ārpus laika, un daudzējādā ziņā tas neitralizēja 19. gadsimta tipiskos dabaszinātnieku naturalizētos aizspriedumus»¹⁰. Neraugoties uz visām divdomībām un riskantajiem ontiskajiem ekskursiem, arī Jungs cenšas nereducēt bezapziņu uz dabiski naturālo vai sociētālo. Turklāt, ieviešot jēdzienu «psihoīds», viņš mēģina veidot monistisku modeli, kura izstrāde iekļaujas tradicionālajā filosofijas domēnē. Nevilšus to apstiprina arī Jungs, apzīmējot bezapziņas formas par aprioriem veidojumiem, turklāt šādi iezīmējas arī apriorisma jēdziena transformācija.

¹⁰ Sintschenko W. P., Mamardaschwili M. K. Die Erforschung der höheren psychischen Funktionen und die Evolution der Kategorie des Unbewussten // *Zeitschrift für Psychologie*. 1981. Nr. 3. S. 262. Pirmpublicācija, atšķirīga: Зинченко В., Мамардашвили М. Изучение высших психических функций и эволюции категории бессознательного // *Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Развитие эргономики в системе дизайна»*. Боржом, 1978.

2. EKSKURSS APRIORISMA PROBLEMĀTIKĀ

Sākotnēji sholastu darbos «*a priori*» un «*a posteriori*» figurē tikai gnozeoloģijas problēmu risinājumā un attiecas uz Aristoteļa jēdzieniem «*proteron*» un «*hysteron*». 14. gadsimtā aprioritātes jaunu nominācija laikam ievieš jaundibinātās Vīnes universitātes pirmais rektors Saksijas Alberts, lai aizstātu iepriekšējos terminus (*ex prioribus* vai *ex causis* un *ex posterioribus* vai *ex effectibus*). Jaunā nominācija gan sastopama arī Okamas Viljama darbos, tomēr gnozeoloģisku nozīmi aprioritātes problemātika saglabā līdz pat Kanta izstrādāšanai. Kanta filosofijā apriorisma problēma ir saistīta ar cilvēka esotni un gūst ontoloģisku raksturojumu. 20. gadsimtā tiek izstrādāti dažādi apriorā aspekti (konkrētais, emocionālais, vēsturiskais u.tml.), un šai problemātikai pievēršas visdažādākie filosofi (G.Zimmels, E.Huserls, M.Šelers, N.Hartmans, M.Fuko u.c.). Ar šiem darbiem sabalsojas arī Junga darbi, kuros apriorā problemātika izvērsas par eksistenciālo arhetipu interpretāciju. Tomēr pārsvarā apriorisma problēmas izstrādes netiek atzītas par veiksmīgām, Mišels Fuko savā darbā «Vārdi un lietas» jeb, pareizāk sakot, «Lietu kārtība» raksta, ka šī starpjoma ir kaut kas «daudz pamatīgāks, daudz arhaiskāks, mazāk apšaubāms, vienmēr daudz «patiesāks» nekā teorijas, kas cenšas sniegt eksplīcitu formu»¹¹. Apriorisma problemātika, kas pārsvarā tiek izstrādāta Vāczemes filosofijā, tiešām ir pamatīga, kaut gan tās vēsture ir neskaidra un neizstrādāta.

Junga izstrādānes ir vērojams paralēlisms ar fenomenoloģijas, it īpaši Makša Šelera risinājumu. Kokrētā apriori ideja parasti tiek saistīta ar Huserla ieviesto jēdzienu «dzīves pasaule» (*Lebenswelt*), kas nosaka tās izvērsuma trajektorijas. Šis 1924. gadā Kanta atcerē pieminētais jēdziens, kas radies sarakstoties ar Lisjēnu Levī-Brilu¹², kļūst nozīmīgs Huserla vēlinajos darbos un dažu viņa sekotāju izstrādēs, kaut arī sastopams jau agrākos fenomenoloģijas pamatlicēja traktātos. Gerds Brands pat uzskata, ka dzīves pasaule ir nevis viena no fenomenoloģijas problēmām, bet gan tās pamatproblēma: «Galu galā fenomenoloģija nav nekas cits kā dzīves pasaules problēmas izgaismojums.»¹³ Konkrētais apriori izpaužas kā variabli invarianti, tas izpaužas pieredzē kā noteikta jēgdotība¹⁴, Huserla izpratnē visi

¹¹ Foucault M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, 1995. P. 12.

¹² Plašāk sk.: Blumenberg H. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/M., 1986. S. 42—43.

¹³ Brand G. *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin, 1971. S. 16.

¹⁴ *Ibid.* S. 295.

a priori pamatojas dzīves pasaules apriorismā. Turpretim Makss Šelers, risinot emocionālā un reliģiskā¹⁵ apriori problemātiku, izvērs to kā pārdzīvojamības formas uzdotību, vērstību uz vērtību pasauli. Viņš uzskata, ka «emocionālā apriorisms», «milēšanas un nišanas apriorisms» ir «pat *visu* citu apriorismu pēdējais fundament»¹⁶. Un Nikolajs Hartmans nosauc Šelera risinājumu par «emocionālā apriori»¹⁷ izstrādāni, lai pretstatītu tradicionāli intelektuālajam, proti, gnozeoloģiski loģiskajam risinājumam.

Par emocionālo apriori Šelers dēvē «visu alogisko garā» vai «visus nelogiskos aktus».¹⁸ Emocionalitātei piemīt ontoloģisks raksturs, jo tā ir apriora cilvēka eksistences struktūra. Tā ir ontoloģiska, jo cilvēks to atrod jau klātesošu savā pasaulē, cilvēks to nevis konstruē, bet gan iemieso savā eksistencē. Šelers raksta: «Arī garam, jūtām, priekšrokas došanai, milestībai, naidam, gribēšanai ir sākotnēji aprioris saturs, kas nav aizgūts no «domāšanas» un norāda uz ētikas pilnīgo neatkarību no loģikas. Pastāv, kā precīzi izsakās Paskāls, *ordre du cœur* vai *logique du cœur*.»¹⁹ Turklāt sirds kārtība vai loģika, kā uzskata Šelers, vērs jūtas uz vērtībām, kas atbilst cilvēka «šeit-tagad-tā-esamībai»²⁰. Šī apriorā struktūra, kurā izvērsas cilvēka stāvoklis kosmosā, ir mūžīga cilvēka eksistences struktūra, un tikai tās izpausmes ir vēsturiskas.²¹ *Ordo amoris* ir garīgās dzīves koncentrāts un iezīmē vērstību uz vērtību valstību, *ordo amoris* ir tāda pati loma, kāda «kristālā ir kristāla formulai, jo atklāj jūtu pamatlinijas, kuras daudz lielākā mērā nekā intelekts un griba ir cilvēka kā garīgas būtnes kodols»²². Šelera skaidrojumā iezīmējas Stendāla sniegtā milestības kristalizācijas koncepcija.

Šelers novērš emocionalitātes psiholoģizāciju un sensuālistisko traktējumu. Pārdzīvojot emocionālās struktūras vērstību, cilvēks īsteno arī pats sevi, taču cilvēks ir tikai līdzdalīgs sevis pašā īstenošanā, viņš nerada savu dzīvi visā tās pilnībā. Šelers uzsver: «Apriori ir lietīšķi priekšmetiska struktūra pašas lielās pieredzes jomā.»²³ Apriori iemīt pašā cilvēkā, «visa patiesā aprioritāte ir būtības aprioritāte»²⁴. Lai cilvēks būtu pats, nepieciešams veikt

¹⁵ Sk.: Martin-Izquierdo H. *Das religiöse apriori bei Max Scheler*. Bonn, 1964.

¹⁶ Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle, 1921. S. 60.

¹⁷ Hartmann N. *Ethik*. Berlin, 1926. S. 117.

¹⁸ Scheler M. *Op. cit.* S. 260; Scheler M. *Schriften aus dem Nachlass*. Berlin, 1933. Bd. 1. S. 366.

¹⁹ Scheler M. *Der Formalismus*.. S. 59.

²⁰ Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Dramstadt, 1927. S. 56.

²¹ Scheler M. *Vom Umsturz der Werte*. Leipzig, 1919. Bd. 1. S. 94.

²² Scheler M. *Schriften*.. S. 228.

²³ Scheler M. *Der Formalismus*.. S. 63.

²⁴ Scheler M. *Vom Ewigen in Menschen*. Leipzig, 1921. Bd. 1. S. 120.

noteiktus emocionālus aktus. Citiem vārdiem izsakoties, vienīgi cilvēks pats var kaut ko pārdzīvot, viņa vietā neviens to nevar izdarīt. Pārdzīvojumi nav mākslīgi konstruējami vai iemācāmi, drīzāk jau šādi akti ir konstruktīvi attiecībā pret paša cilvēka iespēju just, uztvert un domāt kā cilvēkam. Šelers raksta: «Apriori nav pirmām kārtām jēdziens, spriedums, tēze, ideja (respektīvi, jēdziena, sprieduma, tēzes forma), apriori drīzāk ir uzskatāma būtība, kurai idejas, jēdzieni, likumi utt. pielāgojami analogiski uztveres sprieduma pielāgošanai uztveres saturam. Apriori nav arī vienkārši priekšmetu izziņāšanas forma, tāpēc tas ir nevis priekšmetu izziņas forma, bet gan pieredzes būtību nepārskatāmi izpētāmā valstība.»²⁵ Cilvēks sevi īsteno šā spēka laukā vai caur šo valstību. Taču Jungu interesē ne tik daudz šīs problemātikas teorētiskais, zinātniskais izvērsums vai fenomenoloģijas smagvārdība, cik praktiskais aspekts: «Arhetipi pirmām kārtām ir ne tik daudz zinātniska problēma, cik tiešs un neatliekams dvēseles higiēnas jautājums.» Viņš uzsver: «Pat tad, ja mums trūkst jebkādu pierādījumu par arhetipu eksistenci un ja visi saprātīgie cilvēki mums pierāda, ka tādu vispār nevar būt.» [J 9/I, 173] Arī pats Jungš ne tik daudz pierāda, cik rāda.

Arhetipi ir psihs veidojumi, motīvi un kombinācijas, kam raksturīga visuresamība. Tie neatvairāmi un pastāvīgi izpaužas ne tikai visdažādāko (savā starpā arī nekontaktējošu) tautu mitoloģijā un ticējumos, bet arī mūsdienu cilvēka gara dzīvē (mākslas darbos, sapņos, psihozēs u. tml.). Turklāt šos veidojumus nav determinējusi ārējā pasaule, tie ir psihs iekšējās pašdeterminācijas produkcija: «Arhetipi nekādā ziņā neizplatās tikai ar tradīciju, valodu un migrāciju, tie jebkurā laikā un vietā var uzrasties spontāni un uzrasties tieši tādā veidā, kas nekādi nav ietekmēti no ārienes.» [J 9/I, 153] Tādējādi Jungš fiksē, ka nemitīgi tiek ģenerētas noteiktas shēmas, kas apriori veido ne tikai cilvēka priekšstatus, bet arī izturēšanos. Viņš tās iedēvē par arhetipiem. Turklāt arhetips ir nevis kaut kāds tēls, bet gan shēma vai forma. Jungš nesniedz arhetipa definīciju, jo tā nozīmi var «pārstāstīt, bet ne aprakstīt» [J 9/I, 265]. Taču Jungš sniedz salīdzinošu arhetipa noteiksmi: «Tā forma ir salīdzināma ar kristāla asu sistēmu, kas atsalnī zināmā mērā preformē kristāla veidošanos, kaut arī pašai nav vieliskas eksistences. Tā parādās tikai sastopoties joniem un molekulām. Pats par sevi arhetips ir tukšs, formāls elements, nekas cits kā *facultas praeformandi*, apriori dota priekšstatus forma. <.> Asu sistēma nosaka tikai stereometrisko struktūru, nevis individuālā kristāla konkrēto veidolu. Tas var būt lielāks vai mazāks, var variēties tā šķautņu dažādā attīstība vai kristālu saaugsmē. Konstanta ir tikai asu sistēma savās principā variablajās ģeometriskajās attiecībās. Tas attiecas arī uz arhetipu: to var nosaukt, tam piemīt invariabls nozīmju kodols,

²² Scheler M. *Schriften*.. S. 214.

kas tikai principā, bet nekad ne konkrēti nosaka tā izpausmes veidu.» [J 9/I, 155] Arhetipi ir universālas, preeksistējošas formas, ko Jungs aplūko kā piedzimtās formas.

Tādējādi Jungs pārstāv to tradīciju, kurā tiek runāts par iedzimtajām idejām. Vārda «iedzimts» mūsdienu dabaszinātniskā nozīme un ar to saistītās asociācijas izraisa nevēlamu efektu, tāpēc labāk runāt par piedzimtajām idejām, proti, idejām, kas dzimst reizē ar cilvēku.²⁶ Savulaik Dekarts tās dēvē par prāta dabisko gaismu (*lumen naturale, les lumières naturelles*) vai iekšējām idejām (*idea innatae*), bet Kants šo nozīmi ietver apriori jēdzienā. Lai izvairītos no naturalizētas izpratnes, arī Jungs ir spiests skaidrot, ka «runa ir nevis par «iemantotiem priekšstatiem», bet gan par mantotām trajektorijām, t.i., iemantotu psihisko funkciju modu»²⁷. Taču vienlaikus Jungs bīstami satuvina instinktu un arhetipu, traktēdams to kā instinkta izpausmes formu, sava veida *pattern behaviour*, kas saistīts ar smadzeņu struktūrām. Dažkārt Jungs satuvina arhetipa izpratni ar Levī–Brila ideju par kolektīvajiem priekšstatiem (*représentations collectives*), ko tas attiecina uz pirmatnējā cilvēka pasaules izpratnes veidu. Jungs pieļauj, ka arhetipi tiek izprasti arī kā Anrī Ibēra un Marsela Mosa imaginācijas vai fantāzijas (*catégories de la phantasie*) kategorijas [J 8, 254], taču cilvēka priekšstatos ir doti nevis arhetipi *per se*, bet gan arhetipiski tēli. Jungs dēvē arhetipus arī par pārvērstām apziņas formām vai dvēseles orgāniem, satuvinot ar Anrī Bergsona *les éternels incréés* konceptu. Arhetipu Jungs pielīdzina arī Platona jēdzienam par ideju-eidosu un principā pievienojas platoniskajai tradīcijai, no kuras arī patapina jēdzienu «arhetips». Rakstā «Par kolektīvās bezapziņas arhetipiem» Jungs pats norāda [J 9/I, 5], ka šo jēdzienu aizguvis no darba «*Corpus Hermeticum*», kur dievs tiek saukts par arhetipisko gaismu (*to archetypon phōs*), un Dionīsija Areopagīta darbiem «*De divinis nominibus*» un «*De caelesti hierarchia*». Taču izšķirošā nozīme šā nosaukuma izvēlē ir Augustīna *idea principales* konceptam [J 8, 275]. Tam ir pamatīga filosofiskā tradīcija, kaut arī nominācija variējas un to izstrādā visdažādākie filosofi (Leibnīcs, Loks, Dekarts u.c.).²⁸ Ja izmantojam senu filosofisko terminoloģiju, Junga uzmanības lokā ir *causae formalis*. Jungu interesē psihes piedzimtās likumsakarības, kas veido visu norišu formālo struktūru.

²⁶ Arī Šelers atšķir «iedzimto» un «piedzimtā». Viņš uzskata, ka Dieva ideja ir nevis iedzimta (*eingeboren*), bet gan piedzimta (*angeboren*). (Scheler M. *Vom Ewigen* .. S. 440) Kaut gan Huserls, piemēram, raksta par «iedzimto apriori» (H u s s e r l E. *Cartesianische Meditationen*. Hamburg, 1987. S. 159).

²⁷ J u n g C. G. Geleitwort // H a r d i n g E. *Frauen-Mysterien*. Zürich, 1949. S. VIII.

²⁸ Plašāk sk.: S e i d m a n P. *Tiefenpsychologie. Ursprung und Geschichte*. Stuttgart, 1982.

Taču, atšķirībā no Platona idejas-eidosa, Junga arhetipiem ir emocionāla, bipolāra struktūra, kas no aksioloģiskā viedokļa ir neitrāla: «Arhetips nav nedz labs, nedz slikts. Tas ir morāli indiferents nūmens, kas, tikai sastopoties ar apziņu, kļūst labs vai slikts vai kļūst par pretrunīgu divējādību.» [J 15, 160] Arhetipi var vienlīdz izpausties gan kā kaut kas slikts, kaitīgs, gan kā kaut kas labs, skaists utt. Arhetipi ir psihe orgāni, kas garantē dzīves līdzsvarotību un «glābj» ekstremālās situācijās, taču, ja tie pārpludina dzīvi, iespējama neuroze, psihoze vai pat bojāeja. Kaut gan arhetipi ir formāli, tie spēj «aizraut» cilvēku, arhetipiem piemītošā enerģija pārsviežas uz cilvēku, uz viņa izturēšanos un priekšstatiem, radot gan praviešus un skolotājus, gan tirānus un demagogus. Arhetipu aktivizācijai ir liktenīga nozīme, turklāt «arhetipi bija un ir dvēseles dzīves spēki, kas vēlas, lai tos uztvertu nopietni, un visdivainākajā veidā rūpējas par savu atzišanu» [J 9/I, 266]. Arhetipi paredz rūpes — rūpes gan par arhetipiem, gan pašu cilvēku: «Nodarbošanās ar bezapziņu ir dzīvības jautājums. Runa ir par garīgo esamību vai neesamību.» [J 9/I, 51] Taču Junga neaplūko arhetipus kā vēsturiskus veidojumus, viņš ir nodarbināts ar konkrēti tagadnīgo apriori, ko dažkārt attiecina arī uz citiem laikmetiem. Tāpēc Mirča Eliade raksta: «Junga arhetipu pasaule lidzinās Platona ideju pasaulei: arhetipi ir bezpersoniski, tiem ir saikne nevis ar indivīda vēsturisko laiku, bet gan ar sugas, pat organiskās dzīvības laiku.»²⁹ Šāds iespaids var rasties, ja ņem vērā tikai Junga tekstuālos izklāstus, taču viņš ir arī praktiķis, kam nav sveša indivīda dzīves pasaule. Tomēr nevar noliegt, ka vairāk Jungu interesē arhetipu vertikālā, nevis horizontālā funkcionēšana, īpaši pievērsoties sākotnes un sakņotnes problemātikai.

1919. gadā Junga uzsver: «Sākot ar Dekartu un Malbranšu, idejas, arhetipa metafiziskā vērtība mazinās. <..> Galu galā Kants reducē arhetipus uz ierobežotu sapratnes kategoriju skaitu. Šopenhauers vienkāršo vēl vairāk, taču vienkāršojot palīdz atkal atgūt arhetipiem gandrīz vai platonisko vērtību.» [J 8, 276]³⁰ Pārbaudīt Junga pārdrošo spriedumu visā pilnībā nemaz nav tik vienkārši, lai gan tas iekļaujas viņa laika konvencionālajā filosofijas vēstures izpratnē. Tomēr Kanta pieminēšana ir apšaubāma, kaut arī tradicionāli viņa vārds tiek saistīts ar gnozeoloģisko apriori traktējumu. Vai Junga, kas Kantu var studēt tikai svētdienās [E, 108], neīsteno pārāk svētdienīgu lasījumu? Varbūt Junga izpratni noteic kaut kas cits? Varbūt tas ir Šopenhauers? Pats Junga raksta: «Ārkārtīgi citīgi lasīju arī Eduarda fon Hartmaņa darbus.» [E, 108] Tieši ar Hartmani aizsākas apriori psiholoģizā-

²⁹ Eliade M. *Mythen, Träume und Mysterien*. Salzburg, 1961. S. 62.

³⁰ Pāvils Florenskis 1914. gada darbā «Patiesības balsts un pamats», atsaucoties uz Kantu, gan uzskata, ka apziņas jēgģenerējošās shēmas «ir tieši cilvēka gara shēmas, kurās atklājas augstākā realitāte» (Ф л о р е н с к и й П. Столп и утверждение истины. Москва, 1990. С. 678).

cija, ko iezīmē jau Imanuels Fihte, saistot aprioro ar gara «pirmjūtām», «pirmtieksmēm» un «neapzināto iekārtojumu».³¹ Hartmans uzskata, ka apriori ir «neapzināti sintētiska funkcija», «bezapziņas nolikums».³² Vai tiešām Kanta apriori risinājumā neieskanas ontoloģiskas notis?

Vārdu «ontoloģija» acimredzot ir darinājis Rūdolfs Gekels jeb, kā tolaik ierasts saukties, Goklēniuss (*Lexicon philosophicum*, 1613). Goklēniuss izšķir trīs kontemplatīvās zinātnes: *abstractio physica*, kas attiecas uz singulariēriem objektiem, *scientia transnaturalis*, kas māca par Dievu un eņģeļiem, un *ontologia*, proti, mācību par esošo un transcendencēm. Kristians Volfs (*Philosophia prima*, 1730) nostiprina ontoloģijas nošķiršanu no dabiskās teoloģijas: «Ontoloģija jeb pirmā filosofija ir zinātne par esošo vispār, ciktāl tas ir.» (*Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere seu quatenus ens est*) Šis nošķirums ietekmē arī Kantu, un «Tirā prāta kritikā» viņš raksta: «Ontoloģijas lepnais nosaukums, kas tiecas sniegt sistematiskā mācībā āpriēras sintētiskas atziņas par lietām vispār (piem., ēēlonības pamatlikumu), jāatvieto ar tirās sapratnes vienkārēas analitikas pieticēgo nosaukumu.»³³ Tādējādi ontoloģija kļūst par transcendentālo filosofiju, kurā aplūko sapratni un prātu visu jedzienu un pamatlikumu sistēmā.³⁴ 1791. gada rakstā par metafizikas progresu Vācijā (*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*) Kants nodēvē ontoloģiju par metafizikas priekēspagalmu, kurā *a priori* rodami visi izziņas nosacējumi un pirmie elementi. Bet, kā uzsver Kants, «mēs lietās izzinām *a priori* tikai to, ko pašē viņās ieliekam»³⁵. Šādas atziņas nav atkarēgas no pieredzes, tās ir skaidras un droēsas pašas par sevi, un tās raksturo nepiecieēšamēba un strikts vispārēgums. Kaut arī Kanta aprioritātes risinājumā nepastāv viennozēmīga skaidrēba³⁶, viņē revidē tradicionālos uzskatus un, vērsēties pret ontoloģijas teoloģizāciju un naturalizāciju, pārveido arī ontoloģiju.

³¹ Fichte I. H. *Anthropologie*. Leipzig, 1860. S. 563.

³² Hartmann E. von. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin, 1871. S. 275. 1871. gada darbā «Transcendentālā reālisma kritiskais pamatojums» Hartmans vēlreiz atkārtē šis atziņas un runā par apriori arī kā par neapzinātām loģiskām formām (H a r t m a n n E. von. *Ausgewählte Werke*. Leipzig, 1914. Bd. 1. S. 144.).

³³ Kants I. *Tirā prāta kritika*. Rēga, 1931. 1. sēj. 218. lpp. A. Rolava tulk. Precizāk Kanta atziņa skan ēšādi: «Lepni nosauktajai ontoloģijai, kas uzdrēkstas zinātniskā doktrinā *a priori* sniegt sintētiskas atziņas par lietām vispār (piem., par kauzalitātes pamatlikumu), jādod vieta pieticēgai tirās sapratnes vienkārēai analitikai.»

³⁴ Kants I. *Norād. sac*. Rēga, 1934. 2. sēj. 219. lpp.

³⁵ *Turpat*. 1. sēj. 28. lpp.

³⁶ Тевзадзе Г. *Иммануил Кант*. Тбилиси, 1979. С. 49—55. Par ontoloģijas revēziju sk.: Доброхотов А. Л. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. Москва, 1986. С. 200—206.

Esamība Kanta filosofijā nefigurē nedz kā prāta uzdevums, nedz kā sapratnes mērķis, nedz arī skaistā analitikā. Tai ir ierādīta pieticīga vieta kategoriju tabulā, esamībai (*Dasein*) atvēlēta otrā vieta modalitātes grupā. Acimredzot tas arī ir radījies šķietamību, ka Kantu galvenokārt saista gnozeoloģija. Taču šo šķietamību var apšaubīt, turklāt iemeslu sniedz pats Kants. Pirmais iemesls ir viņa slavenās «Kritikas» vai, izsakoties precīzāk, pats šis vārds. Hanss Blūmenbergs norāda uz piesardzības nepieciešamību, jo tajā ir kaut kas no *krinein* sākotnējās nozīmes: «*Krinein* nozīmē nocelt, izcelt, iezīmēt un novilkt līnijas, kas kaut ko ierobežo būtībā un cieņā. «Kritikas» nozīme Kanta galveno darbu nosaukumos ir prāta izceļošā ierobežošana un būtības iezīmēšana.»³⁷ Arī «Tīrā prāta kritikas» otrajā priekšvārdā rodama tradicionāli pārprotama atziņa: «Man bija tā tad jāsašaurina zināšana, lai iegūtu vietu ticībai.»³⁸ Vai Kants kaut ko sašaurina, lai iegūtu vietu ticībai? Oriģinālā šī atziņa skan citādi: «*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.*» Kants «izmanto vārdu *aufheben*, kura burtiskā nozīme ir «pacelt», bet pirmām kārtām — «atsaukt», kā arī «saglabāt» un pat «arestēt». Kants atsauc zināšanas no jomām, kuras tām nepieder, viņš paceļ tās augšā, arestē un tādejādi saglabā to tīrībā un spēkā.»³⁹ Kādas tad zināšanas Kants saglabā?

Esamības kategorijas nozīme Kanta filosofijā atklājas, ja ņem vērā, ka viņa sistēmas galvenie koncepti atbild uz jautājumiem, kas līdz tam atrodas tradicionālās ontoloģijas pārziņā. Savās «Kritikās» viņš atsedz trīs aprioritātes veidus: zināšanu, rīcības un teleoloģijas tīrās formas apriori, kas atbilst tradicionālajām ontoloģiskajām universālījām (patiesība, labais, skaistais). Kants apšaubā esamības un domāšanas sakrišanu, un līdz ar to apriori attiecas nevis uz absolūto esamību, bet uz subjekta un objekta attiecībām, proti, uz kaut kādu starpjomu. Pat augstākie vispārinājumi, t.i., daba, māksla un brīvība⁴⁰ ir radošs apriori izmantošanas rezultāts. Kants uzskata, ka cilvēkā iemīt zināšanu producēšanas, ētikas postulēšanas un skaistā ieraudzīšanas sākotnējais pamats. Viņš piedāvā skatīt esamību un eksistenci tā, lai netiktu pārkāptas empiriskās realitātes robežas. Transcendentālās filosofijas ietvaros «būt» nozīmē klātbūtni pieredzē. Eksistence ir pieredzes dotums un tāpēc nesakrīt ar domāšanu. Pieredzes fakts ir juteklisko iespaidu matērijas un sapratnes spēju formu tikšanās rezultāts, un līdz ar to nav reducējams ne uz materiālo, ne formālo sākotni: «Bez juteklības mums nebūtu dots neviens priekšmets, un bez sapratnes neviens priekšmets nebūtu domāts.

³⁷ Blumenberg H. *Op. cit.* S. 237.

³⁸ Kants I. *Norād. sac.* 1. sēj. 34. lpp.

³⁹ Гулыга А. В. *Немецкая классическая философия.* Москва, 1986. С. 61.

⁴⁰ Kant I. *Kritik der Urteilskraft* // Kant I. *Gesammelte Schriften.* Berlin, 1908. Bd. 5. S. 198.

Domas bez satura ir tukšas, uzskates bez jēdzieniem ir aklas.»⁴¹ Kants vēršas pret sava laika aklību un tukšvārdību.

Apriori ir īpašs ideālā variants, kam nepiemīt telplaiciskas izpausmes, apriori nozīmē (*gelten*). Bez apriorās un fenomenālās sfēras Kanta izpratnē pastāv arī noumenālā sfēra, kuru nevar izziņāt, bet kura nepieciešami tiek domāta. Fenomens un noumens iezīmē noteiktas esamības dimensijas: noumenalitāte ir lietu sevi reprezentācijas veids, bet fenomenalitāte — eksistenciālās sintēzes pamats. Toties apriori nepiemīt esamība, lai arī iepriekš to uzlūkoja par patiesi īsteno esamību. Tādējādi esamība nav reāls predikāts, tā nenosaka priekšmeta saturu: «Esamība, kā redzams, nav reāls predikāts, t.i., jēdziens par kaut ko, ko varētu pievienot lietas jēdzienam. Tā ir tikai lietas vai zināmu noteiksmju pašu par sevi nostatīšana.»⁴²

Kanta ontoloģijas izvērsums tiek turpināts otrajā «Kritikā» — «Praktiskā prāta kritikā». Ja pirmajā «Kritikā» tiek skatīta zināšanu tirā forma, tad otrajā — rīcības tirā forma. Ētika pamatojas uz kategoriskā imperatīva formulēto tīro morālo likumu. Rīcība ir cilvēciska, ja bez empirisko mērķu realizācijas tā ir virzīta uz vispārcilvēciskā mērķa īstenošanu. Rīcības tirā forma ir akts, kurā izpaužas ne tikai dabas darbība, bet arī pats cilvēks. Šis akts pamatojas brīvībā, proti, cilvēka noumenālajā dimensijā, «brīvības kauzalitātē»⁴³. Praktiskā ontoloģija ir nevis universāls esošā vispārinājums, bet autonoma cilvēka eksistences joma, kas nav atkarīga no dabas kauzalitātes. Praktiskajā jomā «prāts nodarbojas ar gribas noteicējpamatiem, proti, tādas gribas, kura ir spēja vai nu radīt priekšstatiem atbilstošus priekšmetus, vai arī noteikt pašai sevi to iegūšanai (neatkarīgi no tā, vai fiziskā spēja ir pietiekama vai nē), t.i., savu cēlonību.»⁴⁴ Šajā jomā cilvēks ir brīvs un autohtons indivīds, kuram izziņa nav noteicošā instance, jo brīvība pamatojas pati sevi.

Teorētiskajās spējās atklājas to praktiskais nozīmīgums, jo izziņa ir arī radīšana. Bet praktiskās spējas ir savā ziņā teorētiskas, jo atklājas galamērķa jēdzienā. «Spriestspējas kritikā» Kants analizē mērķa, mērķtiecības jēdzienu un veido teleoloģiju, kas noslēdz viņa sistēmu. Dabas pasaule un brīvības pasaule krustojas cilvēkā, līdz ar to parādās jauns apriori veids, mērķtiecības, teleoloģiskuma princips. Aprioro mērķtiecības principu Kants saista ar spriestspēju, kas noteic mākslas vai simboliskās realitātes veidošanos. Simbolu sfēra ir brīvība, kas kļuvusi par dabisku realitāti, vai daba, kas funkcionē pēc brīvības likumiem. Teleoloģijas apriorais pamats piešķir simboliem ontoloģisku raksturojumu. Tādējādi Kanta ontoloģijas ideja ir vērsta uz

⁴¹ Kants I. *Norād. sac.* 90. lpp.

⁴² *Turpat.* 2. sēj. 77. lpp. Precizēts tulk.

⁴³ Füllhaase H. *Das Problem einer praktischen Synthesis a priori bei Kant.* Hannover, 1978. S. 29—30.

⁴⁴ Kants I. *Praktiskā prāta kritika.* Rīga, 1988. 44. lpp. R.Kūļa tulk.

«sākotnējā» atseġšanu apziņā, «cilvēka dvēselē», turklāt tiek ne tikai atseġti izziņas aktu sākotnējie nosacījumi, bet arī noskaidroti apziņas daudzveidīgās pieredzes sākotnējie pamatojumi.

Transcendentālais skatījums ne tikai fiksē izziņas aprioros principus, bet arī to izmantošanu. Un, tā kā apziņa ir vienīgā pieredzes priekšmetu dotumu sfēra, tad transcendentālā filosofija ir apziņas filosofija. Apriorie pamatojumi atklājas pieredzē, taču šī pieredze balstās šajos pamatojumos. Apriori pirmām kārtām ir vispārīgas un nepieciešamas apziņas ideālās formas, kas «organizē» apziņas pieredzes procesus. Taču neviens no trim apriori veidiem nav noteicošais, tos vieno cilvēka eksistence, kas iziet ārpus jēdziem. Līdz ar to kļūst saprotamāka arī Kanta atziņa, ka viņam «vissvarīgākais priekšmets»⁴⁵ ir cilvēks. Kanta filosofija ir atbilde uz jautājumu «Kas ir cilvēks?», proti, pragmatiska antropoloģija jeb dzīves mākslas izstrāde.

Kants parāda, ka apriori ir ideāls veidojums, kas atrodas cilvēka apziņā, bet apziņu, psihi nav nepieciešams nedz naturalizēt, nedz teoloģizēt. Turklāt Kants neskata tikai «gnozeoloģisko» vai «loģisko» apriori, tas ir tikai viens apriori paveids. Arī Huserls uzsver, ka «visi universālie loģiskie apriori galā pamatojas dzīves pasaules apriori»⁴⁶. Junga risinājums ir līdzīgs, taču viņš uzsver personālo dimensiju un izvairās no sholastiskās tradīcijas terminoloģijas. Viņam ir nepieņemama arī dzīves pasaules fenomenoloģijas atziņa, ka «seksualitāte ir dzīves pasaules pamatmetafora»⁴⁷. Seksualitātei ir svarīga loma cilvēka dzīvē, taču tai ir pakārtota saistība ar apriori un arhetipiem.

3. ARHETIPU ARHITEKTONIKA

Arhetips ir Junga mācības «centrālais jēdziens», bez kura «izprašanas nevar iekļūt»⁴⁸ analitiskajā psiholoģijā. Taču tieši šis jēdziens ir viens no komplikētākajiem un pārprotamākajiem analitiskās psiholoģijas konceptiem, tiesa, tas netraucē Džeimsam Hilmenam turpināt Junga izstrādes un veidot arhetipu psiholoģiju.⁴⁹ 1919. gadā Jungš ievieš terminu «arhetips», kuru turpmāk lieto pamīšus ar apzīmējumu «pirtēls» un «pirtatnējais

⁴⁵ Kant I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* // Kant I. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1907. Bd. 7. S. 119.

⁴⁶ Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, 1954. S. 144.

⁴⁷ Brand G. *Op. cit.* S. 576.

⁴⁸ Bash K. W. *Begriff und Bedeutung des Archetypus in der Psychologie C.G. Jung's* // *Psychologie-Jahrbuch*. Zürich, 1955. S. 84.

⁴⁹ Sk.: Hillman J. *Archetypal Psychology*. Dallas, 1983.

tēls», ko patapinājis [J 5, 45] no Jakoba Burkharta, kas to saista ar mītu un Faustu. Arhetipu var uzskatīt par «sava veida iemantotu psihisko apriori»⁵⁰, kurā izšķirams arhetips *per se* un tā tēls. Arhetipa koncepts ir saistīts ar Junga atziņām par psihes kompleksveidīgo uzbūvi.

1904. gada darbā «Ēksperimentāli pētījumi par veselu cilvēku asociācijām», kas sagatavots kopā ar Franci Riklinu, Jungs analizē «afektīvi uzsvērtus kompleksus» un sniedz to definīciju: «Par «afektīvi uzsvērtu kompleksu» mēs dēvējam visus tos priekšstatus, kas attiecas uz noteiktu emocionāli uzsvērtu notikumu.» [J 2, 167] 1907. gada darbā «Par *Dementia praecox* psiholoģiju» Jungs raksta, ka «ikviens afektīvs notikums kļūst par kompleksu» [J 3, 140], turklāt tas ir funkcionāls, autonomš kompleksš, kas uzlūkojams kā augstākā vienība. Jungs piebilst, ka šāda kompleksa funkcionēšanu var salīdzināt ar Vāgnera mūziku: «*Vadmotīvs* <..> apzīmē dramatiskajam darbam svarīgu priekšstatu kompleksu <..>. Ikreiz, kad darbība vai runa skar kādu kompleksu, kaut kādā variantā atskan atbilstošais vadmotīvs. <..> Vadmotīvi ir mūsu kompleksu emocionālie toņi, bet mūsu rīcība un noskaņojums — vadmotīvu variācijas.» [J 3, 79] Tādējādi Jungam izdodas fiksēt neapzinātus, bezapzinātus kompleksus, kas regulāri atkārtojas cilvēku dzīvē un kuru skaidrošanai viņš izmanto tēla (imago) un arhetipa konceptu.

Neapzinātos kompleksus Jungs dēvē arī par bezapziņas dominantēm, «regulatoriem» [J 8, 403], sava veida «*a priori*, t.i., prenatali noteiktiem izturēšanās un funkcionēšanas veidiem» [J 16, 206]. Šo kompleksu skaidrošanai Jungs izmanto arī ideju par instinktiem, jo, viņaprāt, «kolektīvā bezapziņa sastāv no instinktu un to korelātu, arhetipu summas» [J 8, 281]. 1945. gadā Jungs raksta: «Instinkti, kā rāda bioloģija, nekādā ziņā nav akli, spontāni un izolēti impulsi, tie ir cieši saistīti ar tipiskiem situāciju tēliem un tos nebūt nevar izraisīt, ja pastāvošie nosacījumi neatbilst apriorajam situācijas tēlam.» [J 16, 208] Skaidrojot arhetipus, Jungs uzsver to tēlaino un instinktīvo, tipiski impulsīvo dimensiju. Tomēr instinkts un arhetips veido «vislielāko pretstatu» [J 8, 406], jo arhetips ir kaut kas tīrs, nemāksloti klātesošs, proti, «daba, kas cilvēkam liek teikt vārdus un veikt darbības, kuru jēga tam ir neapzināta» [J 8, 412]. Jungs uzsver, ka arhetips ir «*ne tikai tēls par sevi, bet vienlaikus arī dinamis (spēks)*» [J 8, 414], ka arhetips pat «kā dziņas tēls psiholoģiski ir garīgs mērķis» [J 8, 415]. Junga skaidrojums ir tēlainš un bieži vien arī pārprotams.

1939. gadā Jungs klāsta: «Arī ikdienas cilvēks neapzināti dzīvo arhetipiskas formas, kuras neievēro tikai pateicoties vispārēji izplatītajām psiholoģiskajām nezināšanām. <..> Principā visas dvēseles norises pamatojas

⁵⁰ Frey-Rohn L. *Von Freud zu Jung. Eine vergleichende Studie zur Psychologie des Unbewussten*. Zürich, 1980. S. 372.

uz arhetipu un saaudušās ar to tādā mērā, ka ikvienā gadījumā nepieciešama ievērojama kritiska piepūle, lai vienreizējo droši nošķirtu no tipa.» [J 11, 146] Šāda piepūle ir nepieciešama arī Junga variablo atziņu un paša dzīves gājuma iebioģrafizēšanas izpratnē, jo gan viņa atziņām, gan autobiogrāfijai piemīt arhetipiskas iezīmes. Stefans Markss uzsver: «Diskusija par to, vai arhetips ir piedzimts vai iegūts vēsturiski, neskar tā būtību: arhetipi izteic psihiskās struktūras, norises utt., kas jāiztaujā par to vēsturi, turklāt nevis vispārīgi un globāli, bet gan ikvienu šī struktūra, norise utt. pati par sevi.»⁵¹ Tomēr funkcionālais izmantojums neatceļ jautājumu par arhetipa būtību.

Vispilnīgāk Junga mācība par arhetipiem izstrādāta, raksturojot cilvēka paštapšanu jeb individuāciju, sevis atrašanu un izveidošanu. Turklāt individuācijas procesā viņu interesē ne tik daudz ārējā, cik iekšējā izpausme. Pirmais paštapšanas etaps ir tikšanās ar Ēnu, t.i., ar sevis tumšo pusi, «otro pusi», kas dažādu iemeslu dēļ nav pieņemama. Tikai tiekoties ar savu Ēnu, cilvēks var pāriet nākamajā individuācijas fāzē. Šo tikšanos manifestē dažādi simboliskie veidojumi, taču visbiežāk, kā uzskata Junga, tas ir ūdens: «Tas, kurš lūkojas ūdens spogulī, pirmām kārtām redz sevis paša attēlu. Tas, kas iet uz sevi, riskē tikt ar sevi pašu. Spogulis neglaimo, ja tajā ielūkojas, tas rāda patiesi, proti, rāda to seju, kuru nekad nerādām pasaulei, jo aizsedzam ar Personu, ar aktiera masku. Taču spogulis atrodas aiz maskas un rāda isto seju. Šī ir pirmā drosmes pārbaude iekšējā ceļā, pārbaude, kas lielākoties atbaida, jo tikšanās ar sevi pašu ir viena no nepatikamākajām lietām, no kuras vairās, kamēr vien visu negatīvo var projicēt uz apkārtni.» [J 9/I, 43] Turklāt Ēna ir ne tikai individuāla, bet arī kolektīva, tā raksturo visu laikmetu, kultūru, tautu utt.

Vienīgi apzinoties un pārstrādājot Ēnu, iespējams būt pašam. Taču šis ceļš ir grūts un ērkšķains: «Mums aizvien vēl jābūt ārkārtīgi piesardzīgiem, lai pārāk nekautrīgi neprojcētu paši savu Ēnu, mūs aizvien vēl ir pārpludinājušas pašu projicētās ilūzijas. Ja kādam, kurš ir pietiekami drosmīgs, piedāvā atsaukt visas šīs projekcijas, rodas indivīds, kas apzinās ievērojamo Ēnu. Šāds cilvēks uzlādējas ar jaunām problēmām un konfliktiem. Viņš pats sev kļūst par nopietnu uzdevumu, jo vairs nevar teikt, ka *citi* dara to vai šito, ka *viņi* kļūdās un ka pret *viņiem* jācīnās. Viņš dzīvo «pašapjēgsmes mājā», iekšējā savāktībā. Šāds cilvēks zina, ka, ja pasaulē ir kaut kas ačgārnš, tas vienmēr ir arī viņā pašā, un ja viņš iemācās tikt galā pats ar savu Ēnu, tad viņš izdara ko patiesu arī pasaulei.» [J 11, 140] Taču Ēnu, t.i., visu nepieņemamo, primitīvo, nepiemēroto, atbaidošo var neapzināties, izstumt, projicēt uz citiem, tā arī neizveidojot sevi pašu.

⁵¹ M a r k s S. *Hüter des Schlafes. Politische Mythologie*. Berlin, 1983. S. 247.

Komplikācijas var rasties jau līdz ar Personas izveidi, kura ir svarīgs paštapšanas komponents. Līdz ar Personas rašanos kļūst iespējams iekļauties sabiedrībā, taču tā ir noteiktu konvenciju vai normu pieņemšana, lai pielāgotos noteiktām grupām, slāņiem vai idealizētiem referentiem veidojumiem (partijai, tautai u.tml.). Cilvēks var identificēties ar Personu un līdz ar to zaudēt sevi pašu, jo Persona ir sava veida cilvēka ārējā fasāde. Šo procesu — identificēšanos ar amatu, sociālo lomu, statusu u.tml. — Jungs dēvē par deflāciju. Bet inflācija ir process, kad Es pārkāpj savas robežas un identificējas ar pārpersonisko (dievu, tautu u.tml.). Tādējādi cilvēks pārkāpj sevis paša ierobežotību, izraisot arhetipu invāziju. Inflācijas procesā cilvēks sevi dievišķo, viņu pārņem enerģētiski spēcīgākas struktūras, kuras viņš nespēj apvaldīt un vadīt.

Personas nomināciju Jungs saista ar personifikāciju — fundamentālu psihes funkciju, kas izpaužas kā cilvēka pārdzīvojumu spontāna personificēšana, t.i., psihisko veidojumu pārvēršana par «personībām». Tāpēc viņš arī esot veidojis personificētu terminoloģiju (Ēna, Patība, Gudrais vīrs u.tml.). Visbiežāk personifikācija ir vērojama disociāciju gadījumos, kā arī pirmatnējo cilvēku psiholoģijā. Jungs universalizē personificēšanu un uzskata, ka cilvēks, kas nespēj personificēt, nodarbojas ar personalizāciju. Tādējādi analitiskā psiholoģija ir sava veida cilvēka un viņa personifikāciju transformācija. Cilvēka izturēšanās mainās, ja tiek pārveidotas viņa personifikācijas. Līdz ar to Jungs uzsver iztēles, fantāzijas eksistenciālo nozīmi: «Viss cilvēka veikums radies no radošās fantāzijas.» [J 16, 98] Tāpēc psihes norises Jungs skata kā simbolisku drāmu un cenšas atsegt sava veida «fantāzijas apriori» [J 16, 15]. Var iebilst pret Junga personificēto terminoloģiju, taču viņš arī pats apzinās, ka «arhetipu saraksta iemācīšanās no galvas» [J 9/I, 62] neko nelīdz. Jungs raksta: «Individuācijas mērķis nav nekas cits kā patības atbrīvošana gan no Personas neīstajiem iesaiņojumiem, gan no neapzināto tēlu suģestīvās varas.» [J 7, 269] Individuācija ir sevis izbrīvēšana sevī pašā.

Konfrontācija ar Ēnu ir paškritiska sevis pieņemšana, sevis paša būtības apzināšanās bez jebkādiem izskaistinājumiem un atrunām. Ikvienam cilvēkam, kā raksta Jungs, «seko Ēna, un, jo mazāk tā iemiesota indivīda apzinātajā dzīvē, jo tā ir tumšāka un biezāka» [J 11, 131]. Ēnas personificēšana ļauj to pārstrādāt: «Ja nepilnvērtība ir apzināta, vienmēr ir izredzes to koriģēt. Tā ir nemitīgi saistīta arī ar citām interesēm, tāpēc pakļauta nemitīgām modifikācijām. Tāču, ja tā ir izstumta un izolēta no apziņas, to nekādi nevar koriģēt. Tad vienmēr pastāv briesmas, ka nepiesardzības mirkli izstumtais pēkšņi izlauzīsies. <..> Vienkārša Ēnas apspiešana ir tāds pats ārstniecības līdzeklis kā galvas nociršana galvassāpju gadījumā» [J 11, 131; 133]. Ēna ir cilvēka dzīves sastāvdaļa, no kuras nevar leģitīmi atbrīvoties, tāpēc cilvēkam

vienmēr jābūt vērigam, jāuzmana sevi. Erihs Neumans — Junga sekotājs raksta: «Ēnu, kas ir pretrunā ar vērtībām, nevar akceptēt kā paša struktūras negatīvo daļu un to projicē, t.i., attiecina uz ārējo un pārdzīvo kā kaut ko ārēju. To apkaro, soda un iznīcina kā «svešo ārpusē», nevis kā «sevi pašā».»⁵² Cilvēks iedomājas sevi esam bez jebkādas Ēnas, tādējādi izraisot vissmagākās komplikācijas. Junga atziņas par Ēnu sabalsojas ar tradicionāli mitoloģisko un intuitīvo atziņu — ja cilvēkam nav ēnas, viņš ir miris vai arī tas ir nelabais. Ja cilvēks ir vērigs attiecībā pret sevi pašu, viņš pamana ne tikai Ēnu: «Arhetips ir introspekcijā iepazīstama apriorā psihiskā sakārtojuma forma.» [J 8, 955] Arhetipi ne tikai iezīmē cilvēka paštapšanu, bet arī paredz drosmi, kas nepieciešama sevis paša izveidei.

Nākamo individuācijas etapu iezīmē tikšanās ar dvēseles tēla veidoliem, proti, ar to, kas Junga terminoloģijā saucas anima un animus. Šis arhetipiskās figūras manifestē pretējo dzimumu cilvēka psihē, daļēji atsedzot personisko dzīves ceļu, bet daļēji — cilvēces pieredzi. Šīs figūras var sastapt gan iekšējā pasaulē (sapņos, fantāzijās, vīzijās u.tml.), gan ārējā pasaulē paša projicētos objektos. Dvēseles tēli ir funkcionāli kompleksi, kas var izraisīt apsēstību ar sievišķā vai vīrišķā veidojumiem, tādējādi nosakot cilvēka dzīvi pret paša gribu. Cilvēkam ir nepieciešams prast rīkoties gan ar sievišķo, gan ar vīrišķo sevi, veidot sevi kā pilnasinīgu būtni, nevis apspiest vai atstāt neatīstītu kādu sevis paša daļu. Junga raksta: «Neviens vīrietis nav tik vīrišķs, lai viņā nebūtu nekā sievišķa. Fakts ir tieši tas, ka ļoti vīrišķiem vīriešiem (protams, labi pasargāta un apslēpta) ir ļoti maīga (bieži vien netaisni dēvēta par «sievišķu») jūtu dzīve. Par vīrieša tikumu tiek uzskatīts pēc iespējas izstumt sievišķās iezīmes, bet sievietei, vismaz līdz šim, par pilnīgi nederīgu tiek uzskatīts būt vīrišķai. Tikpat dabiski sievietes imago (dvēsele) kļūst par šīs prasības pieliekamo, tāpēc savā mīlestības izvēlē vīrietis biežāk pakļauts pavinājuma gūt to sievieti, kas vislabāk atbilst paša neapzinātajai sievišķībai, proti, sievieti, kura nevilcinoties var uzņemt viņa dvēseles projekciju.» [J 7, 297] Junga sieva pat raksta: «Mūsu laikā, kad šķirošie spēki ir tik draudīgi un šķeļ tautas, individuus un atomus, divkārt nepieciešams panākt to spēku darbību, kas veicina saistību un turēšanos kopā, jo dzīve balstās uz harmonisku vīrišķo un sievišķo spēku saspēli, arī atsevišķā cilvēkā. Izraisīt šo pretstatu sasaistīšanos ir viens no svarīgākajiem mūsdienu terapijas uzdevumiem.»⁵³ Taču anima un animus reti kad ir atsevišķa figūra.

Anima var figurēt kā tēlu komplekss vai tēls, kurā saplūduši atsevišķi tēli, bet animus parasti manifestē kompleksu autoritāru tēlu: «Spriedošu

⁵² Neumann E. *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt/M., 1993. S. 38.

⁵³ Jung E. *Animus und Anima*. Zürich, 1967. S. 103—104. Pēdējā laikā tiek norādīts uz Junga patriarhālo nostāju animus interpretācijā, sk.: Baumgart U. *König Drosselbart und C.G. Jung's Frauenbild*. Olten, 1987.

tiesnešu daudzskaitlīgums, proti, sava veida kolēģija atbilst animus personifikācijai. Animus līdzinās tēvu vai citu autoritāšu kopumam, kas *ex cathedra* izvirza neapstrīdamus, «saprātīgus» spriedumus.» [J 7, 332] Animus un animus vērstība ir pretēja, ja anima norāda uz sievišķumu, sentimentalitāti un jūtām, tad sievietei viss ir tieši pretēji. Junga raksta: «Ja sievietei priekšplānā izlaužas animus, <..> viņa sāk diskutēt un šķendēties. Un cik patvaļīgas un untumainas ir animas jūtas, tik neloģiski un nesaprātīgi ir sievietes argumenti. Var tieši runāt par animus domāšanu, kurai vienmēr ir taisnība, kurai pieder pēdējais vārds un kas vienmēr noslēdzas ar izteikumu «bet tieši tāpēc». Anima ir iracionālas jūtas, animus — iracionāls ieskaits.» [J 10, 80] Jo cilvēks kļūst identāks ar Personu, jo dziļāk tumsā slīgst anima un animus. Ja vīrietis neapzinās savu animu, «iesākumā tā tiek projicēta, un tādējādi varonis parādās viņa paša sievas biksēs» [J 7, 309], kaut gan īstenībā manifestē viņa paša neapzināto sastāvdaļu. Nespēja un neprasme veidot sevi vienlīdz izpaužas kā ārējā, tā iekšējā pasaulē: «Ārpusaulē nespēja pretoties Personas kārdinājumam nozīmē līdzīgu vājību iekšpusaulē, — nespēju pretoties bezapziņas ietekmēm.» [J 7, 308] Un anima un animus tieši ir šādi bezapziņas veidojumi, turklāt animus ir jēgas arhetips, bet anima — dzīvības arhetips [J 9/I, 66].

Anima ir sievišķā arhetips vīrieša bezapziņā, kas var projicēties uz dažādām sievietēm: māti, sievu, mīļāko u. tml. Anima var figurēt dažādos veidos, tēlos vai kombinācijās. Parasti tiek izdalīti četri tās tēla aspekti: seksuāli iekārojama, erotiski pievilcīga, spiritualizēta un dievišķota sieviete. Anima var figurēt arī kā «augšējā» un «zemā» forma — gaišā un tumšā anima. Animus ir vīrišķais dvēseles tēls sievietē vai sievietes bezapziņas logoss. Arī animus personifikācijas parasti tiek iedalītas četros tipos: maskulinizēts vīrietis, romantizēts vīrietis, svētais un gudrais. Tikšanās ar animu paštapšanas procesā iezīmē konfrontāciju ar bezapziņas figūrām, kas var vest vai nu prom no Patības, vai Patības virzienā un kur pavadoņa lomu spēlē Lielā māte vai Gudrais sirmgalvis. Nereti šo pārmaiņu simbolizē Bērna arhetips, kas var būt arī patības simbols. Šis arhetips rāda jaunas dzīves vai atjaunotnes sākšanos, nākamās attīstības iespējas. Junga raksta: «Ja izskaidrošanās ar Ēnu ir mācekļa darbs, tad izskaidrošanās ar animu — meistara.» [J 9/I, 61] Šis atziņas vienkāršība ir maldinoša. Junga brīdina: «Manā psiholoģijā runa ir nevis par banalitātēm un vispārsaprotamām lietām, bet gan par visgrūtāk saprotamām lietām, to var salīdzināt vienīgi ar mikrofiziku.» [JBr 2, 109; 1948.13.I.] Cilvēka paštapšana ir mikroloģisks process, un arī tā izprašana ir mikroloģiska.

Patība ir cilvēka mērķis un sākotne, paštapšana ir virtuāla tuvošanās sev pašam. Junga raksta: «Patība ir ne tikai viduspunkts, bet arī apjoms, kas aptver apziņu un bezapziņu, tā ir psihiskās totalitātes centrs, gluži tāpat kā

Es ir apziņas centrs.» [J 12, 44] Veidojot patību, cilvēks kļūst pats par sevi, «jo, tikai uzvarot kolektīvo psihi, rodas īsta vērtība» [J 7, 261]. Patība ir «sava veida kompensācija par konfliktu starp iekšējo un ārējo, tā ir dzīves mērķis, jo tā vispilnīgāk apzīmē likteņa kombinācijas, ko dēvē par individu ne tikai attiecībā uz atsevišķiem cilvēkiem, bet arī visu grupu, kurā cits citu papildina līdz pilnīgam tēlam» [J 7, 404]. Patības veidošana rada pārmaiņas, jaunu dzīves izpratni un attieksmi pret dzīvi, veidojas jauns gravitācijas centrs. Junga raksta: «Lai īstenotos šī pārmaiņa, ir nepieciešams *circumambulatio*, proti, izteikta koncentrēšanās uz *vidu*, uz radošās pārmaiņas vietu. Turklāt to pavada dzīvnieku «košana», t.i., pakļaušanās bezapziņas dzīvnieciskajiem impulsiem, neidentificējoties ar tiem un «nebēgot no tiem prom», jo bēgšana no bezapziņas padara procedūras mērķi iluzoru. Jāpaliek turpat, t.i., šajā gadījumā pašnovērošanā izraisītie procesi jāpārdzīvo visās to peripetijās, un, izmantojot vislabāko izpratni, jāpievieno apziņai. Tas, protams, nozīmē gandrīz vai neizturamu spriedzi, kas rodas no apzinātās dzīves nedzirdētās nesavienojamības ar neapzināto procesu, ko var pārdzīvot tikai iekšienē un kas nekad nedrīkst skart dzīves skatāmo virspusi.» [J 12, 186] Paštapšana ir pārdzīvojums, uz kuru nav attiecināmi viennozīmīgi ārējie kritēriji, tas ir savpats process.

Paštapšana ir seviš pašapziņošana, darbs ar sevi, veidojot plašāku apziņu: «Jo vairāk ar pašizziņu un tai atbilstošo rīcību apzinās pats sevi, jo plānāks kļūst personiskās bezapziņas slānis, kas uzklāts uz kolektīvās bezapziņas. Tādējādi rodas apziņa, kas nav savanģota maziskajā un personiski jūtīgajā Es pasaulē, tā ir līdzdalīga plašajai pasaulei, objektu pasaulei. Šī paplašinātā apziņa vairs nav tas jūtīgais, egoistiskais personisko vēlmju, baiļu un cerību mudžeklis, ko kompensē neapzinātās personiskās pretenzences vai ko nepieciešams koriģēt, tā ir ar objektu, pasauli saistīta attiecību funkcija, kas individu pārvieto absolūtā, saistīgā un neizārdāmā ar to kopībā.» [J 7, 275] Patības veidošana ir pašprietiekamības sasniegšana — situāciju virkne, kad darbības atskaites punkts un noteicējs ir pats cilvēks. Taču šāda «personības atjaunošana ir subjektīvs stāvoklis, kuras patieso pastāvēšanu nevar apstiprināt ne ar kādu ārēju kritēriju; tādējādi arī ikviens turpmākais apraksts un izskaidrojuma mēģinājums paliek bez panākumiem, un vienīgi tas, kurš veicis šo pieredzi, spēj aptvert un apliecināt tā faktiskumu» [J 12, 182]. Tomēr Junga veido patības tehnoloģiju, kas atviegļina un zināmā mērā pat nodrošina patības sasniegšanu. Viņš atgādina: «Pārāk nedaudzi vēl meklē iekšienē, sevi pašā, pārāk nedaudzi vēl sev izvērta jautājumu, vai galu galā vislabāk nekalpotu cilvēku sabiedrībai, ja ikviens sāktu ar sevi un visas līdzšinējās uz visiem stūriem sprediķotās kārtības, likumu un uzsvaru atcelšanas vispirms attiecinātu vienīgi un tikai uz paša personu un izmēģinātu pats savā garīgajā valstībā, nevis prasītu to no līdzcilvēkiem. <...>

Atsevišķā cilvēka pašapjēgsme, atgriešanās pie cilvēciskās eksistences pamatiem, pie savas paša būtības, tās individuālās un sociālās nosacītības ir patlaban valdošā akluma izdziedināšanas sākums.» [J 7, S. 5—6] Var jautāt, vai Jungs pats ir ievērojis šo atziņu. Turklāt viņš veido patības tehnoloģiju, kas savulaik bijusi būtiska dzīves mākslas sastāvdaļa.

4. DZĪVES MĀKSLA UN DIAITĒTIKA

Visa antikā filosofija ir ne tik daudz teorētisku sistēmu izstrāde, informācija par vispārīgiem likumiem vai atziņām, cik noteiktā veidā īstenota dzīve, proti, dzīves māksla. Tā ir ne tikai noteikta veida pārdomas, bet arī noteiktas prakses formas. Vissvarīgākā antikās dzīves mākslas sastāvdaļa ir pašrūpes, rūpes par dvēseli ir rūpes par sevi pašu, par savu patību. Pašrūpes ir autohtons psihes veidojums, kas pieļauj rūpju iespējamību. Dialogā «Alkibiads I» šī ideja tiek izvērstā un nosaukta par *epimeleia heautū* (P I a t. *Alkib.* I, 127d). *Epimeleia* ir kas vairāk nekā vienkārša rūpēšanās par sevi, tā ir vērība, uzmanība, rūpes par paša patību un tās problematizēšanu. Rūpes par sevi pašu, par savu patību ietver sevī aktīvu politisku un erotisku rīcību. Tās ietver sevī arī Delfu orākula prasību «Iepazīsti sevi» — *gnōthi seauton*, proti, iepazīt un zināt sevi, savu vietu un savas robežas. Pašiepazīšana ir antiķās dzīves mākslas priekšnoteikums, tā ir sevis paša ievērošana, uzmanīšana un nemitīga vingrināšana.⁵⁴ Taču *meletē* nozīmē arī rūpes par slimnieku — sākotnēji filosofija ir arī terapija, rūpes par patīgu dzīvi. Grieķiski vingrināšanās ir arī *askēsis*, no šā vārda vēlāk izveidojas askēze, ar ko saistīti Ignacija Lojolas «*Exercitia spiritualia*», kuriem Jungs pievēršas savos trīsdesmito gadu semināros. Tiesa gan, *exercitium spirituale* ir grieķu un romiešu tradīcijas kristietiska variācija. Taču Jungs uzskata, ka «gadsimtu gaitā Rietumi izveidos paši savu jogu, kas balstīsies uz kristietības radītās bāzes» [J 11, 876]. Iespējams, ka šādu atziņu ir izraisījis globālais Rietumu un Austrumu kultūras pretstatījums, uzskatot kristietību par Rietumu dominējošo raksturiezīmi. Tomēr diezin vai kristietība var būt mūsdienu dzīves mākslas bāze. Jungs pats uzskata, ka kristietībai raksturīga vienpusīga pasaules izpratne.

Platona «rūpes par sevi» ir saistītas ar iekļaušanos politikā, tās ir publiskas rūpes. Hellēnisma laikā rūpes par patību kļūst universāls princips, turklāt tās paredz ne tik daudz iesaistīšanos politikā, bet drīzāk gan novēr-

⁵⁴ Plašāk par nozīmju lauku un tā transformāciju sk.: H i e r o n y m u s F. MEAETH. *Uebung, Lernen und angrenzende Begriffe*. Basel, 1970.

šanas no tās, ietveršanos sevī pašā. Ja Platonam šīs rūpes paredz sevis paša iepazīšanu un izglītošanu (*paideia*), tad hellēnisma laikā tās transformējas rūpēs par veselību, veselīgu dzīvi un dvēseli. Cilvēks ir aicināts kļūt par sevis paša terapeitu, Cicerons pat raksta, ka filosofija ir dvēseles dziedināšanas līdzeklis — *est profecto animi medicina philosophia* (Cicero. *Tuscul.* III 3, 6). Ja Platons filosofijas apguvi saista ar iesaistišanos publiskā dzīvē, tad Epikūrs «Vēstulē Menoikejam» raksta, ka ar filosofiju jānodarbojas gan jaunam, gan vecam, jo nevienam nekad nav nedz par agru, nedz par vēlu rūpēties par savas dvēseles veselību (Dio g. L a e r t. X, 122).

Hellēnisma laika dzīves mākslā tiek izstrādāta pītagorisma aizsāktā klušēšanas un paklausīšanas kultūra, tā kļūst teorētiska. Kristietībā teorētiskums tiek uzsvērts vēl vairāk, un dzīves māksla pārvēršas teorētiskā disciplinā. Īpašu dzīves mākslas tehnoloģiju izstrādā stoīķi, ar kuriem sasaucas daži Junga domu gājieni, proti, dzīves māksla kā atkāpšanās sevī un sevis paša izveide, nostiprināšana un nemitīga uzmanišana. Zināmā mērā šī defensīvā stratēģija raksturo arī Junga pozīcijas. Viņš raksta: «Atļaušos šādu salīdzinājumu: mums nepieciešams aprakstīt un izskaidrot ēku, kuras augšējais stāvs ir ticis ierīkots 19. gadsimtā; pirmais stāvs ir celts 16. gadsimtā, mūra tuvāka izpēte atklāj, ka tas pārbūvēts no 11. gadsimta dzīvojamā torņa. Pagrabā mēs atklājam romiešu pamatmūri, bet zem pagraba atrodas aizbērtā ala, kuras augšējais slānis tiek atklāti akmens darbarīki, bet dziļākajos — tā laika faunas paliekas. Aptuveni tāda būtu mūsu dvēseles struktūras aina: mēs dzīvojam augšējā stāvā un tikai miglaini apzināmies, ka apakšējais stāvs ir kaut kas senatnīgs.» [J 10, 54] Junga veido jaunu dzīves mājturību, jaunu sevis paša akropoli, jo kļuvis skaidrs, ka cilvēka patībai piemīt sarežģīta, daudzdimensionāla struktūra.

Par sevis paša akropoles ierīkošanu runā arī Seneka. Vēstulē Lucilijam viņš raksta: «Daudz kas ir ārpus mums un apņem mūs, lai maldinātu un uzbruktu, bet daudz kas ir mūsos pašos, kas uzbango arī vientulībā. Mums jāizvieto visapkārt sev filosofija, nepārvarāms mūris, kuram liktenis, kaut arī uzbrukdams ar daudzām aplenkuma ierīcēm, netiek pāri. Dvēsele, kas pametusi visu ārišķīgo, atrodas neieņemamā vietā un sargā savu brīvību pašas cietoksnī. <...> To nodrošinās tikai sevis un dabas iepazīšana.» (S e n. *Epist.* 82, 4—6)⁵⁵ Sevis paša un dabas nepazīšana ir patoloģisks stāvoklis, lai gan tajā var justies arī laimīgs. Apzinoties šo patoloģisko stāvokli, var kļūt par sevis paša dziednieku un nostiprināt sevi. Tas nenozīmē, ka jākļūst par paša klinisko simptomu novērotāju, ikvienam jākļūst par sevis paša tera-

⁵⁵ Tomēr Seneka uzsver, ka, pateicoties dvēseles lielumam (*magno animo*), cilvēks ir nevis ieslēgts pilsētas mūros, bet saistīts ar visu pasauli, kas ir viņa tēvija (S e n. *De tranquillitate animi* 4, 4).

peitu, patības nostiprinātāju un izkopēju. Filosofija nepavisam nav teoretizēšana, «filosofija māca nevis runāt, bet gan rīkoties» (S e n. *Epist.* 20, 2). Arī Marks Aurēlijs uzsver: «Beidz maldīties <...>. Steidzies uz savu mērķi un, atmetis tukšās cerības, palidzi sev — ja tev pašam tas rūp — cik vari, kamēr iespējams.» (M a r c. A u r e l. III, 14) Tāpēc cilvēkam ir jāpievēršas pašam sev un jārūpējas par sevi, jo rūpes raksturo sevis paša mājturību. Rūpes paredz sevis iepazīšanu, nosargāšanu, atgūšanu, veidošanu, formēšanu, nostiprināšanu, studēšanu un pārbaudīšanu, rūpes ļauj kļūt par sevis paša īpašumu: *se formare, se sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari* — Seneka mīn visdažādākos pašrūpju variantus. Seneka uzsver, ka dzīvot jāmacās visu mūžu, turklāt visu dzīvi nepieciešams mācīties arī mirt (S e n. *De brevitate vitae* 7, 3). Tādējādi Seneka atsaucas uz Platona «Faidonā» izklāstīto miršanas mākslu, jo «kas iemācījies mirt, vairs nemāk būt vergs» (S e n. *Epist.* 26, 10).

Jungs visai bieži atsaucas uz Platonu, taču patības konceptu nesaista ar Platonu vai antīko filosofiju, kas piedāvā noteiktu, ar terapiju saistītu dzīves mākslu. Ar Platonu Jungu saista cits aspekts, proti, *archē*, kaut arī tiek uzskatīts, ka tā atsegšanā Jungs rīkojas kā pirmsokratīķis.⁵⁶ Arī Jungs meklē *archē*, tas parādās jau nosaukumā «arhetips». Turklāt tajā ir ietvertas vismaz divas nozīmes: *archē* ir sākums, avots, pamats un pārvaldošais. *Archē* ir tas, no kā kaut kas sākas vai izriet, tas ir nevis kaut kāds pirmsākums vai sākotnīgais, bet pamatstruktūra, kas jāatsedz, lai pamanītu, izprastu un mainītu pastāvošās attiecības. *Archē* ir sākums, taču Jungs dažkārt pieļauj tā substantivēšanu un naturalizāciju. Arhetipi ir formāli, tomēr tie manifestējas, iezīmējas kā kaut kas tāds, kas pārvalda, reprezentē varu. Jungs fiksē arhetipu dominēšanas aspektu, taču neizvērs to kā politisku analīzi un pieļauj pat politikas psiholoģizāciju. Acīmredzot šī tendence arī nosaka Junga misēkļus dzīves politiskajā arēnā, kaut arī ortodoksālā jungiete Marija Luīze fon France raksta: «Jungs vienmēr modri sekoja aktuālo politisko notikumu norisei, kaut arī kā profesionāls psihologs vairāk pievērsa uzmanību tam, kas darbojas zem politisko viedokļu *virspuses*»⁵⁷ Tomēr pret nacionālsociālismu viņš izrāda «bezgalīgu naivitāti»⁵⁸, ko pat viņa sekotāji uzskata par «nožēlojamu maldu»⁵⁹. Jungs gan uzskata: «Protestēšana ir smieklīga — tiek protestēts pret lavīnu! Labāk piesargāties. Zinātnei nav nekādas intereses par lavīnas novēršanu, tai arī izmainītos dzīves apstākļos jāsiglabā gara

⁵⁶ Seidmann P. *Op. cit.* S. 97.

⁵⁷ Franz M.—L.von. Vorwort // O d a j n y k W. W. *C.G. Jung und die Politik.* Stuttgart, 1975. S. 11.

⁵⁸ Balmer H. *Die Archetypentheorie von C.G. Jung.* Berlin, 1972. S. 19.

⁵⁹ Fierz H. K. *C.G. Jung und die Psychotherapie // Der unwahrscheinliche Jung.* Zürich, 1977. S. 83.

mantas.» [J 10, 1020] Varbūt zinātnei tiešām par to nav nekādas intereses, toties dzīves māksla ir aicināta ne tikai saglabāt, bet arī nosargāt un nepieļaut dzīves deģenerēšanos.

Sociālpolitiskās dzīves labiekārtošanas jautājumos Junga ieņem atturīgas, skeptiskas pozīcijas. Ar dzīves labiekārtošanas ideju ir saistīta arī dzīves māksla, kas 19. gadsimtā lielākoties pazīstama kā sociāli higiēniska māksla. Par to liecina arī populārākā šāda tipa mācība, proti, Ernsta fon Feuhsterslēbena 1838. gada darbs «Par dvēseles diatētiku.» Savulaik slavenais Vīnes ārsts un rakstnieks skaidro: «Ar apzīmējumu «dvēseles diatētika» tiek domāta mācība par līdzekļiem, ar kuriem tiek saglabāta dvēseles veselība.»⁶⁰ Viņš kristietiskā garā aicina padarīt veselību par mākslu, jo tā ir «dzīvības dzīve». Kristofs Vilhelms Hūfelands jau 1797. gadā publicē traktātu «Makrobiotika jeb Māksla pagarināt cilvēka dzīvi». Priekšvārdā Hūfelands raksta: «Šo mākslu nedrīkst jaukt ar ierasto medicīnu vai medicīnisko diētiku, tai ir citi mērķi, citi līdzekļi, citas robežas. Medicīnas mērķis ir veselība, turpretim makrobiotikas — gara dzīve.»⁶¹ Makrobiotikas līdzekļi ir laba fiziskā izcelsme un audzināšana, darbīga jaunība, atturēšanās no fiziskas mīlestības jaunībā un ārpus laulībām, labs miegs, svaigs gaiss, ceļošana, dzīve laukos, ēšanas diēta, dvēseles miers u.tml. Dzīves pagarināšanu, pēc Hūfelanda ieskata, nodrošina patiesā kultūra: «Vienkārši nekultivēts cilvēks nav nekāds cilvēks, viņš ir tikai cilvēkzvērs, kuram gan ir dotumi kļūt par cilvēku, bet, kamēr šie dotumi caur kultūru nav attīstīti, nedz fiziskajā, nedz morālajā ziņā viņš nepaceļas pār dzīvniekiem, ar kuriem atrodas vienā kategorijā.»⁶² Diatētika ir pārvērtusies par diētu, ko izraisījusi neīstā, mākslīgā kultūra: «Mūsu mākslīgā diēta kļūst nepieciešama, tikai pateicoties mūsu mākslīgai dzīvei.»⁶³ Arī Hūfelands raksta par dzīves veidu un diatētiku, taču tam ir sociālhigiēnisks un sociāli pedagoģisks skanējums. Turpretim antīkā diatētika ir cieši saistīta ar filosofiju: «Pati filosofija simbolizē atšķirību starp antīko un mūsdienu izpratni par veselības vērtību un līdz ar to arī diatētikas vērtību, jo filosofijas uzdevumu saista ar medicīnas uzdevumu. Kļūme ir dvēseles liga, pareiza izziņa to padara veselu. Gluži tāpat kā veselam cilvēkam ir vajadzīgs ārsts, lai būtu vesels, vai arī pašam jābūt ārstam, tā arī ikvienam cilvēkam ir vajadzīga filosofija vai pašam jābūt filosofam, lai pareizi dzīvotu.»⁶⁴ Hūfelanda makrobiotikā dabaszinātniskais aspekts dominē pār filosofisko dzīves mākslu.

⁶⁰ Feuchstersleben E. von. *Zur Diätetik der Seele*. Leipzig, 1879. S. 25.

⁶¹ Hufeland C. W. *Makrobiotik oder Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*. Jena, 1797. S. VI.

⁶² *Ibid.* S. 691.

⁶³ *Ibid.* S. 599.

⁶⁴ Edelstein L. *Antike Diätetik // Antike 7*. 1931. S. 270.

Uz Hūfelanda traktātu atsaucas arī Kants. Viena piezīme ir gluži higiēniska: «Cilvēka dzīves (it īpaši literārās) pagarināšanas mākslas autoru es gan varu aicināt labvēlīgi padomāt arī par to, lai viņš pasargā lasītāju (pirmām kārtām patlaban lielo lasītāju skaitu, kuras brīļļu nebūšanu varētu just vēl spēcīgāk) *acis*.»⁶⁵ Taču savā «Fakultāšu strīdā» Kants neaprobežojas tikai ar higiēniskām atziņām un makrobiotikas papildinājumiem, viņš atgādina arī stoicisma praktizēto dzīves mākslu: «*Stoicisms* kā diatētikas princips (*sustine et abstinence*) iekļaujas praktiskajā *filosofijā* ne tikai kā *tikumumu mācība*, bet arī kā *dziedniecība*. Tā ir *filosofiska*, ja dzīves veidu nosaka tikai prāta vara cilvēkā, kas spēj būt savu juteklisko jūtu meistars ar pašdotu principu. Turpretim, ja viņš šīs izjūtas mēģina izraisīt vai atvairīt, meklējot palīdzību *ārpus sevis* fiziskos (aptiekas vai ķirurģijas) līdzekļos, tā ir tikai empiriska un mehāniska.»⁶⁶ Kanta izpratnē sociālā higiēna un pedagoģija ir empiriska un mehāniska, tā nav filosofiska.

1863. gadā Karls Gustavs Karuss publicē darbu «Dzīves māksla pēc Delfu tempļa uzrakstiem». Taču, neraugoties uz Karusa veikto bezapziņas koncepta izstrādi un romantisma patosu, Jungu šī ievirze tieši nesaista — vēlāk Karusa idejas izvērs Junga spirituālistiski orientētais dubultnieks, antroposofijas pamatlicējs Rūdolfs Šteiners. Karuss piedāvā dzīves mākslas variantu, kas atšķiras no viņa laika diatētikas (higiastikas) un makrobiotikas, jo «tās ir cieši un iekšēji saistītas ar dzīves mākslu, taču kopumā iekļaujas tajā vai pat pakļaujas tai, tās tomēr neizpilda visu tās jēgu un apjomu, un neizpilda tieši tāpēc, ka to visu mērķis vairāk ir apsvērt vajadzīgo, t.i., mūsu miesiskās dzīves vienas vai otras puses īpašo priekšrocību, turpretī dzīves māksla, lai arī noteikti tiecas pēc visas organiskās rosības saglabāšanas un nostiprināšanas, tomēr to visu tiecas darīt saskaņā ar augstāku redzespunktu, jo vienmēr saista un galvenokārt tiecas pēc cilvēka eksistences galīgā mērķa, pēc dievišķā idejas personiskās un ikvienam savdabīgās attīstības, un līdz ar to nekādā ziņā neapmierinās tikai ar gribu saglabāt un pagarināt fizisko dzīvību, tā it visur tiecas tuvināt mūsu eksistenci tam, kas to atšķir no tīri dzīvnieciskās eksistences, proti, aizvadīt līdz garīgi nepārejošā skaituma, milestības un patiesības īstenošanai»⁶⁷. Karuss aicina veidot teoloģizētu, respektīvi, kristianizētu dzīves mākslu, ko tikai nosacīti var saistīt ar antikajā dzīves mākslā praktizēto diatētiku.

Karusa patoss nespēj aizraut Jungu, turklāt arī kristietības prerogatīva tiek apšaubīta. Jungs uzskata, ka «ne tikai kristietība savā dziednieciskajā

⁶⁵ Kant I. Der Streit der Fakultäten // Kant I. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1907. Bd. 7. S. 114.

⁶⁶ *Ibid.* S. 100—101.

⁶⁷ Carus C. G. *Die Lebenskunst nach den Inschriften des Tempels zu Delphi*. Stuttgart, 1968. S. 10—11.

simbolikā, bet vispār visas reliģijas, ieskaitot pirmatnējo cilvēku maģiskās reliģijas formas, ir psihoterapijas, kas ārstē un dziedina dvēseles ciešanas un dvēseliski nosacītās ķermeņa ciešanas» [J 16, 20]. Viņu neinteresē arī slimības pašas par sevi un to simptomātika: «Mana darba pamatinterese ir nevis neurožu ārstēšana, bet gan tuvošanās nūminozajam. Tomēr ir tā, ka pietuvošanās nūminozajam ir patiesā terapija, un, ciktāl izdodas gūt nūminozo pieredzi, tiktāl tiek atbrīvots no slimības lāsta.» [JBr 1, 465; 1945. 28.VIII.] Nūminozajam piemīt ne tikai reliģiskā, bet arī psiholoģiskā dimensija: nūminozais ir dinamisks faktors, nūminozitāte raksturo arhetipus [J 8, 405] un pauž dvēseles spēku varenumu un baisumu, jo to «dziļākā iedaba vēl nav izdibināta» [J 8, 216].

Jungs nenodarbojas arī ar slimnieka normalizēšanu, pārveidi normalitātes virzienā: «'Normāls cilvēks' ir ideāls neveiksminieku mērķis, ideāls mērķis visiem tiem, kas vēl atrodas zem vispārējā pielāgošanās līmeņa. Taču tiem cilvēkiem, kas spēj vairāk par vidusmēra cilvēkiem, tiem, kam nav grūti gūt panākumus un sasniegt kaut ko vairāk nekā pieticīgus rezultātus, — viņiem ideja vai morālais spaidis, nebūt nekam citam kā normālam, ir Prokrusta gulta, neizturama, nāvējoša garlaicība, sterila, bezcerīga elle.» [J 16, 161] Tādējādi Junga uzskatos iezīmējas atziņa par slimību vēsturiskumu un to, ka apsēstība ar veselumu, normalitāti arī var būt slimība. Slimībām piemīt ne tikai imanentas likumsakarības un cikliskums, bet arī kultūrvēsturiski nosacītās izpausmes. Tas, kas vienā kultūrā vai sabiedrībā ir slimis, citā kultūrā tāds var nebūt. Turklāt to nosaka nevis pastāvošie priekšraksti vai medicīnā izkoptā diagnostika, bet gan tas, ka šāda «slimība» vai «slimnieks» ir nepieciešams attiecīgās kultūras nosacījums. Tomēr Jungu interesē ne tik daudz slimību vēsturiskums, cik ciešanas, to pārdzīvošanas un sevis pašā atrašanās ceļa nodrošināšana.

Šis paša ceļš sevis pašā virzienā ir briesmu un šķēršļu pilns, un nereti lielākais šķērslis ir pats cilvēks. Šis ceļš paredz piepūli un drosmi būt pašam: «Ceļš nav bez briesmām, viss labais ir dārgs, un personības attīstība ir viens no vislielākajiem dārgumiem. Runa ir par «jā» teikšanu sev pašam — nostādīt sevi pašu kā visnopietnāko uzdevumu, nemitīgi apzināties to, ko dara, un vienmēr paturēt vērā sevi visos apšaubāmajos aspektos —, tas patiesi ir uzdevums, kas iet līdz pašam dzilēm.» [J 13, 24] Un Junga brīdina: «Tādējādi estētiskais un intelektuālais flirts ar dzīvi pēkšņi beidzas. Solis uz augstāku apziņu apstādina visas garantijas un nodrošinājumus. Cilvēkam pilnīgi jānododas sev, jo iet tālāk var tikai iz savas integritātes, un vienīgi viņa integritāte var būt garantija, ka viņa ceļš nekļūs par absurdu piedzīvojumu.» [J 13, 25]

Šī ceļa meklējums ir process, kurā ārsts un pacients sadarbojas, tas ir «slimas psihs dialogs ar ārsta psihi, ko dēvē par «normālu», «slimās»

personas konfrontācija ar principā tikpat subjektīvo ārstējošā personību» [E, 117]. Tas ir dialogs, kurā svarīgākais ir nevis runātais, bet dialoga dalībnieku starpā ģenerētās attiecības. Tas ir dialogs, kurā ārsts dziedina ne tikai «slimnieku», bet arī sevi pašu, proti, nodarbojas ar sevis paša audzināšanu un disciplinēšanu. Šī ārstēšana ir attiecināma uz sevi pašu «ar tādu pašu nesaudzību, konsekvenci un neatlaidību, ar kādu ārsts izturas pret pacientu» [J 16, 168]. Lai gan šajā terapijas procesā Jungs uzsver audzināšanas stadiju un atsauca uz sociālo pasauli, tās ievērošanā attiecībā pret sevi pašu viņš ne vienmēr ir konsekvents un nereti uzstājas kā dziedināšanas mistagogs.

Taču šādi Jungs nonāk pie ētikas problemātikas un jautājuma par pašu ārstētāju. Turklāt, pēc viņa ieskata, «nesaraujami ar šo jautājumu saistītā paškritika un pašizpēte radīs nepieciešamību pēc pilnīgi cita — salīdzinājumā ar līdzšinējo, tīri bioloģisko — uzskata par dvēseli, jo cilvēka dvēsele nav tikai dabaszinātniski orientētās medicīnas objekts, tā ir ne tikai slimnieks, bet arī ārsts, ne tikai objekts, bet arī subjekts, ne tikai smadzeņu funkcija, bet arī absolūts mūsu apzinātības nosacījums.» [J 16, 173] Jungs konstatē: «Tādējādi tas, kas iepriekš bija medicīniska ārstnieciskā metode, kļūst par pašaudzināšanas metodi, un līdz ar to mūsu psiholoģijas horizonts pēkšņi izplešas nenojaustās tālēs.» [J 16, 174] Šīs nenojaustās tāles ir atgādinājums arī par antikās pasaules pašiepazīšanas konceptu un tā transformācijām.⁶⁸ Antiko pašiepazīšanu laika gaitā nomaina kristietības pašatziņa: sevis kā kristieša atziņa un sava grēcīguma atzīšana. Pjērs Abelārs uzraksta darbu «Ētika jeb Grāmata par sevis iepazīšanu» (*Ethica seu liber dictus scito te ipsum*), ko var skatīt kā kristietības pašizziņas modeli. Bet līdz ar dabaszinātniskās izziņas sākšanos sevis iepazīšana un pazišana kļūst par sevis izziņu, pieņemot deindividualizētas zināšanas par sevi pašu. Jungs nenoniecina zinātni, taču viņš apzinās arī tās robežas.

Jungs neieklāujas etablētajā medicīnas pasaulē. Darbā «Medicīna un psihoterapija» viņš raksta: «No mana izklāsta jātop skaidram, ka tas viss, kas psihoterapijai ir kopējs ar kliniski saprotamo simptomatoloģiju, proti, medicīniskajām konstatācijām, ir ja ne nerelevants, tad tomēr mazsvarīgs, ka medicīniskā slimības aina ir pagaidu aina. Savpatais un būtiskais ir psiholoģiskā aina, ko aiz patoloģisko simptomu aizklāja var atklāt tikai ārstēšanas procesā. Lai tuvotos psihiskā būtībai, nepietiek ar medicīniskās sfēras priekšstatiem. <..> Ja vispārīgā medicīna var aprobežoties ar patapināju-

⁶⁸ Sk.: R o s c h e r W. H. Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen *grammata delphika* // *Philologus. Zeitschrift für Klassischen Altertum*. 1900. S. 21—41; W i l k i n s E. G. «Know Thyself» in *Greek and Latin Literature*. Chicago, 1980; G l o y K. Platons Theorie der *epistēmē heautēs* im Charmides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseinstheorien // *Kant-Studien*. 1986. Bd. 77. S. 137—164.

miem no dabaszinātnēm, tad psihoterapijai ir vajadzīga arī gara zinātņu palīdzība.» [J 16, 210] Pat neilgi pirms nāves Jungs rezignēti konstatē: «Teologam kā vienīgajam, kas līdzās psihoterapeitam izsakās par *cura animarum*, ir bailes psiholoģiski pārdomāt savas ticības lietas. Viņš dod priekšroku vienkāršai bērna ticībai un tādējādi izvairās no jebkādas konfrontācijas. Tāpēc es stāvu izolēts starp fakultātēm.» [JBr 3, 380; 1961.17.II.] Fakultāšu pasaulē Jungs un viņa mācība var būt tikai kaut kas fakultatīvs.

1929. gadā Jungs aicina izdarīt pagrieziena: «Šis pagrieziena ir svarīgs, jo visām dvēselārstnieciskās mākslas iemaņām, kas attīstījās, precizējās un sistematizējās nemitīgajos vingrinājumos ar slimniekiem, liek kalpot pašaudzināšanas, pašpildnīgošanās labā, un tādējādi analītiskā psiholoģija uzspīdzina pinekļus, kas līdz šim to ieslodzīja ārsta konsultācijas istabā. Tā pārvar pati sevi un norāda uz tiem milzīgajiem robiem, kas līdz šim — salīdzinājumā ar Austrumu kultūrām — dvēseliski kremtis Vakarzemes kultūras. Mēs pazinām tikai dvēselisku pakļaušanu un savaldīšanu, taču nepazinām nekādu metodisku dvēseles un tās funkciju attīstīšanu. <..> Tomēr starp šo pretenziju un tagadējo īstenību aizvien vēl atrodas bezdibenis, pār kuru nav nekāda tilta. Tas jābūvē, liekot akmeni pie akmens.» [J 16, 174] Jungs aicina veidot jaunu dzīves mākslu, taču viņš aļoņas uzskatot, ka Vakarzemes kultūru vēsturē nav bijis nekādu dzīves mākslas variantu. Vienkārši Junga laikā dominē cita ievirze, un iepriekšējie varianti ir iepriekšējo laiku patības mākslas, kas nav pārnesamas uz mūsdienām. Tomēr daudz svarīgāk ir tas, ka Jungs apzinās pagrieziena nepieciešamību un mēģina pats to arī īstenot.

5. SIMBOLU SABRUKUMS

Jungs uzskata, ka cilvēks vienmēr atrodas arhetipisko tēlu pavadā, pārdzīvojot un pārvarot tajos savu atrautību no dabiskās sākotnes. Un mūsdienās, viņaprāt, prasme ieklausīties dabiskajā balsī esot zudusi, līdz ar to zudušas arī ar arhetipiem saistītās zināšanas. Šis pārrāvums izpaužas ne tikai kā atsevišķa cilvēka dzīves notikums, bet arī kā masveidīgas neirozes, sociālpolitiski konflikti un kolektīvs neprāts, ko raksturo arhaizēta simbolika un ceremonijas. Jungs uzskata, ka pirmo triecienu arhetipu pārzināšanai ir devusi kristietība. Pati par sevi tā nav nedz pozitīva, nedz negatīva, tā vienkārši ir vienpusīga un mūsdienās lielā mērā pārvērtusies bezjēdzīgā priekšrakstu ievērošanā, sadzīvīkā moralizēšanā un politiskā aģitēšanā.

Jungs ir pārliecināts, ka Eiropas vēsture ir simbolu degradācijas vēsture: «Kopš zvaigznes nokritušas no debesīm un mūsu augstākie simboli

nobālējuši, slepenā dzīve valda bezapziņā. Tāpēc mums patlaban ir psiholoģija, un tāpēc mēs runājam par bezapziņu. Tas viss bijis un īstenībā arī ir nevajadzīgs tajā laikā un kultūras formā, kurai ir simboli. Jo tie ir gars no augšas, un tad arī gars ir augšā. Tāpēc šādiem cilvēkiem vēlēšanās pārdzīvot un izpētīt bezapziņu būtu muļķīgs un bezjēdzīgs pasākums, jo tajā nav nekā cita, kā vien klusa, netraucēta dabas darbošanās.» [J 9/I, 50] Taču mūsdienās ir nepieciešama nevis atgriešanās pie dabas, bet gan «atgriešanās pie *savas* iedabas» [J 11, 868]. Un šo atgriešanos pie savas iedabas, viņaprāt, nodrošina analitiskā psiholoģija un tās simbolikas izvērsums.

Savu simbolu būtības un lomas izpratni Jungs pretstata Freida uzskatiem. Šo atšķirību viņš pamato visnotaļ retoriski: «Apziņas veidojumu saturu, kas ļauj nojaust neapzinātās zemlikas, Freids pilnīgi neattaisnoti dēvē par *simboliem*, lai gan viņa mācībā tiem ir tikai apslēpto procesu *zīmju* vai *simptomu* nozīme; tie nekādā ziņā nav simboli, ja tos izprot kā uzskatus, kurus pagaidām vēl nav iespējams izpaust citādāk vai labāk.» [J 15, 105] Simboli, viņaprāt, ir «mēģinājumi paust to, kam vēl nav vārdiska jēdziena» [J 15, 105]. Par simbolisku izpratni Jungs dēvē uzskatu, kas «simbolisko izpaušmi skaidro kā vislabāko relatīvi nepazīstamas lietas formulējumu, kas iesākumā nepavisam nav skaidrs vai raksturīgs» [J 6, 895]. Simboliskais process ir tēlu pieredze un pieredze tēlos un kompensē tīri apzinātos procesus. Tomēr Jungs neizvērs savus uzskatus par simboliem un simbolizāciju. To izklāstā iezīmējas apofātisms vai pašizprastais simbolisms. Darbā «Par analitiskās psiholoģijas attiecībām ar poētisko jaunradi» Jungs raksta par simbolu: «Ar savu daudznozīmīgo valodu tas uzrunā mūs: «Es gribu teikt vairāk, nekā faktiski pasaku; manis jēga ir dziļāka par mani.» Mēs gluži kā ar pirkstu varam norādīt uz simbolu arī tad, ja neizdodas sniegt apmierinošu atminējumu. Simbols ir nemitīgs pārmetums mūsu apjēgai un iejūtai. Šeit sakņojas arī tas, ka simbolisks mākslas darbs mūs vairāk rosina, tā teikt, dziļāk urbj un tādēļ daudz retāk sniedz tīri estētisku baudu, turpretim klaji nesimbolisks darbs daudz tiešāk saskan ar mūsu estētiskajām jūtām, jo tas ļauj skatīt pilnības harmonisko ainu.» [J 15, 119] Arī Junga izklāsts ir simbolisks un tādējādi nesniedz harmonisku simbolu skaidrojuma ainu un krasi atšķiras no Ernsta Kasīrera divdesmitajos gados izvērstās «Simbolisko formu filosofijas».

Jungs fiksē Rietumu dominējošās kultūras vienpusību, simbolisko priekšstatu novādēšanos un uzskata, ka kompensācijas avoti rodami gnosticisma un alķīmijā. Junga interesi par gnosticizmu un alķīmiju var saistīt ar studiju gadiem, kad viņš aizraujas ar okulto fenomenu izpēti, taču pastiprināti tā izpaužas pēc attiecību saraušanas ar Zigmundu Freidu. Jungs uzskata, ka konfrontācija ar paša bezapziņu ir sākusies pēc atteikšanās no psihoanalīzes. Viņš raksta: «Pirmās imaginācijas un sapņi bija kā ugunīgi

plūstošs bazalts, no tā kristalizējās akmens, ko varēju apstrādāt. Gadi, kad izsekoju iekšējos tēlus, bija svarīgākais manas dzīves laiks, kurā izšķīrās viss būtiskais. Toreiz sākās, un vēlākās detaļas ir tikai papildinājumi un skaidrojumi. Visa mana vēlākā darbība — mēģinājums izstrādāt to, kas tajos gados bija izlauzies no bezapziņas un iesākumā mani pārpludinājis. Tā bija mana dzīves darba pirmviela.» [E, 203] Tādējādi apzināti vai neapzināti arī Jungs atkārtu Freida atziņu par pašanalīzes būtisko lomu psihoanalīzes tapšanā. Lai nu tas būtu kā būdams, taču savus pārdzīvojumus, Austrumu un Rietumu tikšanās pieredzi Jungs 1916. gadā cenšas izteikt gnostiskas iedabas sacerējumā «*Septem Sermones ad Mortuos*».

Divdesmitajos gados sinologs Rihards Vilhelms norāda Jungam uz paralēlēm, kas pastāv starp analītisko psiholoģiju un ķīniešu alķīmiju. Tādējādi alķīmija un gnosticisms kļūst par noturīgu Junga interesi — viņš savāc vienu no bagātīgākajām bibliotēkām, ne tikai publicē pētījumus par šīm jomām, bet arī sekmē pašu darbu izdošanu.⁶⁹ Taču Jungu neinteresē gnosticisms un alķīmija pati par sevi, viņu interesē atbilstošo pieredžu sakritība vai paralēlisms. Jungs raksta, ka, iepazīstoties ar alķīmiju, «es beidzot noķļuvi zemēs, kas bija manis paša 1913.—1917. gadu pieredzes pamatā, jo process, ko tolaik veicu, atbilst alķīmijas transformācijas procesam» [E, 213]. Junga pieredzes sākotnējie pieraksti ir apkopoti «Melnajā grāmatā» (sešas melnā ādā iesiets grāmatas). Pārstrādāti — rakstīti ar melnu tušu saīsinātā gotiskā šriftā un papildināti ar zīmējumiem — tie atrodas «Sarkanajā grāmatā» (sarkanā ādā iesiets foliants). 1959. gadā Jungs strādā pie «Sarkanās grāmatas» pēdējo reizi, viņa komentārs apraujas pusvārdā: «Pie šīs grāmatas esmu strādājis 16 gadus. Iepazīšanās ar alķīmiju 1930. gadā mani novērsa no tā. Beigu sākums bija 1928. gads, kad Vilhelms atsūtīja alķīmiskā traktāta «Zelta Zieds» tekstu. Vairs nespēju pie tās strādāt. Virspusējam interpretētājam tā šķitīs kas ārprātīgs. Tā tas arī varēja notikt, ja nebūtu spējis atvaīrīt sākotnējo pārdzīvojumu vareno spēku. Es vienmēr zināju, ka šie pārdzīvojumi satur ko vērtīgu, tāpēc nezināju neko labāku, kā pierakstīt tos «vērtīgā», t.i., dārgā grāmatā un uzzīmēt vēlreiz pārdzīvotos tēlus, cik labi vien iespējams. Es zinu, cik šausmīgi neadekvāts bijis šis pasākums, taču, neraugoties uz daudzajiem darbiem un novirzīšanos, es paliku tam uzticīgs, arī tad, kad man neviens cita iespēja...» [E, 387]

Jungu neinteresē vēsturiskā alķīmija, kaut arī viņš pieņem tās programmatisko mērķi, proti, sevis paša filosofiskā akmeņa izstrādāšanu, kas

⁶⁹ Sk.: Puech H.-Ch., Quispel G. *Le Quatrième Ecrit du Codex Jung // Vigiliae Christianae*. 1955. Vol. 9. Nr. 2. P. 65—102; Puech H.-Ch., Quispel G., Unnik W. C. van. *The Jung Codex*. London, 1955; *Evangelium Veritatis*. Ed. by M. Malinine, Puech H.-Ch., Quispel G. Zürich, 1956.

Gerharda Dorna interpretācijā skan: «*Transmutemini in vivos lapides philosophicus!*» Arī jautājumā par Austrumiem uzsvars ir nevis uz Austrumiem pašiem par sevi, bet uz Austrumu atklāšanu sevī: «Eiropā es neko nevaru aizņemties no Austrumiem, man jādzīvo pašam sava dzīve — no tā, ko saka mana iekšējā [būtība] vai ko sniedz daba.» [E, 279] Junga interese par Austrumiem pastiprinās divdesmitajos gados, un viņš uzraksta priekšvārdus vai komentārus vairākām grāmatām. Trīsdesmito gadu sākumā viņa aprūpē notiek semināri, ko vada indologi Jakobs Hauers un Heinrihs Cimmers, tādējādi sekmējot orientālās kultūras pašvērtības atzīšanu. Pievērsoties Austrumu reliģijām un simboliem, var mēģināt pārvarēt eiropocentrismu, taču šī pievēršanās, pēc Junga ieskata, sola tikai ārēju aizguvumu. Tāpēc savu mācību viņš dažkārt dēvē par Rietumu jogu vai mūsdienu alķīmiju. 1929. gadā Junga ar Vilhelmu kopīgi izdod alķīmisko traktātu «Zelta Zieda noslēpums», par ko atmiņās viņš raksta: «Tolaik savās pārdomās un pētījumos es sasniedzu savas psiholoģijas centrālo punktu, proti, ideju par patību. Tikai tad es varēju atrast ceļu atpakaļ uz pasauli.» [E, 211] Zīmīgs ir šī kopdarba apakšvirsraksts «Ķīniešu dzīves mākslas (*Lebensbuch*) grāmata», arī šā darba saīsinātais variants ir saistīts ar dzīves mākslu — «Cilvēka dzīves pagarināšanas māksla».

Alķīmija un joga manifestē Junga izstrādāto psihe izpēti un terapiju metožu paralēles, proti, amplifikācijas un aktīvās imaginācijas paralēles. Amplifikācijas būtība — sapņojumu papildināšana ar mitoloģijas, reliģijas un mākslas materiālu, ko veic ne tikai pats sapņotājs, bet arī analitiķis. Junga raksta: «*Amplificatio* vienmēr ir tur, kur runa ir par neskaidru pārdzīvojumu, kura niecīgie mājiņi jāpapildina ar psiholoģisku kontekstu, lai tas kļūtu saprotams.» [J 12, 403] Amplifikācijas metode, kas sakņojas retorikas tradīcijā⁷⁰, ietver sevī reflektīvi kontemplatīvas attiecības ar paša bezapziņu, mūzikas, glezniecības un dzejas izmantošanu, atklājot jaunus sevis paša aspektus. Amplifikācija ir saistīta arī ar pārnese konceptu un metaforizāciju (*metapherein* — pārnest). Uz metaforisko pašiepazīšanu ir vērsta arī aktīvās imaginācijas metode.

Aktīvā imaginācija nav iztēlošanās vai vienkārši fantazēšana, tā ir «aktīva (iekšējo) tēlu, *secundum naturam*, izraisīšana, īsts domāšanas un priekšstatīšanas sasniegums, kas netiek «izfantazēts» visvisādās bezmērķīgās muļķībās, proti, norisinās nevis spēle ar priekšmetiem, bet gan mēģinājums aptvert iekšējo dotumu priekšstatos, kas uzticīgi seko dabai» [J 12, 219]. Imaginācijas procesā bezapziņas veidojumi tiek personificēti un uztverti kā reālas figūras. Arī Junga pats ir nodarbojies ar glezniecību un celtniecību un vedinājis uz to savus pacientus un sekotājus.

⁷⁰ Par psihoanalīzi kā retorisku diskursu sk.: P o h l e n M., B a u t z-H o l z h e r B. *Psychoanalyse — das Ende einer Deutungsmacht*. Reinbek, 1995. S. 195, 202 f.

1916. gadā Jungs uzzīmē pirmo mandalu, ko vēlāk interpretē kā psihes un patības izpaušmi. Pirmā mandala saucas «*Systema munditotius*», un otrā pusē Jungs uzraksta: «*This is the first mandala I constructed in the year 1916, wholly unconscious of what it meant.*» (Tā ir pirmā mandala, ko es radīju 1916. gadā bez apziņas par tās nozīmi)⁷¹ 1928. gadā Jungs uzglezno mandalu «Pils» un paraksta: «Katoļu baznīca un protestanti, un noslēpumā aplēptais. Laikmets ir beidzies.»⁷² Dažas mandalas Jungs iekomponē savos rakstos un sniedz to skaidrojumu, kaut arī to autorību piedēvē citām personām [J 9/I, 654—655; 691]. Arī Junga būvēto Bollingenas mītņi var uzskatīt par viņa patības simbolisku izpaušmi, paša arhitektonisko uzbūvi: «Tornis man izraisīja izjūtu, it kā es būtu atdzimis akmenī.» [E, 229] Šī būve viņam ir «garīgās koncentrēšanās vieta» [E, 228], «psihiskā veseluma simbols» [E, 229], «mātes klēpis vai mātišķais veidols» [E, 229]. Jungs raksta: «Zinātniskajā darbā es guvu fantāziju un bezapziņas veidojumu pamatojumu. Taču vārdi un papīrs man nebija kaut kas pietiekami reāls; bija vajadzīgs kaut kas cits. Savas iekšējās domas un paša zināšanas man vajadzēja atveidot akmeni vai atzīties akmenī.» [E, 227] Šī būve ir Junga pašartikulācijas produkts. Artikulēt nozīmē radīt *artus* (locītavu), kas saista nesaistīto, proti, radīt posmu, mākslīgu veidojumu, *complexio oppositorum*, kas ļauj savienot it kā nesavienojamo. *Articulatio* norāda gan uz spiediņu nepieciešamību, šaurību (*artus*), gan posmu (*artus*), kas saistīts ar *ars* (mākslu). Tādējādi Junga praktizētā būvēšana ir sevis paša artikulēšanas un sakārtošanas māksla.

8. ŠVEICES LĪNIJA

Jungs uzsver psihes htoniskās determinētības aspektu: «Ikvienai augšnei ir savs noslēpums. Tādējādi mums dvēselē ir neapzināts tēls.» [J 10, 19] Kāds tad ir Junga zemes arhetips⁷³, viņa «Šveices arhetips»? Šo aspektu viņš ieskicē rakstā «Šveices līnijas nozīme Eiropas spektrā»: «No šveiciešu saistības ar zemi izriet arī, tā teikt, visas viņu labās un sliktās īpašības: vietsēdība, aprobežotība, negarīgums, taupība, neizsmalcinātība, ietiepība, svešā noraidīšana, neuzticēšanās, nepatikamā Šveices vācu izruna un nenorūpētība jeb,

⁷¹ J a f f é A. *C.G. Jung. Bild und Wort*. Olten, 1983. Abb. 60.

⁷² *Ibid.* Abb. 78.

⁷³ Sk.: N e u m a n n E. Die Bedeutung des Erdarchetypus für die Neuzeit // *Eranos-Jahrbuch*. Zürich, 1953. Bd. 22. S. 11—56.

izsakoties politiski, neitralitāte.» [J 10, 914] Šveice ir nesaraujami ievēpusies Junga dzīvē un atveidojusies viņa uzskatos, «Jungs pieder Šveicei tikpat pašsaprotami kā kalni, viņš tāpat pamatojas Šveices zemē»⁷⁴. Taču parasti šis aspekts netiek pienācīgi novērtēts. Tas netiek novērtēts nedz Junga uzskatu izcelsmes kontekstā, nedz pašas mācības un tās nostiprināšanas ietvaros.

Dažkārt gan Jungs sevi neuzskata par istenu šveicieti, jo tēva senči nākuši no Vāczemes. Tomēr 1958. gada 25. februārī viņš raksta: «No Švarcvaldes augstumiem pār Reinu redzams lēzens trauks starp Alpiem un Juras kalniem; no Francijas ienāk pār rāmi kāpjošiem viņiem pie kraujiem kritumiem tieši šajā traukā. No Itālijas puses paceļas Alpu kore, kas zināmā mērā veido gliemežnicas locīklu un no austrumiem ovālā noslēdz Bodenezaru un Reinas un Landkvartas dziļās ielejas. Ļaudis, kas mitinās gliemežnicā un uz tās malām, ir šveicieši, un tas esmu es. Tas, ka kaimiņi ikreiz runā citā valodā, ir pats par sevi saprotams, un iepretim gliemežmītnes varenajam faktam tam ir visai niecīga nozīme. Mēs esam «ļaudis, kas ir šeit», un viņiem nav vajadzīgs nekāds nosaukums. Tikai nejauši tie saucas «šveicieši». Bet iepriekšējais nosaukums «helvēcieši», protams, nav saglabājies. Neviena cita tauta šeit nevarētu dzīvot, jo tai būtu neīstie senču gari, kas mitinās zemē un tieši ir autentiskie šveicieši.» [JBr 3, 158—159] Vai cilvēks tiešām ir tā saudzis ar zemi, ar trauku, kurā dzīvo, ka nespēj dzīvot ārpus šī trauka? Varbūt šis fakts tikai norāda uz arhaiski vienmēresošu priekšstatu, pārdzīvojuma simboliskām figūrām?

Erihs Neumans šajā sakarībā runā par sievišķā arhetipu: «Sievišķā pamatsimbols ir trauks. No sākra gala līdz pat attīstības vēlinajām stadijām šo arhetipisko simbolu mēs sastopam kā sievišķā iemiesojumu. Iespējams, ka simboliskais pielīdzinājums sievietē=ķermenis=trauks atbilst viselementārākajai cilvēces pamatpiederzei par sievišķo, kurā to pārdzīvo gan sievišķais, gan vīrišķais.»⁷⁵ Kas tad ir cilvēka dzemdinošais klēpis, kur ir *vagina hominum*? Neumans, turpinot sava arhetipa arheoloģiju, raksta: «Mēs sākam ar vēdera teritoriju, kas visuzskatāmāk reprezentē saturošā traukveidīgo un elementāro raksturu; tai pieder arī klēpis kā ieejas simbols šajā reģionā. Visdziļākā šīs vēdera pasaules pakāpe ir pazemes valstība, kas tiek saturēta zemes «vēderā» vai «klēpī».»⁷⁶ Cilvēka dzīves pasaulē figurē visdažādākie «vēdera» vai «pavēderes» virknes simboliskie priekšstati, kas nereti sabalsojas ar perinatālo un perinatālo psiholoģiju, tomēr diez vai vagināliem

⁷⁴ Hannach B. *Op. cit.* S. 11.

⁷⁵ Neumann E. *Die Grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen.* Zürich, 1956. S. 51.

⁷⁶ *Ibid.* S. 55.

priekšstatiem piešķirama cilvēku konstituējoša nozīme. Tiesa, nevar noliegt, ka šie priekšstati nereti determinē cilvēka izturēšanos.

Traktēdams šveicietību, Junga uzsver tās arhaisko, astroloģisko skanējumu: «Tā kā mēs mitam centrālajā gliemežnicā, mēs esam «mātes dēli». Tālab sena astroloģiska tradīcija saka, ka mūsu zodiakālā zīme esot Jaunava (*Virgo*). Par to gan nav īstas skaidrības, jo cita versija stāsta, ka mūsu zīme ir Vērsis (*Taurus*). Vērsis ir vīrišķa, radoša zīme, taču gluži kā Jaunava tā ir *htoniska* zīme. Šī senā psiholoģiskā atziņa formulē to faktu, ka mātē ieslēgtajam ir radošs diglis, kas reiz izlauzīsies <..>. Smagnējība, nepieejamība, stūrgalvība un viss, ko šādā veidā pārmet šveiciešiem, ir Jaunavas sievišķais elements. Turpretim vīrišķais Vērsis apzīmē jaunā digļa trieciena spēku un turpmāko izveidi. Vīrišķā un sievišķā apvienojums ievēsta *principium individuationis* kā vislielāko pretstatu savienojumu.» [JBr 3, 159] Vai cilvēks ir htoniskās un urāniskās determinācijas produkts? Nevar noliegt htoniskās un urāniskās simbolikas lomu kosmogonijās un mitoloģijās, t.i., apziņas funkcionēšanas pirmatnējās struktūrās, tomēr šķiet, ka cilvēks ir autohtona būtne. Taču htoniskai simbolikai ir nozīmīga loma cilvēka priekšstatos un uzvedībā, Junga raksta: «Kā vāciešiem *Mutter Germania*, tā francūžiem *la douce France* nav par zemu novērtējams politikas fons, to var neievērot tikai intelektuāļi, kas atrāvušies no pasaules. Visaptverošs *mater ecclesia* klēpis nav nekāda metafora, gluži tāpat kā māte zeme, māte daba un *materia* vispār.» [J 10, 64] Arī Šveices jaunavīgais vērsiskums, gliemeniskais klēpis nav tikai metafora Junga dzīvē.

Junga dvēseles htoniskuma konceptā var izšķirt vairākus aspektus, kas nedaudz izgaismo arī viņa izturēšanās sabalšošanas ar nacionālsociālismu. 1927. gadā Darmštates Brīvās filosofijas biedrībā Junga nolasa referātu «Psihes htoniskā nosacītība», no kura top divi raksti «Dvēseles struktūra» un «Dvēsele un zeme», kas 1931. gadā tiek publicēti grāmatā «Tagadnes dvēseles problēmas». Šajā referātā Junga postulē, ka «dvēsele būtu jāsaprot kā *pielāgošanās sistēma, kas izriet no zemes apkārtnes nosacījumiem*» [J 10, 49]. Tūdaļ pat gan viņš brīdina: «Laikam nav īpaši jāuzsver, ka kauzālā ziņā šis aplūkošanas veids būs vienpusīgs, pat ja tas sasniegs mērķi, pareizi aptverta būs tikai viena dvēseles puse.» Šāda veida skatījumā Junga pieļauj pārprotamus vispārinājumus, kuri, tiesa gan, sasauca ar modernās zinātnes intencēm: «Beidzamajā laikā lielākais rases pārvietošanas eksperiments ir iedzīvotāju, pārsvarā ģermāņu, apmešanās Ziemeļamerikas kontinentā. Tā kā klimatiskie apstākļi ir pietiekami atšķirīgi, var sagaidīt dažnedažādas sākotnējā rases tipa izmaiņas. Boass domā esam pierādījis, ka acimredzot jau otrajā ieceļotāju paaudzē rodas anatomiskas izmaiņas, galvenokārt galvaskausu izmēra ziņā. Katrā gadījumā ieceļotājiem ir izveidojies jeņķu tips, kas tik ļoti līdzinās indiāņu tipam, ka, pirmo reizi uzturoties Vidējos Rietu-

mos un ieraugot simtiem strādnieku plūstam ārā no fabrikas, es savam pavadonim bildu, ka nekad nebiju domājis procentuāli tik lielu indiāņu asiņu piejaukumu. Atbildot viņš iesmējās un piedāvāja saderēt, ka visos šajos strādnieku simtos nav atrodama pat indiāņu asins pilīte.» [J 10, 94] Junga pārspriedumos ieskanas rasiskais diskurss, kura «vienpusīgumu» viņš ne vienmēr atrunā.

Jungs gan uzsver, ka psihe htoniskā daļa ir «daļa, ar kuru daba dvēseli ir savaņģojusi, vai daļa, kurā visskaidrāk izpaužas dvēseles saistība ar zemi un pasauli» [J 10, 53]. Acīmredzot šī savaņģotība ir sasaistījusi arī pašu Jungu. Pat 1950. gada intervijā «Cilvēks un viņa apkārtnē» Jungs saka: «Ikvienam jāpieder pašā zemei, tad atmosfēras senie instinkti. Psihologiski pašā zeme ir ļoti svarīga un to ne ar ko citu nevar aizstāt.»⁷⁷ Uzsverot sasaisti ar zemi, augsni, var vērsties pret citu zemju iekarošanu vai pakļaušanu, taču tas pieļauj arī citu un citādā izslēgšanu, mistiskas tīribas kultivēšanu. Mūsdienās rasiskā tīriba vai sākotnējība var būt tikai mīts ar visai baisām sociālpolitiskām sekām. Noteikts cilvēka psihe slānis acīmredzot var būt saaudzis ar zemi, taču mūsdienu cilvēks lielākoties nav vietsēdis. Cilvēka psihē pastāv nekustīgas, stabilas zemes tēls vai uztveres sākotnēja forma, taču mūsdienu pasaulē Zeme nav nekustīga. Visnotaļ Junga garā būtu mēģinājums atrisināt nekustīguma un kustīguma paradoksu, taču viņš pats nav mēģinājis šo problemātiku artikulēt vai ieskicēt tās mikrofiziku. Turklāt kustīgums tradicionāli tiek uztverts negatīvi⁷⁸, lai gan postīgākas sekas acīmredzot ir tad, ja iekapsulējas saaugsmē ar zemi.

Ar dvēseles htonisko konceptu ir saistāmi arī Junga pārspriedumi par ebrejiem, ko, iespējams, ietekmē arī «šveiciešu nenorūpētība» jeb «neitralitāte». 1933. gadā Jungs kļūst par «Vispārējās ārstu psihoterapeitu biedrības» prezidentu, pamatodams to ar vēlmi aizstāvēt ebreju izcelsmes analītiķus. Viņš kļūst arī par šīs biedrības izdevuma «*Zentralblatt für Psychotherapie*» redaktoru, pieļaudams tajā nacionālsociālistiskās frazeoloģijas uzplaukumu. Jau 1934. gada 27. februārī Gustavs Ballijs izdevumā «*Neue Zürcher Zeitung*» pārmet Jungam šo rīcību un «vāciskās psihoterapijas» kopšanu (*Deutschstämmige Psychotherapie*). Martā Jungs šajā pašā izdevumā sniedz atbildi Ballijam un paskaidro: «Ja ārsti no Pēterburgas vai Maskavas meklētu manu palīdzību, tad es nevilcinoties palīdzētu, jo manā izpratnē runa ir par cilvēkiem un nevis par boļševikiem, un mani pilnīgi nenorūpina, ka tad — nenovēršami — tiktu likts pie kauna staba kā boļševiks.» [J 10, 1022] Jungs noraida pārmetumus pronacionālsociālistiskā nostājā. 1936. gada

⁷⁷ C. G. Jung *im Gespräch*. Zürich, 1986. S. 58.

⁷⁸ Plašāk sk.: B l u m e n b e r g H. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt/M., 1989. 3 Bde.

29. septembrī viņš raksta: «Par manu tā saukto «simpatizēšanu nacismam» ir bijis visnotaļ nevajadzīgs troksnis. Es neesmu nekāds nacists, principā es esmu visnotaļ nopolitisks.» [JBr 1, 280] Vai Junga nopolitiskumu nesekmē šveiciskā neitralitāte? Junga rīcības kontekstuālā izpēte joprojām nav veikta, piemēram, Ernsts Krečmers, kura vietā Jungs kļūst par psihoterapeitu biedrības prezidentu, savās atmiņās «Figūras un pārdomas» (*Gestalten und Gedanken*) sniedz visnotaļ simpātisku šveicieša atainojumu.

Tomēr 1934. gadā Jungs publicē pārprotamu rakstu «Par psihoterapijas tagadējo stāvokli». Jungs uzsver: «Āriešu bezapziņai ir lielāks potenciāls nekā ebreju bezapziņai; tā ir barbarismam vēl pilnīgi neatsvešinātā jauneklīguma priekšrocība un trūkums.» [J 10, 354] Jau 1918. gada rakstā «Par bezapziņu» viņš atzīstas, ka «mūsos, ģermāņos, vēl ir īsts barbaris, kas neļauj ar sevi jokoties un kura parādīšanās mums nenozīmē nekādu atvieglinājumu un patikamu laika pavadīšanu» [J 10, 19]. Vai sevis paša barbarisma atzīšana dara Jungu vērigāku un piesardzīgāku? 1934. gadā viņš fikšē, ka «jaunās ģermāņu tautas spēj radīt jaunas kultūras formas, un šī nākotne vēl atrodas ikviena indivīda bezapziņas tumsā kā enerģētiski uzlādēts dziets, kas var izraisīt varenu liesmu» [J 10, 353]. Vai Jungs pamana draudošo ugunsgrēku? 1933. gada 26. jūnija radiorunā «Tā ir tautas pārmaiņa» viņš spriedelē gluži nacionālsociālistiskās retorikas garā. 1936. gadā Jungs publicē rakstu «Votans», kuru var uztvert gan nacionālsociālistiski aklamātīvi («Votantīcīgie, neraugoties uz visu viņu divainību, šķiet, redzējuši pareizāk nekā prātuļotāji» [J 10, 389]), gan kā vērsanos pret fascinējošo nacionālsociālismu, kas vēl vairāk ieskanas 1938. gada intervijā «Diktatoru diagnosticēšana». 1937. gada septembrī Jungs uzstājas Berlīnē ar lekcijām un norāda: «Tur ārā pa ielām skraida arhetipi.»⁷⁹ Un arhetipu skraidīšanu lielā mērā nosaka saaugšme ar zemi.

1934. gadā Jungs raksta: «Ebrejiem kā relatīviem nomadiem nekad nav bijusi un acimredzot viņi nekad arī nerādīs paši savu kultūras formu, jo viņu instinktu un dotību attīstībai ir nepieciešama vairāk vai mazāk civilizēta vietsēžu tauta. Tāpēc ebreju rasei kā veselumam, saskaņā ar manu pieredzi, piemīt bezapziņa, kuru tikai nosacīti var salīdzināt ar āriešu bezapziņu.» [J 10, 353—354] Tūdaļ pat gan viņš steidz paskaidrot: «Neviens nav pārliecināts vairāk par mani, ka ebreji ir kultūras tauta. Starp kultūru un kultūras formu, kā zināms, pastāv būtiska atšķirība. Šveicieši, piemēram, ir kultūras tauta, taču viņiem nav pašiem savas kultūras formas.» [JBr 1, 216; 1934.19.VI.] Šo skaidrojumu, demonstrēdams kārtējo «vienpusīgumu»,

⁷⁹ Locket R. *Erinnern und Durcharbeiten. Zur Geschichte der Psychoanalyse und Psychotherapie im Nationalsozialismus*. Frankfurt/M., 1985. S. 105. Sk. arī: C. G. Jung und Nationalsozialismus. Hg. von Tann M. von der, Erlenmeyer A. Berlin, 1993.

Jungs sniedz vēstulē. Iespējams, ka viņš būtu novērsis šo misēkli, ja viņam būtu «kultūras forma» vai atgāda par šveiciskās vietsēdības aizspriedumainību. Savu pozīciju pamatošanā Jungs izrāda ārkārtīgu naivitāti: «Vai tad nevar teikt, ka pastāv arī ebreju psiholoģija, kas atzīst viņu asins un vēstures prejudicētību? Vai nedrīkst jautāt, kādas ir savdabīgās atšķirības, kas pastāv starp principā ebrejiski un kristietiski nosacīto izpratni? Vai tiešām es starp psihologiem būtu vienīgais, kam ir savdabīgs un subjektīvi prejudicēts izziņas orgāns, turpretim ebrejs jūtas dziļi aizvainots, ja kāds pieņem, ka viņš ir ebrejs? Viņš taču nevēlas, lai pieņem, ka viņš kā izziņošais ir bezsaturīga nulle vai ka viņa smadzenes tikai patlaban atpeldējušas no bezvēsturiskās jūras. Es nekādi nespēju aptvert, kāds gan noziegums ir runāt par «ebreju» psiholoģiju.» [J 10, 1027] Pēc dažiem gadiem viņš tomēr aptver: «Jā gan, man paslīdēja kāja.»⁸⁰ Htoniskās dvēseles koncepta vienpusīgums, cilvēka un psihes pielīdzināšana⁸¹, sociālpolitiskā konteksta neievērošana acimredzot arī neļauj Jungam aptvert savu pārspriedumu nozīmi, turklāt diez vai viņa izvirzītā problemātika vispār ir atrisināma htoniski rasiskā diskursa ietvaros.

Šajos Junga pārspriedumos ievijas arī paša mācības etablēšanas centieni un attieksme pret Freidu. 1934. gadā Jungs raksta: «Manuprāt, līdzšinējās medicīniskās psiholoģijas lielākā kļūda ir bijusi tā, ka ebreju kategorijas, kas nav saistošas visiem ebrejiem, tā nepārbaudot attiecinājusi uz kristīgajiem ģermāņiem un slāviem. Tādējādi visvērtīgāko ģermāņu cilvēka noslēpumu, viņa radošo, nojautām pilno dvēseles pamatu tā izskaidroja kā bērnišķī banālu purvu, turpretim mana bridinošā balss gadu desmitiem tika turēta aizdomās par antisemitismu.» [J 10, 354] Jungs gan apzinās, ka «atšķirība diez vai saskatāma atsevišķos zinātnes produktos» [J 10, 1025], tomēr tas netraucē difamēt psihoanalīzi kā ebrejisku zinātņi. 1934. gada 26. martā viņš raksta: «Es nepavisam neesmu ebreju pretinieks, kaut arī esmu Freida pretinieks.» [JBr 1, 201] Tā paša gada 9. februārī viņš raksta savam skolniekam Volfgangam Krānefeltam: «Pret dumību, kā zināms, neko nevar pasākt, šajā gadījumā ārīkie ļaudis var norādīt uz to, ka ar Freidu un Ādleru tiek sprediķoti specifiski ebrejiski viedokļi, proti, viedokļi, un to var pierādīt, kam ir būtiski graužošs raksturs. Ja šo ebreju evaņģēlija sludināšana valdībai ir pieņemama, tad tā arī izturas. Taču pastāv arī iespēja, ka valdībai tā varētu būt nepieņemama.»⁸² Bet kādu evaņģēliju — ārisko, ģermānisko vai šveicisko — sludina Jungs?

⁸⁰ J a f f é A. *Aus Leben und Werkstatt C.G. Jungs*. Zürich, 1968. S. 104.

⁸¹ Sal.: «Cilvēks un psihe Jungam ir sinonīmi jēdzieni.» (W a l d e r P. *Mensch und Welt bei C.G. Jung. Die Anthropologischen Grundlagen der Komplexen Psychologie*. Zürich, 1951. S. 29)

⁸² Cit. pēc: G r u n e r t J. *Zur Geschichte der Psychoanalyse in München // Psyche*. 1984. Nr. 10. S. 872.

Jungs pats apzinās etniskās identifikācijas inflacionāro iedabu. Lidzīgi procesi raksturo arī valstiskā potencēšanu: «Pelt vai sludināt nācijas ir himeriski, jo neviens tās nevar mainīt. Turklāt «nācija» (gluži kā «valsts») ir personificēts jēdziens, kas īstenībā atbilst vienīgi zināmai atsevišķas psihes niansei. Dzīva būtne ir atsevišķa būtne, un nācijai nav savas no tās nošķirtas dzīves, un tāpēc tā nav arī galamērķis.» [J 10, 921] Vai «pa ielām skraidošie arhetipi» maz ir dzīvas būtnes? 1933. gada februāra Ņelnes referātā, kas gadu vēlāk publicēts ar nosaukumu «Psiholoģijas nozīme tagadnē», Jungs raksta: «Kolektīvais cilvēks draud nosmacēt individu, to atsevišķo [cilvēku], uz kura atbildības galu galā balstās viss cilvēkdarbs. Masa kā tāda vienmēr ir anonīma un bezatbildīga. Tā sauktie vadoņi vienmēr nenovēršami ir masu kustības simptomi.» [J 10, 326] Vai arī Jungs nerikojas, kolektīvu priekšstatu savaņģots? Kaut gan jāatzīst, ka atbildība ir nevis psiholoģisks fakts, bet gan eksistenciāls akts. Vai pievērsoties psiholoģiskajam aspektam, Jungs nepazaudē eksistenciālo dimensiju? Pavisam negaidīti šī problemātika sasauca ar Junga iztirzātajiem arhetipiem un pirmtēliem: «Pirmā prasība ir tā, lai garam kā apzinātai un ar izvēles iespējām apdāvinātai [instancei] būtu pietiekamas zināšanas par to, kas tam jāizvēlas. Lidz ar to tam nepieciešama zināma pirmtēla atklāšanās, un, tā kā tā var izrietēt tikai no pirmtēliem, tie jāmeklē tieši pašā garā.»⁸³ Varbūt Junga izturēšanos un izteikumus ietekmē viņa paša «šveiciskā dvēsele»?

Šveice ir politniska valsts, kas manifestē patstāvīgu kantonu savienību un kļuvusi par neitralitātes, brīvības simbolu. Gēte gan 19. gadsimta sākumā ir citos ieskatos: «Kā? Šveices iedzīvotāji būtu brīvi? Brīvi šie turīgie pilsoņi noslēgtajās pilsētās? Brīvi nožēlojamie nabagi, kas mitinās nogāzēs un klintīs? Ar ko tikai cilvēku nevar apvest ap stūri! It īpaši jau ar šādu vecu, iekonservētu pasaku. Reiz viņi bija atbrīvojušies no tirānijas un uz brīdi varēja iedomāties, ka ir brīvi, bet te saulīte nepierastā pārvērtībā atdzīvināja no verdzinātāja sprāgoņas veselu baru tirānu; bet viņi joprojām daudzina seno pasaku, un nu tik klausies vien to pašu — viņi, lūk, esot kādreiz izkarojuši sev brīvību un esot brīvi.»⁸⁴ 20. gadsimtā federālisms un demokrātija Šveicē ir gandrīz vai sinonīmi, tāpēc tiek atzītas trīs galvenās oficiālās valodas (ieskaitot arī ceturto, proti, retoromāņu valodu), kas nebūt neizslēdz šveicieša identitātes iespēju. Arī politiskās tiesības, īstenojot subsidiaritātes principu, tiek praktizētas trīs līmeņos: kopienas, kantona un federācijas līmenī, turklāt noteicošās ir kopienas tiesības. Hanss Marti gluži jungiskā garā raksta: «Mūsu tiesiskie priekšstati, kas atveidojas tiesiskajās normās, spriedumos un literatūrā, savos pamatprincipos pirmām kārtām ir psihiski

⁸³ D r u m m o n d H. *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*. Leipzig, 1889. S. 253.

⁸⁴ Cit. pēc: K e l l e r s G. *Zaļais Heinrihs*. Rīga, 1982. 614. lpp. Ē. Lūses tulks.

preformētī; arī šajā jomā, gluži tāpat kā citās jomās, iedarbojas arhetipiskie tēli.»⁸⁵ Kā Šveices arhetipiskie tēli ietekmē Jungu? Vai Jungs vienmēr sniedz sev par tiem norēķinu?

Ikviens šveicietis vienlaikus ir civiliedzīvotājs un militārpersona (praktisks Junga *complexio oppositorum* iemiesojums), pēc aktīvā dienesta viņš saglabā savu uniformu un ieročus, lai nepieciešamības gadījumā spētu aizstāvēties. Tādējādi šveicietis manifestē savu divvienību un ir cieši saistīts ar savu kopienu un kantonu, kas atveidojas arī ģenealoģijas kultivēšanā (gandrīz vai ikvienai ģimenei, ieskaitot Jungu, ir savs ģerbonis). Arī Jungs godprātīgi pilda savus pilsoņa pienākumus, nereti ļaudamies mītam par Šveici. 1907. gada 6. jūlijā viņš raksta Freidam: «No Vīnes ir cēlušies trīs antropoloģiski medicīniskie reformatori: Mesmers — Galls — Freids.» [FJ, 81] Taču, kā pats uzskata, būtiska loma šo reformatoru ideju izplatīšanā vienmēr ir bijusi Šveicei. Jungs gan apzinās, ka tā ir tikai «vēsturiska mistika» [FJ, 81], taču šāda tipa mistikai un uzskatiem par psihes htonisko determinētību ir būtiska loma viņa paša dzīvē. Jungs jautā: «Kā gan es vispār varu būt, nemetot nekādu ēnu? Arī tumšais pieder manam veselumam, un, apzinoties pats savu ēnu, es arī atjaušu, ka esmu tāds pats cilvēks kā visi citi.» [J 16, 134] Vai Jungs ir apzinājies pats savu ēnu? Vai viņš ir pārstrādājis savus negatīvos, nepieņemamos aspektus?

Mūža nogalē Jungs uzsver: «Es negribētu padarīt par nebijušu nevienu savu publikāciju un stāvu par visu, ko esmu teicis.» [JBr 3, 379; 1961.17.II.] Vai tas attiecas arī uz viņam adresētajiem pārmetumiem par sadarbību ar nacionālsociālismu, vai tas attiecas uz pārmetumiem antisemitismā? Pats Jungs šādas insinuācijas kategoriski noraida, viņš uzsver, ka iepazinis sevi pašu, seviš paša rizomu. 1950. gadā, rakstīdams priekšvārdu pārstrādātajai grāmatai «Libido metamorfozes un simboli», kas savulaik kalpojusi par iemeslu attiecību pārtraukšanai ar Freidu, Jungs uzsver: «Man taču bija jāzina, kāds neapzināts un priekšapzināts mīts mani veidoja, proti, no kādas rizomas es esmu cēlies. Šis lēmums man lika gadiem ilgi pētīt neapzināto procesu izraisītos subjektīvos veidojumus un izstrādāt tās metodes, kas daļēji pieļāva, daļēji atbalstīja bezapziņas manifestāciju praktisko izpēti. Tā nu pakāpeniski atklāju sakarības, kas man bija jāzina iepriekš, lai satepētu savas grāmatas fragmentus.» [J 5, S. 14] Kultivēdams savu mītu, Jungs satēpē un nereti aiztepē arī pats sevi.

⁸⁵ M a r t i H. Geprägtes Recht // *C. G. Jung im Leben und Denken unserer Zeit*. Olten, 1975. S. 50. Sal.: I m b o d e n M. *Die Staatsformen. Versuch einer psychologischen Deutung staatsrechtlichen Dogmen*. Basel, 1959; M a r t i H. *Urbild und Verfassung. Eine Studie zum hintergründigen Gehalt einer Verfassung*. Bern, 1959. Ekonomikas jomā Junga idejas ir izvērtis Šveices politekonomists Eižens Bēlers.

Jungs klāsta paša iekšējo skatījumu, neminot faktus, kuriem arī varētu būt «iekšējā» dimensija. Junga atziņas paredz politikas demistifikāciju⁸⁶, taču pats nereti ir mistificējis savu politiku, ko acimredzot sekmējis viņa «terapeitiskais optimisms», «*compassio medici*»⁸⁷. Jungs ne tikai sakās iepazīnis sevis paša mitu, bet arī veido mitu par sevi: «To, kas cilvēks ir atbilstoši iekšējam skatījumam un kas viņš šķiet esam *sub specie aeternitatis*, var izklāstīt tikai mitā. Tas ir individualāks un dzīvi izteic precīzāk nekā zinātne.» [E, 10] Tāpēc arī Jungs jāpieņem tāds, kādu viņš sevi piedāvā, jāpieņem mitā, neatmaskojot to. Savulaik to ir fiksējis arī pagaidu bāzelietis Niče: «Mūs diez vai atkal atradis to ēģiptiešu jaunekļu takās, kas naktis ielāvās tempļos, apskauj statujas un grib atmaskot, atklāt un izlikt dienas gaismā it visu, kas labu apsvērumu vārdā turēts aizklāts. Nē, šī sliktā gaume, šī griba pēc patiesības, pēc «patiesības par jebkuru cenu», šis jauneklīgais neprāts mīlestībā pēc patiesības — tas mums ir apnicis.» [N 3, 352] Svarīga ir ne tikai patiesība un griba pēc patiesības, bet arī cilvēka attiecības ar patiesību. Jungs ir ne tikai paša radīts mīts, viņš, kā pats izsakās, ir «tāds pats cilvēks kā visi citi». Viņa dzīves notikumi ir analīzes un izpratnes, nevis tiesāšanas un moralizējošu pārspriedumu objekts. Var vienīgi piekrist Jungam: «Tādējādi varu tikai atkārtot — nerūpējieties par mani.» [JBr 1, 68] Daudz būtiskāk ir rūpēties par sevi pašu, lai neatgadītos līdzīgi notikumi.

7. PAŠMITOLOĢIZĀCIJA

Jungs joprojām lielā mērā ir kaut kas pasakains, neticams, ne-patiesišķietošs (*unwahr-scheinlich*) un vienlaikus arī «nepateicīgs autobiogrāfs» [JBr 3, 195]. Savai biogrāfijai Jungs piešķir arhetipiskas iezīmes, bet paša atziņu pārprotamību salīdzina ar Hērakleita misēkļiem. Jau 1933. gada 3. februārī viņš uzsver: «Diemžēl man visai bieži bijusi pieredze, ar kuru savulaik bija jāstopas manam garīgajam priekštecim Hērakleitam, ka tieku dēvēts par «Tumšo». Hērakleits acimredzot šo tumšumu ir izpratis tikpat maz, cik es, taču es tik bieži esmu sastapies ar šo spriedumu, ka galu galā pieradu domāt, ka vai nu manas atziņas, vai mans stils ir tik ļoti ietīstīts sevi, ka ierastajam, tā sauktajam veselajam cilvēka saprātam uzdod neatrisināmu miklu.» [JBr 1, 154] Un nereti šo miklu Jungs tikai padara vēl nesaprotamāku:

⁸⁶ O d a j n y k W. W. *Op. cit.* S. 102.

⁸⁷ F r a n z M. – L. v o n. *C. G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit.* Frauenfeld, 1972. S. 80 und 82.

«Kosmisko spēku aizgrābtais mācītājdēls Karls Jungš izprata sevi kā aptumšotā Dieva emisāru un pravieti, kas atceļojis no mūžīgās gaismas valstības uz mītiskī paaugstināto (un modīgi uzposto) «kolektīvās bezapziņas» ēnu pasaulī.»⁸⁸ Tiek pat uzskatīts, ka viņa «arhetipu teorija konstruē supermītu, kurā jāsummējas visiem visu laiku mītiem»⁸⁹. Jungš tiešām reizēm uzstājas kā paštapšanas mistagogs un īpašu zināšanu pārvalditājs.

1959. gada 22. oktobra intervijā «*Face to Face*» norisinās simptomātiska saruna:

«Vai Jūs ticējat Dievam?

O, jā.

Vai Jūs tagad ticat Dievam?

Tagad? (Pauze.) Grūti atbildēt. Es zinu. Man nav nepieciešams ticēt. Es zinu.»⁹⁰ Nevar noliegt, ka Junga izturēšanās, publiskie žesti un izteicieni nereti atbilst sabiedrības gaidām, tomēr arī viņa paša atziņas iekļaujas soteroloģiskajā tradīcijā. Žīls Kvīspels viņa mācību pat nodēvē par mūsdienu gnosticīsmu: «Vissvarīgākais mūsu gadsimta *gnōsis* ir K.G. Junga kompleksā psiholoģija. Tā piedāvā zinātniskus atklājumus un novērojumus, kuru vērtību un patiesību neviens nevar noliegt. Bet tas, ka aiz šīs psiholoģijas atrodas gnostiskas ievirzes tips, ir noslēpums, kas tikai dažiem ir apslēpts.»⁹¹ Toties Heinrihs Mengs Jungu uzskata vienkārši par okultīstu: «Visu mūžu viņš ir bijis okultīsts. Tas nav vērtējošs spriedums.»⁹² Freids gan jau 1911. gada 12. maijā brīdina Jungu: «Es zinu, ka Jūsu visdziļākās sliekmes liek nodarboties ar okultā studijām, un nešaubos, ka Jūs atgriezīsities ar bagātu guvumu. Tam nekādi nevar pretoties, ikviens arī rīkojas pareizi, sekodams savu impulsu saķēdētībai. Jūsu reputācija, ko sagādājusi «*Dementia*», kādu laiku varēs pretoties apvainojumam «mistiķis». Taču nepalīciet tur, tropu kolonijās, valdīt nepieciešams mājās.» [F], 466] Kas tad galu galā ir Jungš? Kādi ir viņa pašmitoloģizācijas elementi?

Pēc attiecību saraušanas ar Freidu Junga dzīvē iestājas drūms periods, apstīkst zinātniskā jaunrade un pārtrūkst koleģiālās attiecības ar daudziem psihoanalītiķiem. Jungš jūtas vientuļš un izolēts, noslēdzas sevī un dažbrīd ir nobažījies par savu psihisko veselību. Jungš, pēc paša atziņas, ir tuvu neprātam, turklāt viņa apziņu pārņem dažnedažādas vīzijas un murgaini tēli.

⁸⁸ Stern P. *C.G. Jung. Prophet des Unbewussten*. München, 1977. S. 7.

⁸⁹ Schneider M. Über den Grund des Vergnügens an neurotischen Gegenständen: Freud, C.G. Jung und die Mythologie des Unbewussten // *Mythos und Moderne*. Frankfurt/M., 1983. S. 213.

⁹⁰ Jung C. G. *Speaking*. London, 1978. P. 413—414.

⁹¹ Quispel G. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, 1951. S. 46.

⁹² Meng H. *Leben als Begegnung*. Stuttgart, 1971. S. 51.

Reiz Jungs kopā ar Albertu Oeri burā pa Cīrihes ezeru un noklausās drauga lasījumā tā saukto Homēra Nekijas epizodi — ceļojumu uz mirušo valstību (H o m. *Od.* XI, 12—22). Brauciens pa Naktsjūru, *Nachtmeerfahrt* tolaik ir pietiekami plaši pazīstams, pateicoties etnologa un kultūrfilosofa Leo Frobēnīusa pētījumiem. Un šis brauciens kļūst par Junga pašizpratnes modeli. Taču svarīgāks fakts ir tas, ka šādi Jungs atkārtu Freida iezīmēto pašizpratnes ceļu. Jau «Sapņa interpretācijai» Freids dod daudznozīmīgo moto no Vergilija «Eneīdas»: «*Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo.*» (V e r g. *Aen.* VII, 312) Arī tā ir atsaukšanās uz pazemes, mirušo valstību. Pašanalīze, sevis pašā iepazīšana un novērošana kļūst par psihoanalīzes priekšnosacījumu un sastāvdaļu. Un Jungs to visu iekļauj arī savā mācībā, ko var uzlūkot par sistēmu, kas izvērsta Freida iezīmētās paradigmas ietvaros, kaut arī Jungs sakās esam pārvarējis psihoanalīzi. Jungs pārņem arī Freida atziņas par neizpratni, pretošanos analītiskajai psiholoģijai un pašā izolāciju.

Motivējot atsacīšanos no hipnozes, Jungs izmanto Freidam analogisku pamatojumu. Savās atmiņās Jungs raksta: «Sākotnēji savā privātp praksē es izmantoju hipnozi, taču drīz vien no tās atteicos, jo tā ir taustišanās tumsā.» [E, 126] Freids atsakās no hipnozes, jo tā šķiet kaut kas mistisks. Lidzīgi rikojas arī Jungs: «Kādu reizi parādījās paveca kundze, aptuveni piecdesmit astoņus gadus veca, acimredzot reliģiski ievirzīta kundze. Viņa staigāja uz kruķiem, un to pavadīja viņas kalpone. Septiņpadsmit gadus viņa cieta no sāpīgas kreisās kājas paralīzes. Es viņu apsēdināju ērtā krēslā un jautāju par slimības vēsturi. Viņa sāka stāstīt un gausties, un izstāstīja visu savu slimības vēsturi. Beidzot es viņu pārtraucu un teicu: «Jā, nu mums vairs nav tik daudz laika runāt. Tagad man jāhipnotizē.» Tiklīdz to pateicu, viņa aizvēra acis un iekrita dziļā transā — bez jebkādas hipnozes! Es izbrīnījos, taču liku viņu mierā. Viņa nemitīgi runāja un izklāstīja visdīvainākos sapņus, kas atainoja visai pamatīgu bezapziņas pieredzi. Bet to es sapratu tikai daudz vēlāk. Tolaik es to uztvēru par sava veida delīriju. Situācija kļuva aizvien nepatīkamāka. Tur bija divdesmit studenti, kuriem es vēlējos nodemonstrēt hipnozi! Pēc kādas pusstundas es gribēju atmodināt pacienti, bet viņa nedomās. Man kļuva baisi, man ienāca prātā, ka galu galā esmu skāris latentu psihozi. Pagāja aptuveni desmit minūtes, līdz man izdevās viņu uzmodināt. Turklāt es nevarēju ļaut studentiem pamanīt savas bailes! Kad sieviete atguva samaņu, viņa bija samulsusi, viņai reiba galva. Mēģināju viņu nomierināt: «Es esmu jūsu ārsts, viss ir kārtībā.» Viņa atbildēja: «Bet es taču esmu izdziedināta!», nometa kruķus un pati varēja paiet. Es nosarku un teicu studentiem: «Tagad jūs redzējāt, ko var panākt ar hipnozi.» Taču man nebija ne mazākās nojēgas, kas bija noticis.» [E, 124—125] Tiesa, jāņem vērā gadsimta sākumā dominējošo uztveres formu ietekmi uz Junga paš-

uztveri un pašizpratni, tomēr, instalējot savu autobiogrāfiju, Freida «miļais dēls» [F], 242] iet tēva pēdās.

Pašmitoloģizācija un tradicionālās uztveres formas ir jāņem vērā arī Junga izteikumu skaidrojumā. Junga atziņā par Dieva zināšanu var saskatīt gnosticizmu, taču tai var būt arī cita nozīme, kas saistīta ar viņa terminoloģiju. Jungs raksta: «Mēs zinām, ka ar mums notiek kaut kas nezināms, svešs; gluži tāpat mēs zinām, ka nevis mēs *radām* sapni vai ideju, bet ka tā kaut kā rodas pati no sevis. To, ko sastopam šādā veidā, var dēvēt par iedarbībām, kas izriet no manas, dēmona, dieva vai bezapziņas. Pirmajiem trim apzīmējumiem ir liela priekšrocība, jo tie aptver un izraisa nūminozā emocionālo kvalitāti, turpretim pēdējais — bezapziņa — ir banāls un tāpēc arī tuvāks īstenībai. Šis jēdziens ietver pieredzes iespējamību, t.i., ikdienišķo īstenību, kāda tā mums pazīstama un pieejama. Bezapziņa ir pārlieku neitrāls un racionāls jēdziens, lai praktiski ko līdzētu imaginācijai. Tas ir veidots zinātniskai izmantošanai un bezkaisligai interpretācijai, kas neizvirza metafiziskas pretenzijas un vairāk piemērots nekā transcendentie jēdzieni, kuri ir apstrīdami un pavedina uz zināmu fanātismu.» [E, 339] Tomēr Junga izteicieni izraisa fanātisma iniciētas reakcijas, kaut arī dzīves nogalē viņš uzsver: «Tāpēc es dodu priekšroku terminam «bezapziņa», kaut arī apzinās, ka tikpat labi varētu runāt par «dievu» un «dēmonu», ja vēlētos izteikties mītiski.» [E, 339] Jungs pietiekami bieži izmanto mītisko izteiksmes veidu, kļūdamas par Kīsnahtes viedo, mūsdienu Merlinu, uz kura namdurvīm rakstīts: «*Vocatus atque non vocatus deus aderit.*»⁹³ Mītiska ir arī Junga sasaiste ar zemi, kas iemiesojas Bollingenas tornī: «Visskaidrāk Junga dzīves formu un aspirācijas pauž klosterveidīgā eksistence tornī, bez telefona, elektrības un ūdenspiegādes, kas pilnīgi veltīta kontaktam ar bezgalīgo senču virkni, kuri tiek uztverti kā garīgi klātesoši.»⁹⁴ Jungs apzināti (un acimredzot arī neapzināti) veido sevis pašā mītu.

1946. gada 14. janvārī Jungs raksta: «Ēs varu vienīgi cerēt un vēlēties, ka neviens nekļūs par «jungieti».» [JBr 2, 9] Tomēr pats Jungs piedalās jungiešu «izveidē», ko nodrošina 1916. gadā nodibinātais Psiholoģiskais klubs un 1948. gadā atklātais «K.G. Junga institūts». Lai arī nemitīgi tiek uzsvērts Junga nedogmatiskums, reāli vērojams zināms viņa mācības dogmatisms, tās adeptu doktrinārisms un visdažādākās shizmas. Analītiskā psiholoģija pastāv kā institucionalizēta kustība ar noteiktu politiku, kas ne vienmēr pieņemama visiem Junga sekotājiem. Junga mācība ir inducējusi dažādus strāvojumus un virzienus, radot jaunu problēmu, proti, jungiešu patības

⁹³ «Saukts vai nesaukts, dievs būs šeit.» Friča Garā tulkojumā — «šis pats, lūgts vai nelūgts, iešor viņam palīgā» (T ū c i d d s. *Peloponēsišu karš*. Rīga, 1930. 83. lpp.).

⁹⁴ Stern P. *Op. cit.* S. 176.

atrisināšanas nepieciešamību. Nedogmatiskais un neinstitucionalizētais atrisināšanas ceļš ir rodams paša Junga padomā: «Vislabākais bezapziņas sastapšanas ceļš ir radošais ceļš. Izdomājiet, piemēram, kādu fantāziju un izveidojiet to ar visiem jūsu rīcībā esošajiem spēkiem. Veidojiet to, it kā jūs pats būtu fantāzija vai piederētu tai, veidojiet tā, kā veidotu nenovēršamu dzīves situāciju. Visas grūtības, ko sastapsiet šādā fantāzijā, ir jūsu psihisko grūtību simboliska izpausme; un tādā mērā, kādā tās savaldāt imaginācijā, pārvariet tās savā psihē.» [JBr 1, 146; 1932.25.XI.] Iespējams, ka Junga ieteikums ir vislabākais grūtību pievēršanas ceļš, tomēr šis risinājums nepavisam nav simboliska to grūtību izpausme, kas saistītas ar oficiālu analitiskās psiholoģijas pārstāvēšanu.

Junga īstenotais paštapšanas problemātikas risinājums var sniegt nozīmīgus impulsus arī mūsdienu ekoloģijai: «Cilvēks jūtas izolēts kosmosā, jo viņš vairs nav iesaistīts dabā un ir pazaudējis savu emocionālo «neapzināto identitāti» ar dabiskiem fenomeniem.»⁹⁵ Taču Junga idejas ir vērstas nevis uz naturālo ekoloģiju, bet uz cilvēka dzīves mājturību, uz sevis paša sakārtošanu un sakopšanu. Junga mācību var skatīt kā sevis paša ekoloģiju (mācību par paša mājām), kurā ekonomikai ir pakārtota loma, jo «valsts intereses kļūst par ticības apliecinājumu, vadonis, proti, valsts vadītājs — par pusdievu viņpus laba un ļauna, bet ticības apliecinātājs — par varoni, mocekli, apustuli un misionāru» [J 10, 511]. Uzņemoties ekonomikas mocekļa lomu, cilvēks grauj sevis paša mājturību, sevis paša ekoloģiju. Izstrādājot paštapšanas tehnoloģiju, Jungs transformē tradicionālo psiholoģiju, jo «nepastāv nekāds Arhimēda punkts, pēc kura varētu spriest, jo psihe ir nešķirama no savām manifestācijām» [J 11, 87]. Psihe nav naturāls objekts, tāpēc Junga mācības reducēšana uz psiholoģiju vai psihoterapiju ir tās sašaurināšana. Junga centieni iekļaujas tajā tradīcijā, kas antīkajā pasaulē tiek dēvēta par dzīves mākslu, īstenojot rūpes par patību. Arī Junga mācība nav atrisinājums, tas ir risinājums ar savām veiksēm un neveiksēm, tas ir aicinājums katram pašam uz sava rēķina uzņemties riskanto paštapšanas darbu.

⁹⁵ *Man and his Symbols*. Ed. by C. G. Jung. New York, 1968. P. 85.

JUNGS UN DZĪVES MĀKSLA

Vēsturiski pētījumi par Jungu un analitisko psiholoģiju līdz šim lielākoties ir bijuši paša Junga vai viņa piekritēju pārziņā. Tādējādi radusies kompleksa mitoloģija, kurā atveidojas analitiskās psiholoģijas stratēģija un leģitimizācijas taktika. Pastāv arī cita tipa pētījumi un apceres, kuru autori pārsvarā izrāda izteiktu antipātiju pret Jungu un viņa mācību. Šādu darbu pamatnoskaņa ir atmaskošana, noliegšana, tiesāšana un pat insinuēšana. Tādējādi rodas cita mitoloģija, kurā Jungam jāspēlē attiecīgajā scenārijā paredzētā loma. Abas ievirzes ir produktīvas un atraktīvas, tomēr tās nav nekas cits kā Scilla un Haribda ceļā uz Junga izpratni.

Tradicionāli Jungs tiek uzskatīts par analitiskās psiholoģijas pamatlicēju un iekļauts tā sauktajā dziļu psiholoģijā. Vai viņa mācība tiešām ir psiholoģija? Jungs pats sakās veidojam psiholoģiju, taču tās formulēšanā ir visai piesardzīgs, — viņš tikai piedāvā priekšlikumus. Jungs pat sakās veidojam dabaszinātnisku, empīriski pamatotu psiholoģiju. Taču šāda atsaukšanās uz dabaszinātniskumu ir pēdējo pāris gadsimtu objektivitātes retorika un zinātnes mitoloģijas sastāvdaļa. Nevar noliegt, ka sava loma Junga mācībā ir arī psiholoģijai, tomēr daudz drošīcamāk ir tas, ka analitiskā psiholoģija ir metapsiholoģija. Šajā ziņā maldinošs ir arī metaforiskais apzīmējums «dziļu psiholoģija», jo, dominējot dabaszinātniskajam diskursam, tas pieļauj naturalizētu izpratni un identifikāciju. Metapsiholoģija paredz ne tik daudz jaunas psiholoģijas izveidi, cik tās pārvarēšanu.

Tomēr Junga mācība tiek traktēta psiholoģiski, pat vairāk — to cenšas iekļaut psihoterapijā, proti, medicīnas disciplinā. Viņš pats gan ir citos ieskatos: «Diez vai varu noslēpt, ka mums psihoterapeitiem jābūt filosofiem

vai filosofiskiem ārstiem, vai pat vairāk — mēs jau tādi esam, negribēdami to atzīt, jo pastāv pārāk krasa atšķirība starp to, ar ko mēs nodarbojamies, un filosofiju, kas tiek mācīta augstskolās.» [J 16, 181] Jungs nepieņem analītiskās psiholoģijas identificēšanu ar sava laika filosofiskajām sistēmām. Tomēr viņa mācībā tiek saskatītas filosofiskas un kulturoloģiskas izstrādes, kā arī dažādu mūsdienu astroloģiju aizsākumi. Jungs tiešām ir rosinošs, un diez vai ir kāda jēga atspēkot visus šos centienus — mūsdienu pasaulē tie ir leģitīmi. Taču, «meklējot jaunu dzīves mākslu»¹, atklājas perspektīva, kas Jungu ļauj izprast arī citādi. Iespējams, ka šī perspektīva ir apokrīfiska, taču tā nekādā ziņā nav okazonāla. Jungs pārstāv noteiktu dzīves mākslu, viņa veikumā ne tikai atklājas paralēles un afinitātes ar citām dzīves mākslas koncepcijām, bet arī rodami impulsi mūsdienu dzīves mākslas iztrādei.

Analītiskā psiholoģija ir ne tikai *modus cogitandi*, bet arī *modus vivendi*. Jungs neveido zinātniskotu psiholoģiju: «Psiholoģija nav nedz bioloģija, nedz fizioloģija, nedz arī kāda cita zinātne» [J 9/I, 63], jo psihi «neizdodas ietelpt laboratorijas šaurībā vai ārsta pieņemamajā istabā» [J 15, S.98]. Viņš praktizē *cura animarum* jeb *epimeleia tēs psychēs*. Tāpēc analītiskā psiholoģija, neraugoties uz zinātnisko paskatu, ir *ars vivendi*, bet pats Jungs skatāms kā psihagogs. Viņš pat tiecas pēc noteikta senatnīguma un dažkārt uzstājas kā mistagogs. Junga mācībā it kā savienojas *ars* un *technē*, tā ir gan māksla, gan zinātne, kas iekļauja dzīves praksē. 1945. gada referātā «Medicīna un psihoterapija» viņš saka: «Ikvienam psihoterapeitam ir ne tikai sava metode, viņš pats ir šī metode. «*Ars totum requirit hominem*,» teica kāds sens meistars.» [J 16, 198] Jungs nav nedz psiholoģijas funkcionārs, nedz arī tās birokrāts, viņā it kā atdzīvojas vārda «amats» senlaicīgā nozīme. Jungs ir *metier de l'psychologie*, analītiskās psiholoģijas amatnieks un metrs.

1. ANTĪKĀ PASAULE

Zigmunda Freida atsaukšanās uz antiko pasauli Jungam šķiet «kas līdzīgs atklāsmei», jo «mums antīkā pasaule jau sen bija nogrimusi pagātnes ēnā» [J 5, S. 22]. Antīkā pasaule ne tikai kļūst par rekonstrukcijas objektu, bet zināmā mērā arī izgaismo «dziļu psiholoģijas» konstrukcijas. Mūsdienās īpaši perspektīva šķiet Junga un antīkās filosofijas salīdzināšana. Antīkajā pasaulē filosofija tiek praktizēta kā dzīves māksla, rūpes par sevi pašu. Arī

¹ Sk.: S c h m i d W. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1992.

Junga mācībā būtiska loma ir patības konceptam, taču viņš uzskata, ka «mūsu filosofija vairs nav dzīves forma kā antikajā pasaulē» [J 10, 550]. Jungs uzsver: «Šķiet, ka viduslaiku ārsti šo to ir zinājuši, viņi taču piekopa filosofiju, kuras saknes ir atrodamas pirmskristietības sfērā.» [J 16, 189] Kas ir šīs saknes? Kas ir paša Junga saknes? Vai šīs saknes ir sākotnējais, sākums? Lai cik vilinoši arī šķistu šie jautājumi, patlaban galvenais ir ieskicēt pieņemto perspektīvu un iezīmēt eventuālos kontrapunktus, nepretendējot uz izsmeltošu un izvērstu izklāstu. Šo mēģinājumu var skatīt kā atzīmi ceļā, kurā Jungs tiek traktēts kā dzīves mākslas pārstāvis.

1.1. PLATONS

Vakarzemes domas vēsture nav iedomājama bez Platona. Arī «Jungs un Platons» ir vispārējs topos, kurā iezīmējas dažādas konfigurācijas. Platons ir viens no tiem domātājiem, kas Jungu ietekmējis visvairāk. 1959. gada 27. aprīļa vēstulē viņš atzīstas: «No filosofiem manu veidošanos pirmām kārtām ietekmējuši Platons, Kants, Šopenhauers, Ed. fon Hartmans un Niče. Katrā ziņā šie vārdi apzīmē manas nozīmīgākās filosofijas studijas.» [JBr 3, 246] Jungs gan nav rakstījis filosofijas vēstures traktātus un speciālus pētījumus par Platonu, tā ka šīs studijas un ietekmi vēl nepieciešams rekonstruēt. Taču viena no nozīmīgākajām toposa «Jungs un Platons» konfigurācijām ir *arhetips*.

Apzīmējumu «arhetips» Jungs pirmo reizi izmanto 1919. gada referātā, kas tiek nolasīts Aristoteļa biedrības rīkotajā simpozijā «Instinkts un bezapziņa». Viņš arī paskaidro, ko izprot ar šo konceptu: «Apriori klātesošas, t.i., piedzimtas vērojuma, intuīcijas formas, proti, uztveres un izpratnes *arhetipi*, kas ir visu psihisko procesu nenovēršamie un apriorie nosacījumi.» [J 8, 270] Iepriekš Jungs ir lietojis apzīmējumus «pirmatnējie tēli» un «pirmtēli», saglabādams tos arī turpmākajos darbos, tādējādi izraisot dažādas izpratnes iespējas. Arhetipa koncepts ir sarežģīts un komplekss, tā nozīme variējas visplašākajā amplitūdā: «transcendence», «dvēseles orgāni», «Dievs», «neapzinātās psihes autonomie elementi», «aprioras zināšanas», «*patterns of behaviour*», «senču dzīves paliekas», «mnēmiska sedimentācija» u. tml. Daudzveidīgas ir arī arhetipu izpausmes formas: Lielā Māte, Gudrais sirmgalvis, Trīsvienība, mandala, *coniunctio*, Kristus, Votans, Merkurijs, Ēna, Pestītājs utt. Arhetipi figurē kā cilvēka eksistences antropomorfas struktūras, kurām piemīt sava griba, enerģija, vara un valoda. Taču arhetipu Jungs dēvē arī par «mitoloģisku figūru» [J 15, 127], tādējādi norādīdams būtisku tā dimensiju. Zināmā mērā Junga mācība par arhetipiem ir viņa paša mitoloģija.

Jungs uzskata, ka «pastāv visu cilvēcisko darbību a priori» [J 9/I, 151], t.i., «ikvienā psihē pastāv dzīvas dispozīcijas, formas, gluži vai idejas Platona nozīmē» [J 9/I, 154]. Šīs idejas strukturē un organizē psihi, bet «fantāzijas produktos «pirmtēli» kļūst redzami, un šeit arhetipa jēdziens gūst savu specifisko pielietojumu. Tas, ka šo faktu būtu pamanījis pirmais, nepavisam nav mans nopelns. Prioritāte pienākas Platonam» [J 9/I, 153]. «Arhetips,» skaidro Jungs, «nav nekas cits kā jau antikajā pasaulē sastopamais izteiciens, kas ir sinonīms «idejai» Platona nozīmē.» [J 9/I, 149] «Ideju» Jungs atvedina no Platona eidosa jēdziena, bet «mūžīgās idejas» esot «pirmtēli, kas *en hyperūraniō topō* (pārdebesis) uzglabājas kā transcendentī mūžīgas formas» [J 9/I, 68]. Ideja, pēc Junga ieskata, ir «apriori eksistējošs un noteicošs psiholoģisks lielums» [J 6, 812]. Tomēr vienlaikus «ideja nav tikai kaut kas apriors, tā ir kaut kas atvasināts un attīstīts» [J 6, 768]. Jungs norāda uz arhetipa saistību ar Platona mācību, taču tas nenozīmē, ka Platona «ideja» vai «eidoss» būtu idents ar Junga «arhetipu».

Jāatzīmē, ka jēdziens «arhetips» rodas tikai pēc Platona. Kāpēc Jungs atsauca uz Platonu? Vai šī atsaukšanās ir tik būtiska? Viņš atsauca arī uz citiem domātājiem. Jungs atsauca, piemēram, uz Kantu, teikdams, ka Kēnigsbergas domātājam ideja ir «*sapratnes izmantošanas pirmtēls*, transcendentī jēdziens, kurš kā tāds pārsniedz izzināmības robežas» [J 6, 812]. Jungs atsauca arī uz Lisjēna Levī-Brila konceptu *représentations collectives*, Ādofa Bastiana atziņu par *Urgedanken* un Marsela Mosa domām par imaginācijas kategorijām. Taču ir kāds domātājs, kas šajā ziņā ir daudz nozīmīgāks, proti, Arturs Šopenhauers. Arī Šopenhauers, atsaucoties uz Platonu, runā par ideju, pirmtipiem un pamattipiem, kuros objektivējas pasaules griba kā *qualitas occulta*, kas savulaik dēvēta arī par dievu. Tāpēc, definējot tādus jēdzienus kā ideja un arhetips, Jungs ārkārtīgi bieži citē Šopenhaueru, kas savā traktātā «Pasaule kā griba un priekšstats» (I § 49) ideju pielīdzina «dzīvam, attīstībā esošam, ar radišanas spēku apveltītam organismam, kurš rada to, kas tajā nav ielikts» [J 6, 771]. Arī Jungs ideju uzskata par dinamisku, nūminoza iedabas arhetipisku determinanti: «Aizgrābjošām, tā sauktajām patiesām idejām ir kaut kas īpašs; tās rodas bezlaicībā, vienmēr-klātesošā-esamībā, mātišķā, dvēseliskā pirmamatā, no kura atsevišķā cilvēka efemērais gars izaug kā stāds, kam ir lapas, kas nes augļus un sēklas, novīst un mirst. Idejas rodas no kaut kā tāda, kas ir lielāks par personisko cilvēku. Nevis mēs tās darinām, bet gan paši esam to darināti.» [J 4, 769] Šis skaidrojums ļauj precizēt Junga veikto Platona traktējumu, proti, fiksēt vēsturisko paralēli.

Junga arhetipikas vēsturiskā paralēle ir manierisms jeb neoplatoniski hermētiski un alķīmiski ietonētais domāšanas veids. To pārstāv tādas Jungam nozīmīgas un saistošas figūras kā Netesheimas Agripa, Paracelsus, Dorns u.c. Modernā eiropēiskā manierisma pirmsākumi ir saistāmi ar

Florences neoplatonisma skolas galvu Marsilio Ficīno.² Viņš atjaunina neo-platonismu, pārtulkojot Platona darbus un publicējot «*Theologia Platonica*», turklāt viņš pārtulko arī Jungam tik būtisko «*Corpus Hermeticum*». Manierisma pārstāvjiem īpaši nozīmīgas ir vīzijas, imaginācijas, fantāzijas, ideju un simbolu sajaukums, labirintisms, maģiski okultas skaitļu un vārdu spēles. Savus uzskatus par kvaternitāti Jungs saista [J 9/II, 416] ar Atanāsija Kirhera 1665. gada darbu «*Arithmologia, sive De abditis numerorum mysteriis*». Arī sinhronicitātes idejas sabalsojas ar manierismu, ar tā iracionālās vienlaicības fenomenu skaidrošanu un ekstrēmu pretstatu apvienošanu. Junga mācībā ir pietiekami daudz «manieristisku komponentu»³, lai to skatītu šādā tradīcijā. Šī tradīcija ļauj izprast arī Junga atsaukšanos uz Platonu, jo tajā būtiska loma ir dialogam «Timaijs». Uz to atsaucas un uz tā balstās arī Jungs, uzskatīdams šo vēlīno Platona darbu par «augstāko hermētiskās filosofijas autoritāti» [J 11, 92]. Tas, ko dialogā «Faidons» Platons dēvē par vienveidīgo — *monoeidēs* (P l a t. *Phaedo* 80b)⁴, Jungam kļūst par daudzveidīgo. Platons uzskata, ka psihe vairāk līdzinās nevis daudzveidīgajam (*polyeidēs*), bet gan vienveidīgajam, taču Jungs ir citos uzskatos. Ja, skatoties vēsturiskās tradīcijas garā, Junga mācībā iezīmējas manierisma komponenti, tad mūsdienu kulturoloģiskajā skatījumā viņa konceptus raksturo montāžas jēdziens. Arhetipi un idejas ir daudzveidīgas un kompleksas, sava veida dažādu limeņu vai jomu kombinācijas.

Taču arī pats Platons, pareizāk sakot, viņa interpretācijas ir dažādas un daudzveidīgas. Diez vai kādu interpretāciju var uzskatīt par vienīgo pareizo, tomēr der atcerēties, ka Platona dialogi ir vingrinājumi vai vingrināšanās modeļi. Dialogi nav nekāda vispārēja informācija par dzīvē gūtajām atziņām un ieskatiem, tie atveido ievingrināšanos dzīves mākslā, rūpēšanos par psihi, dvēseli. Platons pat tiek saradots ar Asklēpiju, lai norādītu, ka viņa mācība ir dziedināšana. Mitoloģiskajā ģenealoģijā arī Sokrats atsaucas uz savu priekštecī Daidalu — antikās pasaules «inženieri» un vienlaikus arī dvēseļu pavadoni, psihagogu.⁵ Sokrats aicina «dziedināt psihi» (P l a t. *Charm.* 157a), viņš saka: «Ēs, apkārt staigādams, to vien daru kā cenšos

² Hocke G. R. *Manierismus in der Literatur, Sprach-Alchemie und esoterische Kombinationskunst*. Hamburg, 1959. S. 124. Gustavs Hoke izšķir piecus manierisma laikmetus: 1) 350.—150. g.p.m.ē.; 2) 14.—138. g.; 3) 1520.—1650. g.; 4) 1800.—1830. g.; 1880.—1950. g. (Hocke G. R. *Die Welt als Labyrinth, Manier und Manie in der europäischen Kunst*. Hamburg, 1967). Turklāt viņš uzsver: «Moderns? Šo vārdu kopš 1520. gada joprojām lieto ļoti līdzīgā nozīmē.» (*Ibid.* S. 7)

³ Seidmann P. *Tiefenpsychologie. Ursprung und Geschichte*. Stuttgart, 1982. S. 90.

⁴ Plašāk sk.: Szlezák T. A. Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia // *Phronesis* 21. 1976. S. 31—48.

⁵ Андреев Ю. В. *Поэзия и проза истории*. Ленинград, 1990. С. 84.

jūs — jaunus un vecus — pārlicināt, lai nerūpējaties pirmām kārtām un ne tik lielā mērā par savu miesu un mantu, bet par to, lai pēc iespējas labāka jums būtu psihe.» (P I a t. *Apol.* 30b) Šīs rūpes ir kalpošana Mūzām (P I a t. *Phaed.* 60e), tās ir mūsiskas, un Platons tās raksturo ar terminu «simfonija» (P I a t. *Leg.* III 689d). Arī Jungs atzīmē Sokrata «mūziku, jušanas mākslu» un piebilst: «Sokrata *naïveté* ir viņa lielums, kas pārāks par mūsējo. Viņa pazemība ir ideāls, ko vēl neesam sasnieguši.» [JBr, 282; 1960.9.I.] Taču šis Sokrats lielā mērā ir Platona Sokrats.

Sokrats un viņa «nāve ir pamatnotikums, kurā sakņojas platonisms»⁶. Šajā notikumā sakņojas arī Platons, vai ik dialogā atgādinādams nepieciešamību rūpēties par psihi un patību. Platons uzsver arī rūpes par nāvi — *meletē thanatū* (P I a t. *Phaedo* 81a), jo tādējādi var apliecināt sevi, saskaņu ar sevi pašu un novērsties no šķietamā un nebūtiskā. Jungs, atsaukdamijs uz Platonu, to neuzsver. Viņam, šķiet, svarīgāks ir kas cits: «Platoniskā filozofija mums sniedza vēlamu vispārējo pamatu, uz kura relatīvi viegli varējām saprasties par problēmas ideālo dimensiju (*ideelle Seite*). Izejot no tā, mēs ar panākumiem varējām pievērsties arī diskusijai par dabaszinātnisko aspektu. Šā aspekta grūtības galvenokārt ir tādas, ka mūžīgās idejas tiek noceltas no to «pārdebesīm» bioloģiskā apkaimē, kas filosofiski izglītos prātos rada zināmu apjukumu vai pat izraisa viņos šoku. Tā gan nevajadzētu būt, jo Platona debesu paraugi cauri visām kosmosa sfērām sniedzas līdz pašam konkrētākajam.» [JBr, 304; 1960.30.V.] Jungs apzinās pastāvošās grūtības: «Tam, kas zināmā mērā anahroniski vēl domā platoniski, sev par vilšanos jāpiedzīvo, ka idejas «debesu», tas ir, metafiziskā būtība nobīdīta nekontrolējamajā ticības un māņticības jomā vai līdzcietīgi atstāta dzejnieku ziņā.» [J 9/I, 149] Taču bez šīm perversijām Platona dialogos rodami komponenti, kas būtiski dzīves mākslas izveidē. Turklāt antikajā pasaulē filozofija «pirmām kārtām ir kaislibu terapija», bet Sokrats ir šādas terapijas homeopāts.⁷ Sokrata daimons parasti viņam liedz kaut ko darīt, turpretī Junga arhetipiem piemīt ne tikai enerģija, tie spēj arī aizraut. Turklāt «arhetipi runā patētiski un pat ārišķīgi» (E, 181). Jungs gan atzīst: «Man nepatīk to izteiksmes stils un krīt uz nerviem, it kā skrāpētu apmetumu vai ar nazi kasītu šķīvi.» (E, 181) Tomēr ticamāk, ka runā nevis arhetipi, bet cilvēks pats.

Platona «Apoloģijā» Sokrats jautā: «Vai tad tu, draugs, <...> nekaunies rūpēties par to, lai tev būtu pēc iespējas vairāk naudas, slavas un pagodinājuma, bet nerūpējies un nedomā par to, lai jo krietnāka būtu tava psihe?» (P I a t. *Apol.* 29e) Kas ir šīs rūpes? Arī Sokrats vaicā: «Vai bieži nav tā, ka

⁶ H a d o t P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 1987. P. 37.

⁷ *Ibid.* P. 16. Franču izdevumā atziņa par Sokrata homeopātiskumu nav, tā rodama pārveidotajā grāmatā: *Philosophie als Lebensform*. Berlin, 1991. S. 15.

nerūpējamies par sevi, kaut arī domājam, ka to darām? Kādos gadījumos cilvēks to dara? Vai, rūpējoties par savām lietām, viņš rūpējas arī par sevi pašu?» (P l a t. *Alcib. I* 128a) Sokrats atzīst, ka rūpes par savu ķermeni un īpašumu, t.i., rūpes par savām lietām jāatstāj citu ziņā (*Alcib. I* 132c), jo rūpes par saviem piederumiem vēl nav rūpes par sevi pašu (128d). Taču tas nenozīmē, ka rūpes par ķermeni, miesu tiktu noniecinātas un atstātas novārtā (P l a t. *Polit.* 498b). Sarunā ar Alkibiadu Sokrats pieļauj, ka vienīgi «iepazīstot sevi, mēs varētu labāk iepazīt rūpēšanos par sevi pašu, bet, to nezinot, mēs nekad to nevarētu saprast» (P l a t. *Alcib. I* 129a). Sevis paša iepazīšana ir savas psihs, dvēseles iepazīšana, jo «cilvēks ir psihe» (130c; sal.: *Gorg.* 465d). Sokrats gan izvirza jautājumu par pašu patību (*auto to auto, Alcib. I* 129b), taču svarīgāks ir nevis gnozeoloģiskais vai epistemoloģiskais, bet gan praktiskais, eksistenciālais šā jautājuma risinājums. Arī patība nav kaut kas substancionāls, tā ir sava veida ietvars, kurā var atrast sevi, «rūpes par sevi ir rūpes par aktivitāti un nevis rūpes par dvēseli kā substanci»⁸. Tāpēc arī Sokrats aicina Alkibiadu nemitīgi vingrināties (132b), t.i., praktizēt rūpes un askēzi.

Kāpēc ir nepieciešama šī vingrināšanās, kas ir šīs rūpes? Vai šis Platona dialogs maz ir tik nozīmīgs? Dažkārt tā autorība pat tiek apšaubīta, taču pirmā gadu tūkstoša pirmajos gadsimtos neoplatoniķi to uzskata par tekstu, kurā rodama Platona ideju kvintesence. «Alkibiads I» tiek uzskatīts par Platona pamattekstu, *archē*, ar kuru sākama Platona iepazīšana, to komentē sava laika izcilākie neoplatoniķi (Prokls, Olimpiodors Jaunākais u.c.). Turklāt tas ir teksts, kurā pirmo reizi filosofiski tiek eksplicētas rūpes par patību. Būtisks ir arī konteksts, kurā ietverta saruna par rūpēm. Alkibiads grasās iesaistīties sabiedriski politiskajā dzīvē, viņam nepieciešams runāt ar cilvēkiem, pārliecināt tos un gūt varu polisā. Tas nozīmē, ka Alkibiadam jākļūst aktīvam politiskajās spēlēs. Taču Sokrats iebilst: «Lūk, tu ar joni meties politikā, pirms esi iemācījies (*paideuthēnai*). Taču šajā ziņā tu neesi vientuļš, tas notiek ar daudziem, kas ķeras pie mūsu polisas lietām.» (118b) Alkibiads spiests piekrist, ka valsts lietās valda nemācītie (*apaideutoi*, 119b). Tomēr viņš šaubās, vai nepieciešama kāda vingrināšanās, ja jau tie ir tik neprofesionāli un neizglītoti, t.i. tādi idioti (*idiōtikos*, 119b). Taču Sokrats iebilst, ka viņam rūp Alkibiada tikumība, labklājība un erotiskās attiecības ar jauneklīgo skaistuli. Alkibiadam jātop labākam un pilnīgākam (*kalokagathia*), t.i. apaļam vai, izsakoties grieķiski, *tetragōnos* — četrstūrainam cilvēkam. Rūpes par sevi būtiska loma ir arī erotiskajam aspektam. Alkibiads vairs nevar būt pasīvs, t.i., tikt milēts, viņam jākļūst aktīvam arī erotiskajās

⁸ Foucault M. *Technologies of the Self // Technologies of the Self*. Ed. by L. Martin et al. Amherst, 1988. P. 25.

spēlēs, proti, jāklūst par mīlošo. Lai pārveidotu sevi politiskajā un erotiskajā ziņā, nepieciešamas rūpes par sevi, sevis paša iepazīšana, jo citādi var beigties līdzīgi kā Oidipam, «kurš nezināja tikai to, ka nepazīst pats sevi»⁹.

Kas ir šīs rūpes par sevi pašu, par savu patību — *epimeleia beautū*? Kā tās izpaužas? Šīs rūpes ir vērstas pret viszinību (*polymathia*), tās nav arī nekāds nemiers par norisēm ap sevi un sevi. Tās ir nevis sinekūra, bet gan vēriba pret notiekošo un sūrs darbs sevis paša veidošanā, transformēšanā un vadīšanā. Rūpes par sevi pašu ir «nevis abstrakts padoms, bet gan visaptveroša aktivitāte, pret dvēseli vērstas pienākumu un klausību tiklojums»¹⁰. Rūpes par sevi pašu ir paša mājturības uzturēšana, vingrināšanās tās uzturēšanā un uzlabošanā. Grieķu vārds *epimeleia* ir cēlies no tās pašas saknes, ar ko tiek apzīmēta vingrināšanās, proti, *meletē*, meditācija, «garīga», «mentāla» vingrināšanās, kas ietver sevi arī retorikas deklamāciju (*declamatio*)¹¹. Taču vingrināšanās tiek apzīmēta arī ar vārdu *gymnasia*, tā ir «fiziska» vingrināšanās. *Meletē* un *gymnasia* iezīmē vingrināšanās iespēju spektru, kurā tiek izkoptas visdažādākās tehnikas. Īpaša vingrināšanās tehnika, kas vienlaikus ir vienkārši vingrināšanās, ir askēze (*askēsis*). Un tā ir nevis atturēšanās, atsacīšanās, sevis paša mērdēšana vai īstenās patības atklāšana, bet gan atminēšanās akts, vēriba pret sevi pašu. Askēze ir sagatavošanās nevis citai realitātei, bet gan konfrontācijai ar pastāvošo. Askēze ir sevis paša pārbaudīšana un vadīšana, psihagogika. Un Platona iztīrītās rūpes par sevi pašu ir sagatavošanās pilnīgai dzīvei polisā, galveno uzvaru liekot uz sevis paša iepazīšanu. Arī Jungs uzsver sevis paša iepazīšanas, pašizziņas nozīmību, dēvējot to par «apziņas paplašināšanu un padziļināšanu» [J 10, 583]. Taču laika gaitā mainās arī patības tehnoloģijas.

1. 2. EPIKTĒTS

Stoicisms norisinās patības tehnoloģijas transformācija un attīstība. Savulaik stoicisma nozīmību ir atzīmējis jau Gēte: «Pret stoiķiem es jau agrāk biju jutis zināmas simpātijas un tagad apgādāju sev Epiktēta darbus, kurus studēju ar lielu aizrautību.»¹² Epiktēts tiecas atsavināt no nemiera un nomaldiem, parādīt «ceļu uz labklājību», «ceļu uz labā gara stāvokli»

⁹ Васильева Т. В. Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превесходящей мудрость Софокла и Эврипида // *Культура и искусство античного мира*. Москва, 1980. С. 287.

¹⁰ Foucault M. *Op. cit.* P. 27.

¹¹ Marrau H. I. *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*. München, 1977. S. 525.

¹² Gēte J. V. *Poēzija un īstenība*. Rīga, 1976. 201. lpp. A. Plēsumas tulks.

(*parodos eudaimonias*), kas sasniedzama nemitīgos vingrinājumos (*askēsis*). Arī Junga mērķis ir «nevis aizstāt iespējamo laimes stāvokli, bet gan radīt nelokāmību un filosofisku pacietību ciešanu pārdzīvošanā» [J 16, 185], jo cilvēkam «jāiemācās iet pašam savs ceļš» [J 16, 26]. Jungam nav svešs Gēte, turklāt, saskaņā ar ģimenes leģendu, viņa vectēcs bijis Veimāras slepenpadomnieka ārļaulības dēls. Tomēr Junga darbos nav gandrīz nevienas atsaucis uz Epiktētu. Pagājušā gadsimtā uz šo domātāju gan atsaucas Šveices domātājs un politiķis Karls Hiltijs, kas Epiktēta fragmentu tulkojumu iekomponē savā daudzlasītajā darbā «Laime» (*Glück*, 1891—1899). Gadsimta nogalē tiek publicēti joprojām klasiski pētījumi par Epiktētu (piemēram, Ādolfā Bonhēfera darbi «Epiktēts un Stoa» (1890), «Stoīķa Epiktēta ētika» (1894) u.c.). Bet Vilhelma Vindelbanda 1891. gada filosofijas vēstures standarta mācībrāmā tā tiek pausts, ka stoīķi izstrādājuši «saprātīgu dziņu dzīves psiholoģiju»¹³. Arī Junga iecienītais Šopenhauers savā darbā «Pasaule kā griba un priekšstats» atzīmē, ka stoicisma ideāls ir «praktiskā prāta vispilnīgākā attīstība» (I § 16). 15. gadsimtā Epiktēta darbus latīniski izdod Fičino skolnieks Andželo Policiano, bet Piko della Mirandola 1486. gada traktātā «*De dignitate hominis*» aicina kļūt par «sevis paša tēlnieku un veidotāju» (*plastes et factor sui ipsius*)¹⁴. Stoicisma tonalitāte skan arī psihoanalīzē, to var uzskatīt par «jaunu, konkrētu stoiskā ideju virziena versiju»¹⁵. Taču Jungš neizrāda interesi par stoicismu, toties savu darbu, kas radies konfrontācijā ar bezapziņu, — «*Septem Sermones ad Mortuos*» piedēvē Epiktēta laikabiedram Basilidam.

Epiktēta filosofija ir praktiska, tā ir nemitīga vingrināšanās (*askēsis*), veidojot savu patību, uzturot sevis paša mājturību. Šajā filosofijā nemitīgi tiek uzsvērtā cilvēka brīvība, brīva rīcība (*eleutheria*) un izstrādāts laba dzīves plūduma (*eurhoia*) nodrošinājums. Epiktēts uzsver, ka filosofija ir dzīves māksla, *hē peri bion technē* (E p i c t. *Diss.* I, 15, 2) — ja koks ir namdara, bet bronza — tēlnieka materiāls, tad filosofa materiāls ir paša dzīve. Musonija Rūfa skolnieka Epiktēta dzīvē atbalsojas Austrumu un Rietumu konfrontācija — viņš ir dzimis Hierapolē, kas tolaik ir Kibeles kulta centrs un Pāvīlu norūpinošās kristiešu draudzes mājvieta (*Kol.* 4, 13). Epiktēts iestājas par dzīvi saskaņā ar dabu (*kata physin*), jo dzīves likums (*nomos biōtikos*) ir rīkošanās saskaņā ar dabu (*Diss.* I, 26, 1). Taču viņš uzsver nepieciešamību saglabāt izvēli (*proairesis*), tāpēc nepieciešams ievērot un izvei-

¹³ Windelband W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 1935. S. 140. Sk. arī: Stein L. *Die Psychologie der Stoa*. Berlin, 1886—1882. 2 Bde.

¹⁴ Cit. pēc: Kimnich D. *Epikureische Aufklärung. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*. Darmstadt, 1993. S. 266.

¹⁵ Horkheimer M. *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt/M., 1972. S. 36.

dot sevis paša vadošo daļu — *hēgemonikon*. Tas paredz diatētisku (diētisku) dzīves praktizēšanu, īstenojot dzīves veidu (*diaita*), kurā ņemta vērā medicīna un politika. Tas paredz sevis paša mājturību (*oikeiōsis*), ietveroties «cilvēku un dieva sistēmā» (*to sistēma to eks anthrōpōn kai theū*, E p i c t. *Diss.* I, 9, 4). Uzstādamies kā dieva liecinieks (*martyros*), Epiktēts aicina veidot kosmopolitisku dzīvi, būvēt sevis paša psihisko arhitektoniku.

Lai izveidotu sevis paša mājturību, nepieciešams zināt, kas ir cilvēka varā (*ta eph hēmin* vai *ta ema*) un kas nav (*ta ūk eph hēmin* vai *ta ep allois*). Šis zināšanas ļauj pareizi izmantot priekšstatus (*chrēsis tōn phantasiōn*), jo priekšstati, fantāzijas dara nemierīgu un novirza no patīgās dzīves: «Cilvēku uztrauc nevis pašas lietas, bet gan uzskati par lietām.» (E p i c t. *Ench.* 5) Pareiza priekšstatu izmantošana ļauj atsavināties no ciešanām, kaislībām jeb afektētas dzīves (*pathos, affectus*), sasniegt nesatricināmību, t.i., stāvokli, kurā ir brīvs no afektētības (*apatheia*) un nemiera, satraukuma (*ataraksiā*). Epiktēts piedāvā defensīvu sevis paša uzturēšanas tehniku, vingrinot uzmanību (*prosochē*), atziņu apturēšanu (*epochē*) un pievēršanos sev (*epistrophē*). Turklāt: «Nejēgas pazīme ir tā, ja pastāvīgi nodarbojas ar miesiskām vajadzībām, — daudz vingro, daudz ēd, daudz dzer, daudz iet sevis pēc, daudz kopojas. Tas viss jāuzskata par otršķirīgu. Visa vērība lai tiek pievērsta atziņai.» (*Ench.* 41) Rūpējoties par to, lai tiektos pēc tā, kas pienākas, un novērstos no nepienācīgā, iespējams dzīvot saskaņā ar dabu. Ari Jungs uzsver dzīves dabisko aspektu, aicinādams atgriezties pie sevis paša iedabas. Jungam šķiet svarīga cilvēka eksistences reliģiskā dimensija, kas nav sveša arī Epiktētam, jo cilvēks ir dieva fragments (*Diss.* II, 8, 11), dievs ir daļiņa cilvēkā. Taču no cilvēka ir atkarīgs pats svarīgākais — «pareiza priekšstatu izmantošana», jo «viss pārējais nav atkarīgs no» cilvēka (*Diss.* I, 1, 7).

Kas tad ir cilvēka varā, kas ir atkarīgs no viņa paša? Pirmām kārtām no paša cilvēka ir atkarīgi priekšstati, iespaidi, uzskati, fantāzijas un dogmas (*hypolēpsis, dogma, phantasiā*). Cilvēka ziņā ir arī dziņas, iekāres, viņš var virzīt savus centienus, tieksmes (*oreksis*) un vairīšanos, atteikšanos (*ekklisis*). Un to, kas ir cilvēka varā, ir nepieciešams vingrināt, citādi cilvēks nevar sevi vadīt, proti, viņš nav sevis paša stūrmanis, «kibernēts» (*kybernētēs*). Epiktēts pat saka, ka cilvēks parasti nevis vingrinās, bet pierod pie visa, lai tikai nebūtu brīvs un nevadītu sevi (E p i c t. *Diss.* I, 23, 31). Viena no viņa diatribām saucas «*Peri askēseōs*», kaut gan kiniska askētika caurauž visu Epiktēta filosofiju. Tā ir askētiski praktiska filosofija (I, 4, 14—18; II, 16, 34; III, 21, 7—8; u.c.), tā sākas ar savas bezspēcības, vājības apzināšanos (I, 26, 15; II, 11, 1) un noslēdzas darbā ar sevi pašu. Epiktēta filosofija ir dziedināšana (III, 21, 15; III, 23, 30), tā ir patības terapija. Savulaik stoīķis Hrīrips pat ir uzrakstījis traktātu «*Therapeutikos tōn pathōn*», kaut gan par «psihes terapiju» ir runājis jau Platona Sokrats (P l a t. *Prot.* 312c; *Lach.* 179b). Tera-

pija (*therapeia*) ir ne tikai dziedināšana, bet arī aprūpēšana un izkopšana (turklāt šajā vārdā iezīmējas arī reliģiskā dimensija — kalpošana dievam). Filosofija ir terapeitiska ievingrināšanās sevī pašā, tāpēc «šiem vingrinājumiem ir ne tikai morāla, bet arī eksistenciāla nozīme»¹⁶. Pauls Rabovs — viens no pirmajiem šīs filosofijas mūsdienu atkalatklājējiem — pat uzskata, ka tam «bija un ir milzīga nozīme antikās, kristīgās un mūsdienu cilvēces un domāšanas izveidē»¹⁷. Šī filosofija ir pilnīga sevis pārradīšana un nostiprināšana, radikāla pasaules skatījuma pārmaiņa, askētiska tiekšanās būt labākam. Turklāt tā ir nevis moralizēšana, kā mūsdienās parasti uzskata, bet sava veida ārstēšana — sevis pašā vienošana un vienkāršošana.

Tāpēc Jungs aļojas, uzskatīdams, ka «mēs pazinām tikai dvēselisku pakļaušanu un savaldīšanu, taču nepazinām nekādu metodisku dvēseles un tās funkciju attīstīšanu» [J 16, 174]. Stoicisms ir sevis pašā savaldīšana — vara pār sevi (*enkrateia*), izdarot izvēli saskaņā ar dabu (*proairesin kata physin*). Stoicisms ir radikāla pašpārbaude — nevis pakļaušana, bet gan tiekšanās, tieksmju (*oreksis*) attīstīšana. Epiktēts runā arī par antikajai pasaulei raksturīgo baudu, patiku, mīlestības praktizēšanu (*chrēsis aphrodisiōn*), proti, dzīves erotisko aspektu. Toties mūsdienās dominē pārrunas par seksuālo un seksualitāti. Jungs nenoliedz seksualitātes nozīmi, taču nevēlas piešķirt tai galveno nozīmi, kuru, viņaprāt, uzsvēris Freids. Jungs gan aļojas sakarā ar Freidu, taču tas viņam liek veidot jaunu konceptu, proti, libido. Tomēr šis termins ir saistīts ar antiko *aphrodisia* un *erōs*¹⁸, turklāt Jungs to neprecīzi atvedina [J 5, 185] no stoiski domājošā Cicerona dotā libido skaidrojuma: «Visi cilvēki no dabas tiecas uz to, kas labs, un bēg no pretējā. Šā iemesla dēļ, tiklīdz ir klāt lietas, kas šķistu labas, tad pati daba virza uz to iegūšanu. To, ka tas notiek pastāvīgi un saprātīgi, šāda veida tieksmi stoīķi sauc par *būlēsin*, mēs to saucam par gribu; un stoīķi uzskata, ka tā piemīt vienīgi gudrajam; un šo gribu viņi definē šādi: griba ir tā, kura kaut ko vēlas saprātīgi, bet tā vēlēšanās, kas, prātam pretojoties, ir spēcīgi uzbudināta, ir iekāre vai neiegrozota kāre, kura atrodama visos stulbeņos.» (C i c. *Tusc. disp.* IV, 6, 12). Taču Junga interpretācijā libido ir pavisam cita nozīme: «Var teikt, ka psiholoģiskajā jomā libido jēdzienam funkcionāli ir tāda pati nozīme kā enerģijas jēdzienam fizikālajā jomā.» [J 5, 189] Junga analītiskajā psiholoģijā libido ir psihiskās enerģijas apzīmējums, kaut kas nezināms, «gandrīz vai X, tīra hipotēze» [J 4, 282]. Tādējādi Jungs saglabā

¹⁶ H a d o t P. *Op. cit.* P. 60. Vācu izdevumā (S. 49) P. Ado runā par ontoloģisku nozīmi.

¹⁷ R a b b o w P. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike.* München, 1954. S. 16.

¹⁸ F i s c h e r E. *Amor und Eros. Eine Untersuchung des Wortfeldes «Liebe» im Lateinischen und Griechischen.* Hildesheim, 1973.

nominālisma pozīcijas, taču liedz pats sev metodisku dvēseles erotisko aspektu attīstīšanu.

Dvēseles metodisko attīstīšanu Jungs saista ar kristietību, ar Ignaciju Lojolu un viņa «*Exercitia spiritualia*» (1548). Šāds uzskats ir visai noturīgs mūsdienu nomalds. Pauls Rabovs ir uzskatāmi parādījis, ka «vingrinājumu tehnika un psihoaskētiski akti, gribas metodiskas ietekmēšana un pašdisciplinēšanas prakses, dzīves tikumiskas dziedināšanas un izveides tehnoloģija»¹⁹ ir izveidojusies antikajā pasaulē un kristietība transformētā veidā tos tikai pārņēmusi. Pat vairāk «viduslaikos, kad filosofija kļūst par teoloģijas palidzi», kristietība jau ir demontējusi antikās filosofijas askētiku un «garīgie vingrinājumi tiek integrēti kristīgajā dzīvē un līdz ar to kļūst neatkarīgi no filosofiskās dzīves»²⁰. Tomēr pilnīgi filosofiskā dzīves māksla un atgāda par to netiek iznīcināta, turklāt sākotnēji arī kristietība nepavisam nav attiecību veidošana ar pārdabisko un sevis pārveidošana, praktizējot spirituālus vingrinājumus. Sabalsojoties ar antikās filosofijas askētiku, norisinās pastāvošo attiecību pārspēle.²¹ Taču laikam ir jāpievienojas Renē Šāram, ka «vēsture ir vienu un to pašu vārdu sinonīmu ilga secība», kurai nedrīkst piekrist un pievienoties.²² Kristietība nereti izmanto antikajā pasaulē izveidotās konstrukcijas, taču piešķir tām pilnīgi citu jēgu. Arī vēlinajā stoicīsmā praktizētā askētika, vingrināšanās, patības tehnoloģija atšķiras no iepriekš uzturētās sevis paša tehnoloģijas.

Hellēnisma laikmetā rūpes par patību nav saistītas tikai ar sagatavošanos politiskajai dzīvei, kas praktizējamas jaunībā. Rūpes par sevi ir īstenojamas visu mūžu, tāpēc, kā uzskata Mišels Fuko (*Le souci de soi*, 1984), veidojas patības kultūra (*culture de soi*), kurā dominē nevis sevis paša iepazīšana, bet gan rūpes par patību, sevis paša «kūrēšana», *cura sui*. Šajās rūpēs aizvien vairāk ieskanas medicīniskie motīvi, Epiktēts pat saka, ka «filosofa skola ir dziedinātava» (*iatreion*, E p i c t. *Diss.* III, 23, 30) un ka jānodarbojas nevis ar siloģismu mācīšanos, bet gan ar sevis paša terapiju (*therapeuthēsomenoi*, II, 21, 12—22). Jau Platons atzīst, ka dzīve bez pašpārbaudes (*aneksetastos bios*) nav dzīvošanas vērtā (P l a t. *Apol.* 38a). Stoicīsmā tiek izkoptas dažādas pašpārbaudes tehnikas, turklāt tajās tiek ietverts eksperiments ar sevi pašu, t.i., būtiska patības tehnoloģijas iezīme ir eksperimentāla sevis pašpārbaude. Sevis paša pārbaude ietver sevī arī sapņu analīzi un interpretāciju. Stoīķi gan izturas skeptiski pret šādu metodi, tomēr tai ir būtiska

¹⁹ R a b b o w P. *Op. cit.* S. 15-16.

²⁰ H a d o t P. *Op. cit.* P. 232.

²¹ Plašāk sk.: B r o w n P. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, 1978; i d e m. *Society and the Holy in Late Antiquity*. London, 1982.

²² C h a r R. *Recherche de la base et du sommet*. Paris, 1955. P. 146.

nozīme antikajā pasaulē. Epiktēta laikā rodas arī mūsdienās slavenā Artemidora ikdienā izmantojamā rokasgrāmata «*Oneirokritikons*», bet orators Aristēids Ailijs savus sapņus apkopo darbā «*Hieroi logoi*», kas sabalsojas ar kristietības pamatievirzi. Šī sabalsošanās gan dzirdama arī stoicismā, jo patiesība ir rodama nevis sevi paša, bet gan skolotāja, mācītāja teiktajā, mācībā (*logoi*). Tāpēc pa rokai jābūt atziņu kopojumam, rokasgrāmatai, kas var kalpot kā kompendijs vai rīks dzīves īstenošanai.

Kristietības askētika zināmā mērā ir atteikšanās no sevi paša un sevi pārveide, lai sagatavotos citai realitātei un savu dzīvi veidotu dieva pakļautībā. Kristietībā cilvēkam tiek uzlikti dogmatiski un kanoniski pienākumi, kas ne tikai jāatzīst, bet arī jāiemieso dzīvē, apliecinot savu piederību kristietībai. Viena no tehnoloģijām, kas tiek izmantota agrīnajā kristietībā, ir *eksomologēsis* jeb «faktu atzīšana». Šī tehnoloģija paredz publisku sevi atzīšanu par kristieti, tāpēc Tertulliāns šo grūti tulkojamo terminu dēvē arī par *publicatio sui*. Kristietis atzīstas kā grēcinieks, taču šī atzīšanās sākotnēji ir nevis akts, bet gan statusa apliecināšana, proti, publiska rituāla izpildīšana. Atzīšanās ir nevis verbāla pašanalīze, bet gan simboliska darbība, pašsausīšanās un sevi sodīšana. Atzīšanās būtība ir nevis pašatklāšanās vai patiesības atklāšana par sevi, bet gan savas grēcības publiska apliecināšana. Cita sevi paša tehnoloģija ir *eksagoreusis* — atziņu verbalizācija, īstenojot pilnīgu padevību un pakļautību citam, t.i., atsakoties no savas gribas un sevi paša.

Šīm tehnoloģijām ir būtiska nozīme arī Lojolas spirituālajos vingrinājumos, kuros liela loma ir retorikas elementiem. Šie vingrinājumi ir sava veida bezvārdu retorika, atjaunojot dzīvi saistībā ar dievu. Lojola ieteic meditēt par trejādiem grēkiem, kāpinot grēkatziņu ar salīdzināšanas palīdzību. Kāpināšanu var panākt, izmantojot palielināšanas (meditācija par Kristus ciešanām) un sadalīšanas (katra grēka apcerēšana) metodes. Viena no metodēm ir arī paplašināšana, *amplificatio*, kurai ir būtiska loma arī analitiskajā psiholoģijā un kuras saknes ir meklējamas antikās pasaules retorikā. Tādējādi dvēseles aprūpe, *cura animarum* tiek iekļauta kristietībā, taču tā ir kristiešu ierēdniecības pārziņā un saistīta ar sevi paša aizliegšanu. Toties jezuīts Baltasars Grasjans 1647. gadā publicē dzīves mākslas rokasgrāmatu «*Oráculo manual y arte de prudentia*», kurā izvērs rūpes par dzīves izveidi: «Iepazīsti savu tikumu, savu prātu, savus spriedumus, kaislības. Kamēr nepazīst sevi, nevar valdīt pār sevi. <..> Var aizmirst savu ārējo veidolu, bet vienmēr atceries iekšējo veidolu, lai to uzlabotu, pilnīgotu.»²³ Grasjans piedāvā dzīves spēlē izmantojamus padomus, kas skan medicīnas tonalitātē, jo tie ir aforismi — īsa un kodolīga diagnostika (*aphorizein* —

²³ Г р а с и я н Б. Карманный оракул. Москва, 1984. С. 22.

norobežot, noteikt). Aforismi ļauj orientēties kritiskās dzīves situācijās un veikt pašterapiju. Tie ļauj pārvarēt krīzes, turklāt krīze (*krisis*) ir ne tikai pārejas periods, bet arī izšķiršanās iet savu ceļu, proti, kritika. Par Grasjanu sajūsminās arī Šopenhauers, kas to pārtulko vāciski, bet 1851. gadā pats uzraksta sava veida rokasgrāmatu «Dzīves gudrības aforismi» (*Aphorismen zur Lebensweisheit*). Grasjans aplūko «dabas» (*genio* — no dzimšanas dotā) un «kultūras» (*ingenio* — meistarības, prasmes) pretstatu saspēli un, īstenojot Kūzas Nikolajam līdzīgu *coincidentia oppositorum*, aicina cilvēku kļūt par sevis paša «inženieri», sevis paša montāžas speciālistu.

Jungs meklē kontaktus ar *cura animarum* praktizētājiem un iestājas par sadarbību ar pastorātu [J 11, 488—552 — «Par psihoterapijas attiecībām ar dvēseles aprūpi» un «Psihoanalīze un dvēseles aprūpe»). Taču dzīves nogalē Jungs ir visai rezignēts, 1961. gada 17. februārī viņš raksta, ka *cura animarum* praktizētājiem, dvēseles aprūpētājiem «ir bailes psiholoģiski pārdomāt savas ticības lietas» un viņi «dod priekšroku vienkāršai bērna ticībai un tādējādi izvairās no jebkādas konfrontācijas» [JBr, 380]. Konfrontācija ar sevis paša psihi tiešām nav viegls uzdevums, un neba visas rūpes par dvēseli patiešām arī ir rūpes par psihi.

1.3. GNOSTICISMS

Jungs visu dzīvi izrāda interesi par gnosticismu, ar viņa starpniecību tiek publicēti arī gnostiķu teksti, tā sauktais *Codex Jung*. Ar Jungu lielā mērā ir saistīti arī mūsdienu ievērojamākie gnosticisma pētnieki (H. Jonass, A.Š. Piešs, Ž. Kvispels). Gnosticisma recepcijas problemātika rodas 19. gadsimtā un Ādolda fon Harnaka skatījumā tiek traktēta kā «akūta kristietības hellenizācija»²⁴. Tiesa, Plotīns savulaik ir uzrakstījis traktātu «Pret gnostiķiem», saskatot gnosticismā bīstamu Platona filosofijas izkropļošanu un epikūrisma iezīmes (P l o t. *Enn.* II, 9). Bet Žils Kvispels gnosticismā saskata «grieķu filosofijas kristianizāciju»²⁵. Turpretī Rūdolfs Bultmans uzskata, ka gnosticisms ir «pirmkristietības izcelsmes reliģiska kustība, kas dažādās formās iespiedās Rietumos no Austrumiem kā kristietības konkurentē»²⁶. Iespējams, ka šī iezīme — Austrumu un Rietumu pretstatu savstarpējā papildināšanās, kristietības papildināšana — arī ir saistījusi Jungu. Taču ir vēl viena ne mazāk saistoša gnosticisma iezīme, proti,

²⁴ Harnack A. von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg, 1894. S. 215.

²⁵ Quispel G. Vallentian Gnosis and Apocryphon of John // *The Rediscovery of Gnosticism*. Leiden, 1980. P. 119.

²⁶ Bultmann R. *Das Urchristentum*. München, 1992. S. 203.

pašiedzīlīnāšanās, mediatīva aktivitātē, pretstatu atcelšana, atklājot sevī absolūtu. Tiek atzīmēts, ka gnosticisms ir īpašs dzīves stils²⁷, un tas saskan ar laikabiedru vērtējumiem — Aleksandrijas Klēmēns uzskata, ka gnosticisms ir askēze, dzīves veids, kurā dominē vingrinājumi (C I e m. *Strom.* IV 21, 132). Turpretim «kristīgās literatūras Jaunās Derības kanoniskajos rakstos *meletān* ir sastopams uzkrītoši reti»²⁸. Tas nemaz nav tik dīvaini, jo pat Svētos Rakstos atzīts, ka apustuļi Pēteris un Jānis ir «nemācīti un vienkārši cilvēki» (*agrammatoi... kai idiōtai*, *Apd.* 4, 13). Toties gnosticisms ir atsevišķu cilvēku protests pret vispārējo masas reliģiju, veidojot nekonfesionālu ideoloģiju un attīstot neordināras spējas un metodes.²⁹ Gnosticisma praktisko aspektu uzsver arī Jungs: «Autentisku gnostisko tekstu atrašana tieši mūsu pētījumu virzienā izraisa vislielāko interesi, vēl jo vairāk tāpēc, ka tiem ir ne tikai teorētiska, bet arī praktiska iedaba.» [J 18/II, 893] Gnosticismā Jungu saista patības problemātikas risinājums, «gnostikšis,» kā raksta Kvispels, «ir ieinteresēts patībā»³⁰.

Tomēr, rekonstruējot gnosticismu, tas lielā mērā tiek konstruēts, mēģinot apjēgt mūsdienu pasauli.³¹ Tradicionāli gnosticisms tiek pretstatīts kristietībai, kas arī nosaka tā izpratni. Ekspansīvā baznīcas kristietība visu, kas neatbilst tās mācībai, nodēvē par *pseudōnymos gnōsis* — viltvārdīgām zināšanām («aplami dēvētā atziņa» — *1. Tim.* 6, 20). Un šādi rodas apkopojošais nosaukums «gnosticisms». Taču līdz ar to dominē kristietiskie aizspriedumi, kavējot gnosticisma būtības atsegšanu. Historiogrāfiska gnosticisma kultūrvēsturisko veidojumu izpēte, neraugoties uz paveikto, vēl ir tikai pašā sākumā. Gnosticisms aizvien vēl ir atraktīvs fenomēns, kas valdzina ar savu neskaidrību un eksistenciālo vērstību. Neskaidra ir jau šīs mācības vai macību rašanās. Tiek pieņemts, ka gnosticisms radies Sirijā jūdiskā vidē un drīz vien pārņēmis visu Romas impēriju. Tomēr kristietiskās baznīcas nostiprināšanās neizskauž gnosticismu, gnostiskie priekšstatī ir rodami pat Jaņa evaņģēlijā un Augustīna darbos. Gnostiskās mācības turpina pastāvēt kabalā un Florences neoplatonisma tradētājā «*Corpus Hermeticum*». Gnosticisms figurē arī šā gadsimta sākumā Rūdolfa Šteinera izdotajā žurnālā «*Lucifer-Gnosis*». Jau 1835. gadā Ferdinands Bauers publicē

²⁷ Puech H.—Ch. Histoire des religions // *Annuaire du Collège de France* 1953. 53e année. P. 163.

²⁸ Hieronymus F. *МЕΛΕΤΗ. Uebung, Lernen und angrenzende Begriffe*. Basel, 1970. S. 104.

²⁹ Хосроев А. Л. *Александрийское христианство*. Москва, 1991. С. 46.

³⁰ Quispel G. C.G. Jung und die Gnosis // *Eranos-Jahrbuch*. Zürich, 1968. Bd. 37. S. 296.

³¹ Трофимова М. К. *Гностицизм и христианство // Апокрифы древних христиан*. Москва, 1989. С. 166.

grāmatu «Kristietiskais gnosticisms» (*Die christliche Gnosis oder Die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*), atvedinot Šellinga, Šleiermahera un Hēgeļa sistēmas no gnosticisma. Hanss Blūmenbergs uzskata, ka Jaunie laiki ir gnosticisma «otrrreizējā pārvarēšana»³². Toties Vīnes filozofs Ēriks Fēgelīns (*Voegelin*) uzskata, ka visi Jaunie laiki ir gnosticisma laikmets (*The New Science of Politics*, 1952). Lidz ar to gnosticisms raksturo arī tādus mūsdienu domātājus kā Heidegeru, Blohu, Adorno, Sartru, Liotāru u.c.³³ Kas tad ir gnosticisms? Vai gnosticisms ir mācību kopums, kas lokalizējams noteiktā vēsturiskā vidē, vai noskaņojums, ievirze, kas vijas cauri visai Rietumu kultūrai?

Šo gnostisko noskaņojumu un fundamentālo ievirzi acimredzot vislabāk atsedz Hanss Jonass. Viņa 1934. gadā publicētās disertācijas «Gnosticisms un vēlinās antikās pasaules gars» (*Gnosis und spätantike Geist*) vadītājs ir Martins Heidegers, kura pārdomās ievijas gnostiski priekšstati un noskaņojums. Tradicionāli gnosticisma raksturojumu sāk ar tā sarežģītās mitoloģijas un kosmogonijas aprakstu un tikai tad pievēršas zināšanu lomai tā ietvaros. Gnostiskās zināšanas vai atziņa ļauj atsvabināties, tapt atpestītam no šīspasaules pinekļiem. Šo atsvabināšanos nodrošina nevis kults vai zināmu noteikumu ievērošana, bet gan īpašas zināšanas, kas rodamas sevī pašā. Gnostiķa sākotnējā pozīcija ir iemestība svešā, naidīgā, nepilnīgā pasaulē un savas izredzētības apzināšanās, proti, sevis kā viņpusīgās gaismas pasaules iemītņieka apzināšanās. Tas ļauj īstenot radikālu tagadnes kritiku un novērsties no šīspasaules norisēm. Gnostiķis ir ne no šīs pasaules, viņš ir īpašo zināšanu atlēts. Izredzētība atsvabina no šīspasaules apstulbuma, zināšanas, kas nav domātas vispārējai atzišanai, neļauj kļūt par apstulbinātības upuri. Gnostiskā domāšana ir zināšanu pašpilnvarošanas akts, bet sarežģītā mitoloģija un kosmogonija ir otrēja attiecībā pret šīspasaules nepieņemšanu. Pasaule ir cietums, «dzelžaina īstenība» (Adorno), «tēraudciets futrālis» (M. Vēbers), «trako nams» (Jungs), tā ir «nesavienojamības» (Liotārs) vai «trūcīgā laika» (Heidegers) pasaule. Turklāt šī pasaule ir bezjēdzīga: «Pasaules jēgai jāatrodas ārpus tās. Pasaulē ir viss, kas ir, un notiek viss, kas notiek; *tajā* nav nekādas vērtības, un, ja arī būtu, tai nebūtu nekādas vērtības.»³⁴ Ja disertācijā Jonass interpretē gnosticismu, izmantojot eksistenciālo filosofiju, tad 1963. gada darbā «Starp Neko un mūžību» (*Zwischen Nichts und Ewigkeit*) eksistenciālā filosofija tiek izklāstīta no gnosticisma pozīcijām. Cilvēks ir iemests pasaulē, viņš nespēj iekļauties dabas-

³² Blumenberg H. *Legimität der Neuzeit*. Frankfurt/M., 1966. S. 78.

³³ Sk.: *Religionstheorie und Politische Theologie*. Hg. von J. Taubes. München, 1984. Bd. 2; Pauen M. *Dithyrambiker des Untergangs*. Berlin, 1994.

³⁴ Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*. Leipzig, 1990. S. 86 (6. 41).

zinātniskajā pasaulē, proti, viņš ir izmests no iekļautības dabā un ir vienaldzīgs pret dabu. Tāpēc cilvēkam ir jāpraktizē rūpes un atbildības ētika.

Vai Jungs ir gnostiķis? Būbers 1952. gada grāmatā «Dieva mijkrēslis» raksturo Jungu kā gnostiķi: «Mācība par dvēseli, kura iztirzā noslēpumus, nepazīstot ticības nostāju pret noslēpumiem, ir gnosticisma mūsdienu izpaušme.»³⁵ Būbers, kas savu gnosticizmu aizklāj eksistenciālā filosofijā³⁶, pārmet Jungam gnosticizmu. Vai šāds pārmetums ir pamatots? Jungs atbild: «Apziņas un bezapziņas sintēzi vai īstenot tikai apzinātā konfrontācijā ar bezapziņu, un tā ir iespējama vienīgi tad, ja saprot, ko bezapziņa saka. Šajā konfrontācijā mēs sastopam simbolus, kas ir mana pētījuma priekšmets, un līdz ar to arī atjaunojam zudušās attiecības ar tiem uzskatiem un jūtām, kas ļauj izveidot personības kopsatvaru. *Gnōsis*, t.i., pēdējo lietu atziņas zaudējums ieaijā miegā daudz pamatīgāk nekā ierasts domāt. Protams, pietiktu ar ticību, ja vien tā nebūtu harizma, kuras patiesa, nevis konvulsīva piemišana ir visai reta parādība. Ja tā nebūtu, mēs, ārsti, varētu aiztaupīt daudz smaga darba. Teologi mūsu centienus šajā virzienā uzlūko ar neuzticīgiem skatieniem, taču paši šo vajadzīgo darbu neīsteno. Viņi sludina mācību, kas nav saprotama, un pieprasa ticību, kas nav uzaudzināma.» [J 11, 285] Būbera atsaukšanās uz ticības nostāju ir gluži nevieta, Jungs nepiedāvā teoloģisku risinājumu. Interpretējot Trīsvienības psihisko sakņotni, viņš raksta: «Tā kā neloloju nodomu iedziļināties Trīsvienības metafizikā, tad principā drikstu aprobežoties ar baznīcas noteikto dogmas formulējumu, nekonfrontējoties ar visām tām komplicētajām metafiziskajām spekulācijām, ko vēsture uzklājusi uz šīs dogmas.» [J 11, 171] Jungs neveido arī metafizisku vai vēsturisku traktējumu. Viņš mēģina izstrādāt «ieskatu brīnumaini smalkajā un jēgpilnajā neapzināto determināciju tīklojumā» [J 4, 331]. Tādējādi teoloģiski vai metafiziski noskaņoto un domājošo atziņas cīnītāju pārspriedumi par Junga gnosticizmu ir nepamatoti, t.i., tie pamatojas viņu pašu dogmā.

Kas tad ir Junga izdaudzīnātais gnosticisms, kas aizsākoties jau ar viņa «Septiņiem sprediķiem mirušajiem»? Rakstot šo darbu, viņš acimredzot ir pazīstams ar Albrehta Diteriha 1891. gada grāmatu «Abraksass» (*Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*), taču Junga «Sprediķiem» nav «nekādu analoģu gnostiskajos avotos», tie «nepavisam nav gnostiski».³⁷ Izmantojot gnostiskās mitoloģijas tēlus, Jungs iestājas par zināšanām un patieso atziņu, «'iracionālists' Jungs vēlas radīt zināšanas ar

³⁵ Buber M. *Werke*. München, 1962. Bd. 1. S. 602.

³⁶ Scholem G. Martin Bubers Auffassung des Judentums // *Eranos-Jahrbuch*. Zürich, 1967. Bd. 35. S. 1—52.

³⁷ Quispel G. *Op. cit.* S. 295.

zinātnes palīdzību»³⁸. Patiesās atziņas izveide viņam liek upurēt arī atiecības ar Freidu [E, 171], kaut arī abi «bezapziņā injicē reliģisko»³⁹. Patiesās atziņas atgāda arī nosaka Junga pārdomu apokaliptisko, atklāsmīgo (*apokalyptein* — atklāt, atvērt) toni. Taču šī atziņa ir hermētiska, un tāpēc ir nepieciešama tās hermeneitika. Un Jungs arī uzstājas kā šo zināšanu hermeneits (*hermeneutēs*) — tulks un interpretētājs. Jungs uzskata, ka «daudzi gnostiķi nebija nekas cits kā psihologi» [J 9/II, 347] un uzsver gnosticisma simbolikas un bezapziņas produkcijas paralēlismu [J 9/II, 350]. Arī savus darbus Jungs skata gnostiskā aspektā: «Visi mani raksti ir tā teikt no iekšienes nākuši pasūtījumi; tie radušies zem liktenīga spaida. Tas, ko rakstīju, nāca no augšienes. Es ļāvu izteikties garam, kas mani kustināja.» [E, 225] Šī aizkustinātība zināmā mērā arī nosaka Junga tekstu hierātisko valodu.

Jungu un gnosticismu vieno ontoloģiskās paštehnoloģijas dominante un noskaņojums — apokaliptiskā atgāda par iemestību neistajā pasaulē. Pavisam negaidīti tas savijas ar austriešu inženiera Hansa Hērbigera attīstīto glaciālo kosmogoniju, kas organiski iekļaujas nacionālsociālismā un figurē arī Junga sapņos un vīzijās.⁴⁰ Savās atmiņās viņš raksta: «Drīz vien, tas bija 1914. gada pavasarī un agrā vasarā, trīs reizes atkārtojās sapnis, ka vasaras vidū iestājas arktisks aukstums un zeme sastingst ledū. Tā, piemēram, redzēju sasalušu visu Lotringas apkārtni un tās kanālus. Visā zemē nebija neviena cilvēka, visi ezeri un upes bija sastinguši ledū. Viss dzīvais zaļums bija sastindzis. <...> Trešajā sapnī atkal no Visuma bija ielauzies milzīgs aukstums. Taču tam bija negaidītas beigas: redzēju zaļojošu koku bez augļiem (domāju, ka tas ir mans dzīvības koks), kura lapas sala iedarbībā pārvērtās saldās vīnogās, pilnās ar dziedinošu sulu. Saplūcu vīnogas un atdevu ļaudīm, kas ilgojoties tās gaidīja.» [E, 179] Mēģinot noskaidrot viedētā jēgu un saistību ar kolektīviem pārdzīvojumiem, Jungs atzīstas: «Tas, ka izturēju bezapziņas iebrukumu, radija nenoraidāmu izjūtu, ka klausu augstākai grībai, kas nosaka uzdevuma pievēršanu.» [E, 180] Izturot bezapziņas iebrukumu, Jungs uzskata, ka ir guvis arī patieso atziņu.

Simboliska nozīme ir arī gadskārtējam pārrunām Patiesības Kalna (*Monte Verità*) tuvumā. Šī vieta jau pagājušā gadsimtā kļūst par iecienītu dzīves reformatoru un alternatīvu dzīves veidu izstrādātāju mitekli. To ap-

³⁸ Evers T. *Op. cit.* S. 219.

³⁹ Deleuze G., Guattari F. *Anti-Ōdipus*. Frankfurt/M., 1974. S. 73. Junga «upuris» un tā vēsturiskās konstelācijas tiks aplūkotas atsevišķā rakstā.

⁴⁰ Sk.: Hieronimus E. Dualismus und Gnosis in der völkischen Bewegung // *Religionstheorie und Politische Theologie*. Hg. von J. T a u b e s. München, 1984. Bd. 2. S. 87—89. Par Jungam analogu vai paralēlu sapņu un vīziju vienlaicīgu pastāvēšanu ir grūti spriest, taču, kā rāda Šarlotes Berātes pētījumi par sapņiem trīsdesmito gadu Vācijā, šāda iespēja pastāv (B e r a d t Ch. *Das Dritte Reich des Traums*. München, 1966).

meklē Mihails Bakuņins, Martins Būbers, Hermanis Hese un citi dzīves mākslinieki. 1934. gadā holandiešu teosofe Olga Frēbe–Kapteine sarīko pirmo tikšanos, ko Marburgas teologs Rūdolfs Oto nosauc par *Eranos-Tagung*. Par *eranos* antikajā Grieķijā dēvē improvizētas dzīres, kuru dalībnieki piedalās ar savu daļu fiziskā un garīgā maltītē un cits citam dāvā atbalstu un mīlestību. Šo dzīru vieta atrodas dārzā: «Sākotnēji teritorija bija vīna kalns, tāpēc arī terases, un garīgā ziņā tās saglabājušās līdz pat mūsdienām, jo no domātāju un zinātnieku racionālām atziņām, viņiem savstarpēji satiekoties un apmainoties domām, tur tiek izspiests gudrības vīns.»⁴¹ Arī Jungs piedāvā savu pašizziņas vīnogu vīnu. Pirmo dzīru temats ir «Joga un meditācija Austrumos un Rietumos», bet mērķis — nodrošināt starpniecību Austrumu un Rietumu konfrontācijā, savstarpējās izskaidrošanās procesā: «Runa ir nevis par Austrumu mācību un metožu atdarināšanu vai Rietumu zināšanu, kas saistītas ar šīm lietām, izstumšanu vai atstāšanu novārtā, bet gan par to, ka Austrumu gudrība, simbolika un metodika var palīdzēt no jauna atklāt mūsu pašu garīgās vērtības.»⁴² Atkalatklāšana, atdzimšana, dzīves veidošana, pašatrašana kļūst par noturīgiem šo dzīru simboliskiem vārdiem. Turklāt «Monte Verita ir ne tik daudz dabas dziednīca ierastā nozīmē, cik augstākas dzīves skola, vieta, kur vāc un attīsta plašākas atziņas un plašāku apziņu»⁴³. Mūsdienu gnostiskais noskaņojums sabalsojas ar vēsturisko gnosticīsmu. «Toma Atlēta grāmatā» tiek vēstīts: «Tas, kas nav iepazinis sevi pašu, neko nav iepazinis. Bet, kas iepazinis sevi, tas jau guvis atziņu par visa dzīlēm.»⁴⁴ Dzīves nogalē Jungs uzsver: «Mana dzīve zināmā mērā ir manis rakstītā kvintesence, nevis otrādi.» [E, 7] Viņa mācībā izpaužas mūsdienu pašiepazīšanas rezultāts, kas sasaucas ar gnosticisma ontoloģisko paštehnoloģiju.

2. MŪSDIENU PASAULE

Mūsdienu — problēma, kas Jungu nodarbina visu mūžu. 1931. gadā viņš publicē grāmatu ar raksturīgu nosaukumu «Tagadnes dvēseles problēmas». Jungs tiecas apjēgt gan mūsdienu, gan mūsdienu dzīvojošo cilvēku.

⁴¹ Cit. pēc: W e h r G. *C.G. Jung*. Zürich, 1988. S. 236.

⁴² *Eranos-Jahrbuch*. Zürich, 1934. Bd. 1. S. 5. Par šo garīgo dzīru gnostisko gaisotni un tagadējo stāvokli sk.: H o l z H. H. *Eranos — ein moderne Pseudo-Gnosis // Religions-theorie und Politische Theologie*. München, 1984. Bd. 2. S. 249—263; I d e m. *Die Eranos-Jünger // du*. 1995. Nr. 8. S. 92—93.

⁴³ L a n d m a n n R. *Ascona — Monte Verità*. Frankfurt/M., 1979. S. 89.

⁴⁴ *Das Thoma-Buch*. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von H. – M. S c h e n k e. Berlin, 1989. S. 25 (138. 17—19).

Risinot jautājumu «Kas ir cilvēks?», viņš piedāvā tagadnes ontoloģiju. Turklāt Jungs fiksē būtisku atšķirību, proti, ne visi mūsdienās dzīvojošie ir mūsdienīgi: «Mūsdienīgi (vai labāk — nepastarpināti tagadnīgi) cilvēki ir sastopami pietiekami reti, jo viņu eksistencei ir vajadzīga ārkārtīga apzinātība, maksimāli intensīva un ekstensīva apzinātība ar bezapziņas minimumu, jo viscaur tagadnīgs ir tikai tas, kas savu cilvēka eksistenci apzinās pilnīgi.» [J 10, 149] Pārsvārā mūsdienās sastopami pseidomūsdienīgi, cilvēki, kas pakļauti inflācijai un deflācijai, tāpēc mūsdienu pasaule nereti līdzinās trako namam.⁴⁵ Šāds salīdzinājums var šķist pārmērīgs, un to itin labi apzinās arī pats Jungs. Tomēr šādi vispārinājumi ir nepieciešami, kaut arī tie ir nemitīgi jākorrigē. Šo problemātiku apgrūtina arī tas, ka pats Jungs ir mūsdienu pārstāvis. Junga klātbūtne ir radījusi tekstuālu masīvu, kas ne vienmēr ir pārskatāms, nerunājot jau nemaz par tiem apjēgas sakārtojumiem, kas nav fiksēti tekstos tieši vai kuros viņa klātbūtne izvērsās aizklāti. Tāpēc, skatot Jungu dzīves mākslas perspektīvā, mūsdienu pasaule tiek reducēta uz filosofiju un mākslu.

2. 1. FILOSOFIJA

Junga filosofisko izglītību atzīmē gan viņa ideju pētnieki, gan arī pats Kīснаhtes domātājs. Nereti šo iezīmi Jungs uzsver, lai pretstatītu sevi Freidam: «Es biju uzaudzis pagājušā gadsimta Bāzeles intensīvi vēsturiskajā atmosfērā un, pateicoties veco filosofu lekcijām, guvis noteiktas zināšanas psiholoģijas vēsturē. <..> Studiju laikā es ikreiz izmantoju veco Kruga filosofijas leksikonu. Vislabāk es pārzināju 18. un 19. gadsimta sākuma autorus.» (E, 164—165) Jungs pārzina arī sava laika filosofiskās izstrādes, viņš tajās orientējas, taču lielākoties tā arī noslēdzas viņa iepazīšanās ar filosofiju. Junga attieksmē pret filosofiju ir vērojams zināms redukcionisms, atvedināšana uz sākotnējo, pirmatnējo: «Visas pašas spēcīgākās cilvēces idejas un priekšstati reducējas uz arhetipiem. Jo īpaši tā tas ir ar reliģiskajiem priekšstatiem. Taču arī centrālie zinātniskie, filosofiskie un morālie jēdzieni nav izņēmums. Savā tagadējā formā tie ir apzinātā pielietošanā un piemērošanā radušies pirmpriekšstatu varianti, jo apziņas funkcija ir ne tikai uztvert un caur jutekļu vārtiem iepazīt ārējā pasauli, bet arī radoši pārnest iekšējā pasauli ārējā.» [J 8, 342] Jungs atzīmē arī savu pacientu noraidīto attieksmi pret filosofiju: «Par filosofiem viņi nepavisam neko negrib dzirdēt, jo filosofijas vēsture viņus atstāj aukstus, bet intelektuālists šķiet vēl tuksnesīgāks par tuksnesi.» [J 11, 500] Arī šādu vispārinājumu, protams, nepieciešams

⁴⁵ J u n g C. G. *Speaking*. London, 1978. P. 69.

precizēt, taču nevar noliegt, ka mūsdienu filosofija reti kad tiek praktizēta arī kā atbilstoši veidota dzīve. Mūsdienās tā lielā mērā pārvērtusies par uzņēmējdarbību ar tai raksturīgo birokratizāciju un tehnizāciju. Lāgiem filosofija ir nevis gudrības mīlestība, bet gan intelektualizēti pārspriedumi un savstarpēju reķinu kārtošana.

2.1.1. NĪČE

Viens no tradicionālās filosofijas pašpārvarēšanas galvenajām figūrām ir Frīdrihs Nīče. Jungs sakās it labi pārzinām Nīčes darbus, no 1934. gada līdz 1939. gadam viņš ik semestri pat vada seminārus par Nīčes Zaratustru (*Psychological Analysis of Nietzsche's Zarathustra*). 1895. gadā Jungs iestājas Bāzeles universitātē, kur pavisam nesen docējis pats Nīče un viņa draugs Jakobs Burkharts. Dzīves nogalē Jungs atceras Nīčes ietekmi uz jaunajiem studentiem: «Savu jaunību es pavadīju pilsētā, kurā Nīče bija dzīvojis kā klasiskās filoloģijas profesors; tādejādi es uzaugu gaisotnē, kas vēl vibrēja no viņa mācības spara, kaut arī viņa uzbrukums visbiežāk ir sastapis pretošanos. Es nevarēju izvairīties no viņa patiesās inspirācijas («aizrautības») ietekmes. Viņš bija patiesīgs, un to nevar teikt par dažiem akadēmiskiem skolotājiem, kuriem karjera un prestižs nozīmē daudz vairāk nekā patiesība.» [JBr 3, 370-371; 1961.5.I.] Visvairāk Jungu ietekmē «Zaratustra un «religiskā» kritika, kurā ciešanām ierādīta vieta filosofijā kā patiesam filosofēšanas motivam». Nīčes «Nesavlaicīgās pārdomas», kā izsakās pats Jungs, viņam ir atvērušas acis. 1961. gada 5. janvāra vēstulē Jungs raksta: «Kopumā Nīče tajā laikā man bija vienīgais cilvēks, kas sniedza adekvātas atbildes uz dažiem neatlaidīgiem jautājumiem, kurus tolaik ne tik daudz pārdomāju, cik jutu.» [JBr 3, 371] Žana Pola, Hēgeļa un Nīčes proklamētā dieva nāve ir notikums arī Junga dzīvē. Mūsdienas, viņaprāt, ir «dieva nāves un dieva izzušanas laiks» [J 11, 149]. Taču Nīče nav tikai dieva nāves ievēstītājs, 1881. gadā, kas sakrīt ar kritisku pavērsieni Junga dzīvē, dienas gaismu ierauga «Jautrā zinātne». Nīčem jaušas ne tikai dieva nāve un dievekļu mijkrēslis, bet arī «visnotaļ grūti aprakstāma gaisma, laime, atvieglojums, uzjautrinājums, iedrošinājums, rītausma» [N 3, 574]. Nīče atjauš filosofijas kā dzīves mākslas nepieciešamību, piešķirot būtisku nozīmi agonālismam — konstituējošam antikās pasaules pamatprincipam.

Agonālisms caurauž visu seno grieķu dzīvi.⁴⁶ Viens no pirmajiem šī fenomena kultūrvēsturisko nozīmi ir uzsvēris Jakobs Burkharts, kaut arī

⁴⁶ Plašāk par agonālisma konceptu sk.: З а й ц е в А. И. *Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э.* Ленинград, 1985. С. 83—90.

pats lielāku vēribu ir veltījis atlētiskajiem un mūsiskajiem agoniem. Bāzelē Niče iepazīstas ar Burkhartu, kas kultūras vēsturi skata caur mākslas, eksistences estētikas prizmu. Arī Niče uzskata, ka zinātne jāskata mākslinieka, bet māksla — dzīves optikā. 1872. gada uzmetumā «Homēra agons» Niče atzīmē grieķu dzīves agonālo sākotni un bilst: «Es bīstos, ka mēs to neizprotam pietiekami *grieķiski*.» [N, 1, 784] Niče uzskata, ka «grieķu agons izpaužas arī simposijā» [N, 8, 66], agons tiek rīkots visur, kur vien atrodas grieķi, visviens — polisā, ceļojumā vai karagājienā. Agons, kā liecina Artemidora «Oneirokritikons», ir pārņēmis pat viņu sapņus (A r t e m i d. I, 54—62). Agons tiek atveidots skulptūrās un monētās. Agons ir grieķu dzīves īstenošanas paradigma, grieķi ir agonālisti, un Niče raksta: «Ikviens liels hellēnis agona lāpu nes tālāk.» [N, 1, 788] Agonā nepieciešamais spriegums un saspringtība rod atveidi arī valodā: *agōnia* kopš Dēmostena laikiem nozīmē arī 'piepūle'. Agoni aizrauj arī filosofus. Leģenda vēsta, ka Milētas Talēss pat nomiris Olimpiskajās spēlēs (D i o g. L a e r t. I, 39). Platons jaunībā esot bijis labs cikstonis un piedalījies Istmas spēlēs (D i o g. L a e r t. III, 5), kas nostātos pārtapušas par Olimpiskajām spēlēm. Pats Platons gan nav īpaši labās domās par tiem, kas vingrina tikai ķermeni un nedomā ar galvu (P l a t. *Rep.* VII, 535d). Vēl izsmējīgāki ir kinīki, kas izmanto vārdu spēli *athlētēs* un *āthlios* (nelaimīgais). Tomēr sacensības gars valda visā grieķu dzīvē, pat Aīdā nav iespējams iztikt bez agona (A r i s t o p h. *Renae* 761—765).

Platons vēsta, ka cilvēkiem ticis uzturēties Sokrata tuvumā, lai redzētu sava veida agonu, proti, lai redzētu, kā tiek iedzīti strupceļā tie, kas iedomājušies esam gudri (P l a t. *Apol.* 33c). Lāertas Diogens gan zina stāstīt, ka uzvarētie ne vienmēr likušie mierā, viņi ne tikai apvainojuši Sokratu, bet arī situši viņu un vazājuši aiz matiem (D i o g. L a e r t. II, 21). Dialogā «Protagors» Platons attēlo sofistu polemiku kā agonu un izmanto izteicienu *agōn logōn* — sacensība runās. Veidojas īpaša māksla — strīda un atspēkošanas māksla: eristika un elenktika. Filosofija ir publisku strīdu, atspēkošanas māksla, kaut gan jau senie grieķi saprata, ka diskursīva argumentācija nav efektīva. Grieķi īsteno agonālu dzīves mākslu: «Dzīves māksla vairāk līdzinās dūru cīņai mākslai, nevis dejas mākslai, jo vajag stāvēt stingri un būt vienmēr gatavam uz necerēto, nevis uz to, kas iepriekš zināms.» (M a r c. A u r e l. VII, 61) Taču grieķi rīko sacensības arī ēšanā, dzeršanā, sarunās, skaistuma konkursos, turklāt, kā saka Niče, «grieķis pazīst mākslinieku *vienīgi personiskajā cīņā*» [N, 1, 790]. Agonālisms ir ne tikai sacensības un cīņa, bet arī konfrontācija un kritika. Savu 1888. gada darbu «Dievekļu mijkrēslis jeb Kā filosofēt ar veseri» Niče tā arī piesaka: «Šis mazais darbs ir *liels kara pieteikums*.» [N, 6, 58] Kam Niče piesaka karu, ko viņš vēlas izkarot? Niče iestājas par dzīves mākslas izstrādi, par darbu ar sevi pašu un sevis pārvarēšanu. Taču Niče nav identificējams tikai ar grāvēju un

dievekle satriecēju, viņš nepavisam nav dionisisma sludinātājs, kā to tradicionāli iedomājas. Niče ir apollonisma pārstāvis, jo apolloniskais atrauj «cilvēku no viņa orgastiskās pašiznīcināšanās» [N, 1, 21]. Viņš iestājas par sevis paša izveidi un praksi, kurā pats «*formē* no sevis kaut ko tādu, ko citi skata ar baudu» [N 3, 155]. Niče runā par dzīves mākslu un filosofiju kā dzīves formu, kuras projekts tiek izklāstīts Zaratustras četrās grāmatās. Niče vēlas mākslas darbam līdzīgu dzīvi: «Mēs vēlamies vienmēr no jauna pārdzīvot mākslas darbu! Sava dzīve jāizstāto tā, lai no katras tās daļas būtu tāda pati vēlme! Tā ir galvenā doma!» [N 9, 165] Ceļu uz šo domu norāda Zaratustras izklāstītā trejādā pārvēršanās — kameiļa, lauvas un bērna metamorfoze.

Kamielis ir nesējdzīvnieks, kurš nes etablētās vērtības, sastingušās kultūras nastu. Kamielis ir transporta līdzeklis, ar kura palīdzību tiek transportēts nihilisms, reaktivitāte, neapmierinātība un atriebība. Kamielis ir ēzeliska pašiztukšošanās figūra, kas pēc dieva nāves iedomājas nesam cilvēciskās vērtības, kaut arī cilvēks sen jau miris. Lauva ir dievekle satriecējs, pastāvošo normu un vērtību kritiķis. Bet bērns ir jauns sākums, jaunu principu un jaunas dzīves īstenotājs. Ničem būtiska ir nevis patība kā kaut kas substancionāls, bet gan darbs ar sevi pašu, jo nepieciešams «sniegt sev pašam virzību» [N 3, 157]. Viņš konstatē, ka «spēcīgas natūras mēģina sevi stilizēt, un viņām ir prieks par analogiem (mākslās, savos dārzos)» [N 14, 265]. «Nesavlaicīgo pārdomu» otrās grāmatas 10. aforismā Niče pauž, ka dzīvei jābūt «roku darbam». Tāpēc ir nepieciešama dzīves māksla, proti, sevis paša izstātošana un vadišana. «Jautrās zinātnes» 290. aforisma nosaukums ir «Viens ir nepieciešams»⁴⁷ [N 3, 530]. Un šis viens ir dzīves māksla, kurā vingrinās tas, kas «aplūko visas savas iedabas piedāvātās vājbības un spēkus un tad ietver mākslinieciskā plānā», ietver tā, ka viss «parādās kā māksla un prāts». 299. aforismā Niče vēlreiz uzsver: «Taču mēs vēlamies būt dzīves dzejnieki, un pirmām kārtām — ikdienišķajā un sīkumos.»

Dzīves māksla paredz nepieciešamību pārvērtēt un pārvarēt sevi. Un Niče pārvērš kristietības pārcilvēku⁴⁸ par pašpārvarēšanas formulu. Šajā kontekstā figurē arī pārprastais Ničes koncepts *Wille zur Macht*. Gribā pēc varas, ko Niče gan dēvē par *Herrschaft*, izpaužas vergu un vergturu triumfs, reaktīvā cilvēka pašapliecināšanās. *Wille zur Macht* ir griba varēt, griba iespēt un būt, pati šī iespēšana; tā ir nevis griba dominēt, bet gan griba dot un radīt. Niče raksta: «*Audzināt audzinātājus! Bet audzinātājiem jāaudzina*

⁴⁷ Niče izmanto Bibeles izteicienu «*Eins ist Noth*», latviski — «Bet tikai vienas lietas vajaga» (*Lk* 10, 42).

⁴⁸ Benz E. Der 'Übermensch' — Begriff in der Theologie der alten Kirche // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Berlin, 1961. Bd. 77. S. 135—160.

pašiem sevi! Un tādiem rakstu es. » [N 8, 47] Griba varēt ir darbs ar sevi pašu, tā ir nevis pastāvošā vai vēlāmā apstiprināšana, bet gan kritika un sevis paša politikas veidošana. Niče vērsās pret dominējošo varas tehnoloģiju un tās pārstāvjiem — valsti, baznīcu, prāta birokrātiem, melnsvārciem u.tml. Taču šajā vērstībā iezīmējas diferencēta pieeja. 1875. gadā viņš raksta: «Reliģijas es izprotu kā *narkozes*: taču, ja tās dotas tādām tautām kā ģermāņi, tā ir vistīrākā *inde*.» [N 8, 58] Niče iestājas par mikroloģisku sevis paša veidošanas mākslu: «Es neuzticos nevienam sistemātiķim un griežu tiem ceļu. Griba pēc sistēmām ir patiesīguma trūkums.» [N 6, 63] Tādējādi Niče atgādina antikajā pasaulē praktizēto *parrhēsiā* — tiešu, brīvu un atklātu valodu un rīcību.

Tāpēc Ničes praktizētā filosofija ir agonāla, tā nav «vientuļa pastaidznieka izglītots monologs» [N 1, 282]. Niče jautā «ko mums šodien nozīmē *dzīvot filosofiski*» [N 11, 510] un savu atbildi iemieso pats savā dzīvē. Niče nekļūst par ārstu, kā reiz to gribējis, taču aizvien no jauna uzsver filosofiskās terapijas nozīmi: «Ikvienu mākslu, ikvienu filosofiju drikst skatīt kā dziedniecības un palīga līdzekli, kas kalpo augošai, cīņā esošai dzīvei.» [N 14, 265] Pats viņš piedāvā parrēsiski agonālu terapiju, kuru itin viegli iespējams arī pārprast. Niče ir nomadisks, un tas vēl vairāk sekmē pārprašanu. Pats viņš nomadus ataino šādi: «Viņi nāk kā liktenis, bez kāda pamata, bez prāta, respektēšanas, aizbildināšanās, viņi ir klāt kā zibens, pārkā šausmīgi, pēkšņi, pārliecinoši, pārkā «citādi», lai tos pat varētu neieredzēt.» [N 5, 324—325] Turpreti Jungu vairāk raksturo ievirze uz vietsēdību.

Kaut arī Tomass Manns Jungu dēvē par Gētes un Ničes skolnieku, viņš acīmredzot ir pārlietu uzcītīgs skolnieks, proti, skata Niči sava laika pieņemtājā perspektīvā: «Niče, nekaitējot savam dižumam un nozīmei, bija slima personība.» [J 7, 37] Tomēr Jungs atzīmē arī savas jaunības dienu bailes: «Es baidījos no iespējas uzzināt, ka es arī kā Niče esmu «viens tāds». Viņš, protams, — *si parva componere magnis licet* — bija profesors, bija uzrakstījis grāmatas, proti, sasniedzis nedzirdētus augstumus; arī viņš bija dzimis mācītāja ģimenē, taču dzimis lielajā un plašajā Vācijā, kas pletās līdz pat jūrai, turpretim es biju tikai šveicietis un biju dzimis pieticīgā mācītājmājā nelielā pierobežas ciematīņā. Viņš runāja izsmalcinātā augšvācu valodā, prāta latīņu un grieķu, varbūt arī franču, itāliešu un spāņu valodas, turpretim es daudz maz pārvaldīju tikai Bāzeles vācu dialektu. Viņš, kuram piemita šī godība, galu galā varēja atļauties zināmu savādību, bet es nezināju, cik lielā mērā pats varēju būt viņam līdzīgs.» [E, 109] Jungs skata Niči *Wille zur Macht* perspektīvā, saskatot tajā tikai varas iegūšanas aspektu, kaut arī pašam Ničem tā ir pašizveides simbolisks nosaukums. Tiesa, arī Niče demonstrē pārprašanu, viņa spīvākais ienaidnieks ir Sokrats, kuram tiek piedēvēta traģiskā, estētiskā dzīves skatījuma aizstāšana ar zinātnisko,

teorētisko. Sokrats Ničem kļūst par paškonstituēšanās figūru, par pašizveidei nepieciešamu pretspēlētāju.

Arī Jungs Ničē nepamana dzīves mākslinieku, uzskatīdams, ka viņš dzīvojis «heroisma augstajā gaisotnē, kura augstums bija uzturams ar visrūpīgāko diētu, izmeklētu klimatu un it īpaši ar lielu daudzumu miega zāļu — līdz spriedze salauza smadzenes. Viņš runāja par jā-teikšanu, taču dzīvoja nē-dzīvei» [J 7, 37]. Taču Niče tiecas kļūt par mākslas darbu, tāpēc praktizē mitoloģizāciju un pašstilizāciju. Viņš pārvērš sevi par mitoloģiski literāru figūru, kas spēlē pēdējā filosofa lomu. Arī Jungs praktizē pašstilizāciju un mitoloģizāciju: «Mana dzīve ir bezapziņas pašrealizācijas vēsture. <..> To <..> var izklāstīt tikai mītā.» (E, 10) Savā ziņā arī Jungs spēlē «pēdējā» lomu, vienīgi viņa galvenais pretspēlētājs ir nevis Sokrats, bet gan Freids.

«Jautrās zinātnes» pirmajā grāmatā Niče formulē programmu «Kas strādīgajiem»: «Tam, kurš patlaban grib studēt morālos jautājumus, atklājas milzīgs darba lauks. Nepieciešams atsevišķi pārdomāt visu veida kaislības, izsekojot katru atsevišķi dažādos laikos, izsekojot tautas, lielas un mazas; jāizvelk dienas gaismā viss viņu prāts, visi viņu vērtējumi un lietu skaidrojumi! Līdz šim brīdīm tam, kas devis esamībai krāsainību, vēl nav vēstures: vai tad pastāv milestības, alkātības, skaudības, pietātes, nežēlastības vēsture? Joprojām pilnīgi trūkst pat tiesību vai vismaz sodīšanas salīdzinošās vēstures.» [N 3, 378-379] Jungu saista ne tik daudz šis dažādās vēstures un vēsturiskās konstrukcijas, cik tas, kas visam devis krāsainību. Jungs uzskata, ka šo krāsainību nodrošina bezapziņa — arhetipu komplekss. Tāpēc viņš arī ontoloģizē bezapziņu, kaut arī saprot, ka tā ir tikai fikcija (J 8, 710). Ontoloģizējot bezapziņu, Jungs pieļauj tās substancionalizēšanu, esenciālismu. Tiesa, šī substancionalizēšana tiek relativēta ar rizomas koncepta ieviešanu, kaut arī neizvērš šo mūsdienās tik būtisko problemātiku. Jungs tiecas praktizēt mikroloģisku paštapšanas skaidrojumu un īstenošanas mākslu.

Jau Niče fiksē, ka dzīve ir pakļauta slimībai, proti, vēstures indei, un ka šajā ziņā var līdzēt vienīgi pretinde — nevēsturiskais un pārvēsturiskais. Niče uzskata, ka to ir izraisījusi «zinātne, prasība, ka vēsturei jābūt zinātnei» [N 1, 271]. «Nesavlaicīgajās pārdomās» viņš uzstāda sava laika diagnozi: «Vēl neviens dzimums nav redzējis tik nepārskatāmu izrādi, kādu patlaban tāda universālās tapšanas zinātne, vēsture; tiesa gan, tā to rāda ar savas deivīzes bīstamo pārdrošību: *fiat veritas pareat vita.*» [N 1, 272] Mūsdienās Ničes nesavlaicīgās pārdomas kļūst gluži savlaicīgas, turklāt tiek atjēgta arī dzīves un patiesības savstarpējā sajūgtība, vedinot uz *vita activa* praktizēšanu.

2.1.2. HEIDEGERS

Niče ir būtiska figūra Heidegera domāšanas ceļa iezīmēšanā, trīsdesmitajos gados viņš pat cenšas Niči pārtulkot sava laika akadēmiski filosofiskajā vācu valodā. Heidegers konstatē: «Tomēr filosofijas nodarbe, *viselementārāko vārdu spēks*, kuros izsakās klātesamība, ir pie beigām, lai [spētu] pasargāt no tā, lai caur vispārējo sapratni netiktu nīvilēti līdz neizpratnei, kura, savukārt, darbojas kā šķietamo problēmu avots.»⁴⁹ Viens no šiem viselementārākajiem vārdiem ir «rūpes» — cilvēka eksistenci raksturojošs «lielums», ontoloģisks jēdziens. Varētu pieļaut domu, ka Heidegera izstrādes ir pievērsušas arī Junga uzmanību. Turklāt Heidegers pauž Jungam radniecīgu atziņu, savos priekšlasījumos par Niči viņš saka, ka «dažādi nodēvētie strīdi starp dionīsisko un apollonisko, svēto kaisli un sauso attēlojumu ir vācu vēsturiskās misijas aplēptais stila likums un kādu dienu mums jābūt gataviem tā izstalošanai». Heidegers bažīgi turpina: «Šis pretstats nav formula, ar kuras palīdzību mēs varētu aprakstīt tikai «kultūru». Hēlderlins un Niče ar šo strīdu vāciešiem ir izvīrījuši jautājumu, lai vēsturiski rastu savu būtību. Vai mēs saprotam šo zīmi? Viens ir zināms, vēsture mums atriebsies, ja mēs to nesapratisim.»⁵⁰ Arī Jungs tiecas fiksēt vāciešu paštapšanu un 1936. gadā atzīst, ka sakarā ar notikumiem Vācijā Niče ir kļuvis par pravieti, bet dionīsiski apolloniskais Votans — šo notikumu izteicējs un arhe-tips. Heidegers konstatē, ka «tikai kāds dievs vēl var mūs glābt», bet Jungs norauģās dievu transformācijās, cenšoties pamanīt turpmāko dzīves īstenošanās ceļu.

Gan Jungu, gan Heidegeru raksturo virzība uz sākotnējo un sakņotnes uzsvēršana. Viņus abus piemeklē arī liktenīgā liga — saspēle ar nacionālsociālismu. Abu darbos un dzīvē ir vairāk kopējā nekā atšķirīgā. Taču Jungam Heidegers ir nepieņemams un pat neizturams, viņš runājot samākslotā valodā, kas dzirdama arī psihiatriskajās klinikās. 1943. gada 28. februārī Jungs raksta: «Heidegera *modus philosophandi* ir caur un caur neirotisks un galu galā sakņojas viņa psihiskajā ķertībā. Viņa tuvākie un tālākie gara radinieki sēž trako namos, viena daļa — kā pacienti, bet otra — kā filosofiski atsvabināti psihiatri. <...> Turklāt šī garīgā perversija ir nacionāli vāciska padarīšana.» [JBr, 410] Jau 1939. gada 3. jūlijā Jungs atzīstas: «Tas, ko šajā sakarībā ir teicis Heidegers, Klāgess, Jaspers un citi, mani nekad nav skāris dziļāk, jo visos rakstniekos manāms, ka viņi nekad nav cīkstējušies ar psihoterapijas praktisko problēmu. Viņiem visiem ir pārsteidzošs vārda vieglums, kuram viņi uztic gandrīz vai maģisku kompetenci.» [JBr, 343—344]

⁴⁹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986. S. 220.

⁵⁰ Heidegger M. *Nietzsche*. Pfullingen, 1961. Bd. 1. S. 124.

Jungs uzskata, ka tādā veidā rodas «komplicētu banalitāšu meistarība», bet šādu kritisku pārdomu «platonisko ideju man vienmēr iemieso filosofš Heidegers» [JBr, 409; 1943.13.II.]. Jungš neskopojas ar pašām, taču viņš iemānās nepamanīt, ka abi ir aizmiršanas pravieši un vēsturnieki: viens — esamības aizmiršanas, bet otrs — bezapziņas, arhetipu aizmiršanas atgādinātājs. Arī Heidegers ir ne mazāk veikls kritiķis, kas acimredzot prastu Jungam veltīt ne mazāk pamatotas insinuācijas, taču viņš aicina būt piesardzīgākam: «Vai drīzāk nevajadzētu vēl kādu laiku paciest neizbēgamos pārpratumus — ļaut tiem pamazām sevi nodeldēt —, lai pēcāk tie vairs nekavētu domu iet savu ceļu esamības un laika stihijā. Šie pārpratumi rodas dabiski, jo autora darbos izlasa vai vienkārši autoram piedēvē to, ko uzskata par zināmu jau pirms jebkuras lasīšanas.»⁵¹

Heidegers tiešām ir vārdošanas meistars, taču, kā pats uzskata, «jo sākotnējāka ir domāšana, jo ciešāks tās domātais ar valodu», un «sākotnējā domātāja valodai ir sākotnējā cildenums».⁵² Pat vairāk: «Cilvēks runā, ciktāl viņš atbilst valodai. Atbilstana ir klausīšanās.»⁵³ Uzskatīdams, ka grieķu un pašā vācu valoda ir principiāli filosofiska valoda, Heidegers pauž, ka būšanu-pasaulē būtiski raksturo rūpes: «Rūpes ne tikai raksturo, piemēram, eksistencialitāti, kas atdalīta no faktiskuma un sabrukuma, bet arī aptver šo esamības noteiksmju kopumu. Tāpēc arī rūpes neparedz primāri un tikai izolētas Es attiecības ar sevi pašu. Izteikums «pašrūpes», pēc analogijas ar rūpēšanos un gādāšanu, būtu tautoloģija: Rūpes nevar nozīmēt kādas īpašas attiecības ar patību, jo to jau ontoloģiski raksturo jau-sev-būšana; taču līdz ar šo noteiksmi ir noteikti arī citi rūpju strukturālie momenti — jau-būšana-iekš un būšana-pie.»⁵⁴ Heidegers atsakās no patības kā no kaut kāda esenciāla veidojuma, jo rūpes ir aprioras. Viņš raksta: «*Cura prima finxit*: Šī esošā esamības «sākotne» ir rūpēs. *Cura teneat, quamdivu vixerit*: Šī sākotne neatlaiž esošo, tā notur, caurauž to, ciktāl esošais 'ir pasaulē'».⁵⁵ «Vēstulē par humānismu» Heidegers retoriski jautā: «Uz ko gan vēl citu vērst rūpes, kā vien uz to, lai atgrieztu cilvēku pie viņa būtības?» Cilvēks ir aicināts būt sevis pašā gans.

Cilvēks ir atbildīgs pats par savu paštapšanu un patīgo būšanu, jo «patība pirmām kārtām un lielākoties ir neīsta, tā ir vis-patība (*Man-selbst*)»⁵⁶. Taču

⁵¹ Heidegers M. Vēstule par humānismu // *Grāmata*. 1991. Nr. 10. 33. lpp. R.Kūļa tulk.

⁵² Heidegers M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt/M., 1979. Bd. 55. S. 35 und 27.

⁵³ Heidegers M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1960. S. 33.

⁵⁴ Heidegers M. *Sein und Zeit*. S. 193.

⁵⁵ *Ibid.* S. 198.

⁵⁶ *Ibid.* S. 181.

«cilvēka esamībā būtiski atrodas skatīšanās rūpes»⁵⁷. Piesardzīgi pārraugot apkārtējo, pārlūkojot, apskatot un pārskatot esošo, cilvēks atklāj un izveido sevis paša patiesīgo eksistenci, un šādi atklājas pats cilvēks. Heidegers uzskata, ka «cilvēka *perfectio*, tapšana par to, par ko savā brīvesmē viņš var būt paša iespējām (projektam), ir 'rūpju' 'veikums'»⁵⁸. Cilvēka atklājošajā eksistencē ir ietverta patiesība — aizklāta atklātība jeb, izmantojot švābu domātāja iecienīto apzīmējumu, *alētheia*. Tomēr piesardzīgi rūpīgā apkārtējā pārraudzīšana nepasargā pašu Heidegeru no sabalšošanās ar nacionālsociālismu, kurā tiek iemiesota substancionāli normatīvā patība un rūpēšanās par šīs patības tīrības uzturēšanu. Heidegers neiestājas par patības restaurāciju vai saglabāšanu, viņš iestājas par tās restitūciju, reģenerāciju. Heidegers sevi uzskata par metafizikas pārvarētāju, t.i., viņš vienlaikus spēlē pēdējā un pirmā domātāja lomu. Pārspēlējot metafizikas vēsturi, viņš pārdomā to no jauna, lai cilvēka klātesamība vairs nebūtu nemājīga, t.i., lai no jauna tiktu izbūvēta esamības māja. Šī māja tiek veidota, atskatoties uz metafiziku. Taču 1962. gadā Heidegers pauž ko citu: «Šāda atskatīšanās (uz metafiziku) valda vēl tikai nolūkā pārvarēt metafiziku. Tāpēc vajag atstāties no pārvarēšanas un atstāt metafiziku pašas ziņā.»⁵⁹ Arī Jungs noņem ar Freida psihoanalīzes pārvarēšanu, taču laikam tā arī nekad nespēj atstāt to pašas ziņā.

Savā ziņā arī Jungu raksturo pirmā un pēdējā loma, taču viņš ir pietiekami paškritisks, lai neidentificētos ar to. Jungs ir sevis paša uzbūves pārzinātājs un tās transformēšanas praktiķis. Viņš aicina atgriezties pie savas iedabas un eksperimentēt, jo pašu uzbūves principus un zināšanas piedāvā konfrontācija ar bezapziņu: «Kopš zvaigznes nokritušas no debesīm un mūsu augstākie simboli nobālējuši, slepenā dzīve valda bezapziņā. Tāpēc mums patlaban ir psiholoģija, un tāpēc mēs runājam par bezapziņu.» [J 9/I, 50] Šī psiholoģija ir sākotnējo simbolisko zināšanu atgādināšana. Vienlaikus tā ir senzināmu vai nojaustu patiesību atgādināšana, psiholoģijas īstenošana. Tas Jungam ļauj izdarīt brīdinājumu: «Mani virza nevis pašpārliecinātība, bet gan mana ārstnieciskā sirdsapziņa, kas ieteic izpildīt savu pienākumu, lai sagatavotu tos dažus, kuriem varu padarīt sevi saprotamu, ka cilvēci gaida notikumi, kas atbilst aiona beigām. <..> Tie, kā šķiet, ir pārmaiņas psihisko dominanšu, arhetipu, «dievu» konstelācijās, kas izraisa vai pavada kolektīvās psihe sekulārās pārmaiņas. <..> Godīgi sakot, esmu norūpējies par to likteni, kurus notikumi pārsteigs nesagatavotus un bez kādas nojēgas pakļautus to neaptveramībai.» [J 10, 589] Jungs norāda uz pārmaiņām un sevis paša transformēšanas nepieciešamību.

⁵⁷ Heidegers M. *Sein und Zeit*. S. 171.

⁵⁸ *Ibid.* S. 199.

⁵⁹ Heidegers M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, 1969. S. 25.

Jungs raksta vispārējas katastrofas noskaņā. 1932. gada referātā «Lekšēja balss», kas divus gadus vēlāk publicēts ar nosaukumu «Par personības tapšanu», viņš saka: «Gigantiskās katastrofas, kas *mums* draud, ir nevis fiziskas vai bioloģiskas iedabas elementārnotikumi, bet gan psihiski notikumi. Mums baismi draud kari un revolūcijas, kas nav nekas cits kā psihiskas epidēmijas. Katru brīdi daži miljoni cilvēku var ļauties apmātībai, un mums atkal būs pasaules karš vai postoša revolūcija.» [J 17, 302] Taču katastrofa ir ne tikai pagrimums vai bojāeja, bet arī *katastrophē* — pagrieziens, pavērsiens, apvērsums, kurā iezīmējas jaunas iespējas. Šie procesi norisinās visos cilvēkos, «jo, ņemot principiāli, ir *viena* dvēsele, kas ietver mūs visus» [J 10, 180]. Tāpēc nepieņemamais un nepatīkamais tiek projicēts, «ļauņums tiek lokalizēts kādā noziedzniekā vai grupā, bet paši mazgā rokas nevainībā un ignorē vispārējo, uz ļauno vērsto potencialitāti» [J 10, 573]. Līdzīgi procesi raksturo arī atziņas par Junga attiecībām ar nacionālsociālismu, proti, *fiat iustitia, pareat mundus*.

Junga sadarbība ar nacionālsociālismu ir viens no mūsdienu mītiem. Tādējādi tiek ignorēta Junga ievirze uz varas mikrofiziku un attiecīgo norišu atpazīšana sevī pašā un to pārveidošana. Tas, protams, nenozīmē, ka tiek noliegta Junga saspēle ar nacionālsociālismu, taču pārsvarā līdzinējā «analīze» vairāk līdzinās difamācijai vai atmaskošanai. Šī saspēle tiek uzskatīta par vispārpieņemtu un atzīstamu faktu, kas pierādāms, neņemot vērā Junga darbības un izteicienu kontekstu, viņa paša tekstu kultūrsemiotisko analīzi un faktuālo piesaisti. Tādējādi, piemēram, Ernsts Blohs nodēvē Jungu par «fašistiskī putojošu psihoanalītiķi»⁶⁰, bet pats sveic staļiniskā režīma ieviešanu Vācijā. Sajūsminoties par komunismu, Junga fašistisko ievirzi fiksē arī Valters Benjamins. Bet Karls Barts, kas tiek uzskatīts par vienu no ievērojamākajiem mūsdienu teologiem, gadiem ilgi lūdž Dievu par Staļinu un uzsver sociālisma konstruktīvo ideju. Toties Tomass Manns, kurš ne īpaši sajūsminās par Jungu, noliedz viņa profašistisko nostāju. Manns uzskata, ka Junga veikums ir vērsšanās pret «intelektuālo fašismu» [M 11, 758]. Junga novērtējumi var būt dažādi, taču tas nevar aizēnot nepieciešamību iepazīt atbilstošā laikmeta tekstuālo masīvu un sevi pašu, lai drīkstētu izdarīt pamatotus un korektus vērtējumus. Turklāt nedrīkst aizmirst, ka analītiskā psiholoģija ir vēsta uz individuācijas sasniegšanu arī politikā, uz sevis paša vadišanu un veidošanu. Neraugoties uz nemīlīgo mitoloģijas uzsvēršanu, Jungs pārstāv Apgaismības tradīciju. Acimredzot arī Junga saspēle ar nacionālsociālismu ietveras šajā tradīcijā. To veicina analītiskās psiholoģijas izplatīšanās un institucionalizācijas procesi, kuros sava loma ir arī Junga nepārstrādātajiem kompleksiem. Tomēr galvenais acīm-

⁶⁰ Bloch E. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M., 1959. Bd. 1. S. 65.

redzot ir tas, ka nacionālsociālisms (un tam radniecīgi fenomeni) ir dabiska reakcija uz 20. gadsimta norisēm. Turklāt Jungs izrāda apbrīnojamu nevēribu pret sociālo politiku un tās norisēm, kaut arī aicina praktizēt paštašanas politiku. Šajā ziņā Jungam līdzvērtīga figūra ir Tomass Manns, kurš tomēr spēj pārvarēt savu liktenīgo alošanos.

2. 2. MĀKSLA

Junga attieksme pret mākslu ir paradoksāla. No vienas puses, viņam raksturīgs dziļš respekts pret mākslu, bet, no otras, — aizspriedumaini vērtējumi. Jungs saskata mākslā ne tikai ērtu savu atziņu ilustrācijas līdzekli, bet arī pašpietiekamu cilvēkdzīves reāliju, kuras būtība psiholoģijas zinātnei nav pieejama. Jungs viens no pirmajiem uzsvēr radošā procesa, kreativitātes nozīmi cilvēka psihiskās veselības nodrošināšanā, turklāt kreativitāti kā aktīvo imagināciju viņš ietver paša veidojamajā analizē un terapijā. Arī mākslas pasaules pārstāvji Junga darbos ir guvuši vērtīgas ierosmes vai savu intuitīvo atgādu apstiprinājumu. Taču vienlaikus Jungs ir minējis rakstniekus, dzejniekus un māksliniekus, kas mūsdienās nereti pazīstami vienīgi tāpēc, ka to nozīmi uzsvēris Jungs. Viņš vērsās pret mākslas un poētiskās jaunrades reduktīvu interpretāciju, taču paša koncepts par psiholoģisko un vizionāro jaunradi atbilst ekstravertās un introvertās ievirzes koncepcijai. Turklāt Jungs pats nereti (piemēram, rakstos «Pikaso», «*Uliss*») demonstrē redukcionismu un mūsdienu mākslu uzskata par slimīgu produkciju. 1958. gada 21. maija vēstulē Jungs pat atzīstas: «Man vispār nav nekāda sakara ar mūsdienu mākslu.» [JBr, 183] Viņa uzskatos par mākslu atveidošanas ne tikai sava laika spriedumi un aizspriedumi, bet arī tendence atvedināt mākslas darba jēgpilno nozīmību uz noteiktiem arhetipiem. Var pat teikt, ka Jungu interesē ne tik daudz māksla vai mākslas darbs par sevi, cik šo fenomenu simboliskās, arhetipiski mitoloģiskās zemlikas, jo «mūsdienu mākslinieks taču tiecas radīt mākslu iz bezapziņas» (E, 199).

2. 2. 1. HESE UN MANNS

1910. gadā esejā «Māja mieram. Kāda kunga piezīmes sanatorijā» Hese raksta: «Mūsu profesors meklē, redz un ārstē nevis slimības, bet gan cilvēkus. <..> Viņš negrib piespiest un izvarot natūras, viņš negrib maigus ļaudis padarīt robustus, bet kalsnus — tuklus, viņš tikai vēlas atvieglināt un ļaut ikvienam palikt paša ādā un personā, pat ja viņi ir vēl ārkārtīgi slimi. Un pirmām kārtām tas nozīmē, ka viņš atklāj ikvienam cietējam ieskatu paša

būtībā un izgaismo to, ka viņš māca visus izprast savu dzīvi iekšēji, uztvert to nopietni un rūpēties par to.»⁶¹ Hese apraksta Albertu Frenkelu, pie kura ārstējies 1909. gadā un kura prasmi slavējis arī Karls Jaspers. Frenkels praktizē psihoanalīzi, un tādējādi Hese pirmo reizi praktiski sastopas ar 20. gadsimta jauno dvēseles ārstēšanas metodi. 1912. gadā Hese vēlreiz griežas pēc palīdzības pie Frenkela, bet četrus gadus vēlāk dodas pie Junga skolnieka Jozefa Bernharda Langa. Hese iepazīstas arī ar psihoanalītisko literatūru, dziļu psiholoģijas motīvi ieskanas arī viņa paša darbos. 1921. gadā Hese ārstējas pie Junga, bet gadu iepriekš atzīstas, ka psihoanalīze viņam atklājusi citu skatu uz dzīvi.⁶² Šo citādību nostiprina analītiskā psiholoģija, kaut arī Hese uzstāj, ka Junga darbus lasījis tikai līdz 1922. gadam un tiem neesot bijusi tik spēcīga ietekme kā Freida darbu lasīšanai.⁶³ Hese lasa Junga darbus arī vēlāk, un abi apmainās ar savām publikācijām un vēstulēm.

Dziļu psiholoģijas tonalitātē skan jau 1919. gada Heses darbs «Demians», kur Dr. Pistoriusa lomā attēlots Jozefs Langs. Tas ir darbs, kas saistīts ar Junga «Septiņiem sprediķiem mirušajiem». 1919. gada 3. decembrī Jungs raksta Hesem: «Patiesi sirsniņgi pateicos Jums par meistarīgo un patieso grāmatu «Demians». <..> Par Demianu es vēl varu Jums pastāstīt mazu noslēpumu, par kura liecinieku esat kļuvis, bet kura jēgu Jūs lasītājam un varbūt arī sev neesat atklājis. Es varētu par to itin labi Jums pastāstīt, jo ar Demianu esmu jau labu laiku pazīstams un nesen viņš mani iesvētīja savās īpašajās lietās, apzīmējot ar klusuciešanas zieģeli.» [JBr 3, 384—385] «Demianā» aprakstītie notikumi pārsvarā norisinās nevis sociālā telpā, bet gan imaginārā toposā. Hese to formulē šādi — nevis «tā sauktajā īstenībā», bet gan «maģiskajā īstenībā», taču «maģisks», kā saka Jungs «ir vienkārši cits vārds psihiskajam» [J 7, 293]. Maģiskā stadija, saskaņā ar Hesi, arī iezīmē paštapšanas sākšanos. «Stepes Vilka» Maģiskajā teātri Heses šaha spēlētājs saka: «Kļūdainais un kļūmainais uzskats, it kā cilvēks esot nemainīga vienība, jums ir zināms. Tāpat jums ir zināms, ka cilvēkā mājo daudzas dvēseles, ļoti daudzi «es». Sašķelti šķietami viengabalaino indivīdu tik daudzās figūrās tiek atzīts par vājprātu, zinātne iedēvējusi šo parādību par šizofrē-

⁶¹ Hesse H. *Kleine Freuden*. F.a.M., 1977. S. 62—63.

⁶² Sk.: Каралашвили Р. Г. Функция персонажа как «фигуры» бессознательного в творчестве Германа Гессе // *Бессознательное*. Тбилиси, 1978. Т. 3. С. 529—536; Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.Г.Юнга и закономерности творческой фантазии // *О современной буржуазной эстетике*. Москва, 1972. С. 119—115.

⁶³ Sk.: C r e m e r i u s J. Schuld und Sühne ohne Ende. Hermann Hesses psychotherapeutische Erfahrungen // *Literaturpsychologische Studien und Analysen*. Hrsg. v. W. S c h ö n a u. Amsterdam, 1983. S. 169—204. Rakstā minēti daudzi npublicēti materiāli.

niju. Te nu tai ir taisnība tiktāl, ka, dabiski, nekāds daudzums nav valdāms bez vadības, bez zināmas kārtības un sagrupēšanas. Maldās toties zinātne, uzskatidama, ka mūžā iespējama tikai viena negrozāma, saistoša daudz pakārtoto «es» kārtība. Šim zinātnes maldam ir dažas nepatīkamas sekas, bet pozitīva nozīme vienīgi tai ziņā, ka tādējādi tiek atvieglots darbs un aiztaupīta domāšana un eksperimentēšana valsts algotajiem skolotājiem un audzinātājiem. Šā maldīgā uzskata dēļ daudzus, kas neglābjami jukuši, uzskata par «normāliem», jā gan, pat sociāli augstvērtīgiem un, pretēji, par jukušu notur vienu otru ģeniju. Nepilnīgo zinātnes mācību par psihi mēs tāpēc papildinām ar jēdzienu, ko saucam par uzbūves mākslu.»⁶⁴ Analitiskajā psiholoģijā «uzbūves māksla» tiek dēvēta par paštapšanu jeb individuāciju.

Individuācija sākas ar Personas, Maskas jeb sava neistā «es» apzināšanos. Taču, «atvieglot darbu un aiztaupot domāšanu valsts algotajiem skolotājiem», cilvēks nereti tiek vedināts identificēties ar šādu «es». Hese pat raksta: «Birģerim nekas nav dārgāks par savu «es» (tiesa, nepilnīgi attīstītu «es»). Uz intensitātes rēķina viņš tātad gūst sev pastāvību un drošību, dieva apspēstības vietā iemanto sirdsapziņas mieru, baudas vietā — labsajūtu, brīvības vietā — ērtības, nāvējošas sveles vietā — tikamu istabas temperatūru. Tāpēc birģeris pēc savas būtības ir radījums ar vāji attīstītu dzīvotdziņu, bailīgs, nobažījies par jebkuru sava «es» zudumu, viegli vadāms. Tāpēc viņš varas vietā licis vairākumu, varmācības vietā — likumu, bet personisko atbildību aizstājis ar balsošanas procedūru.»⁶⁵ Ar «uzbūves mākslas» palīdzību cilvēks «pārvar personības veseluma ilūziju un izjūt sevi kā daudzu nevienādīgu «es» kopumu»⁶⁶. Lidz ar to var sākties iekšējā individuācija, tās pirmā fāze — tikšanās ar paša Ēnu. Sevis paša Ēnas apzināšanās ir sūri grūts un smagi pārdzīvojams process, kas var beigties arī traģiski. Romānā «Stepes Vilks» Hese apraksta citu šā procesa galaiznākumu: «Tiesnesis, kas, sēdēdams iepretim slepkavam un lūkodamies tam acīs, vienu īsu mirkli saklausā, ka slepkava runā viņa paša (tiesneša) balsī, un vienu īsu mirkli sajūt arī sevi visas tiesājamā emocijas, dotības, iespējas, nākamajā mirkli jau atkal ir nedalāms veselais — tiesnesis, atgriežas sava iedomātā «es» čaulā, izpilda savu pienākumu un piespriež slepkavam nāves sodu.»⁶⁷

Nākamā individuācijas fāze ir tikšanās ar animu. 1928. gada grāmatā «Attiecības starp Es un bezapziņu» Jungs raksta: «Animas un animus autonomais komplekss principā ir psiholoģiska funkcija, kas uzurpējusi personību vai, vēl labāk, līdz šim saglabājusies, pateicoties tikai savai autonomijai

⁶⁴ H e s e H. *Stepes Vilks*. Rīga, 1991. 153. lpp. Ģ. Bļodnieka, A. Bļodnieces tulk.

⁶⁵ *Turpat*. 38. lpp.

⁶⁶ *Turpat*. 43. lpp.

⁶⁷ *Turpat*. 43. lpp.

vāciskis kā gars, ir loģiski naidīgs vāciskajam kā gars»⁷⁰. Viņš iestājas pret visu pretvācisko, vāciskajam naidīgo un visdažādākajos veidos daudzina vācietisko, nacionāli vācisko. Savus pārspriedumus Manns sāk ar Gētes vārdiem «Salīdzini sevi! Iepazīsti, kas tu esi!» Un, veicis sevis paša iepazīšanu un salīdzināšanu, Manns ņemas cildināt vācietību un vācisko, lai gan, kā raksta Hese, «neviens neraksta tik slikti kā novecojušu ideoloģiju aizstāvji»⁷¹.

Vāciskais esot viss tautiskais, aristokrātiskais, garīgi mākslinieciski reliģiskais un metafiziskais, bet tauta — «savdabīgi veidota mitiska personība»⁷². Arī Fridrihs Meineke, kurš daudzina vācisko gandrīz vienlaicīgi ar Mannu, atzīst, ka tauta, nācija esot makroantroposs, taču godīgi piebilst: «Nācija tūdaļ pat dzer brīvo personību asinis, lai pati sevi padarītu par personību.»⁷³ Jungs šādu procesu skaidro, izmantojot tādus jēdzienus kā projekcija, deflācija un inflācija: «Uzpūtīga apziņa vienmēr ir egocentriska, tā apzinās vienīgi pašas tagadni. Tā nespēj mācīties no pagātnes, aptvert tagadnes norises un izdarīt pareizos secinājumus par nākotni. Tā ir sevis pašas nohipnotizēta un tāpēc arī nevar sarunāties pati ar sevi. Tāpēc tā ir vērsta uz katastrofām, kas to pilnīgi nogalina. Inflācija paradoksālā kārtā ir apziņas pārtapšana neapziņā. Tas notiek, ja apziņa pārņem bezapziņas veidojumus un zaudē spēju atšķirt šo visas apzinātības *conditio sine qua non*. Kad Eiropas liktenis četros gados izspēlēja grandiozas briesmonības karu, kuru neviens nevēlējās, gandrīz vai neviens nejautāja, kas izraisījis karu un tā turpināšanos. Neviens neapzinājās, ka eiropiešu cilvēku bija apsēdis kaut kas tāds, kas viņam laupīja jebkādu brīvas gribas izvēli.» [J 12, 563] Šī apsēstība ir nacionālisms, kas Mannam liek nievāt politiku, demokrātiju, civilizāciju un tautas, kuras to visu cenšas iemiesot.

Jungs nevērsās pret nacionālo, taču viņš pārstāv citas pozīcijas: «Vai mēs, piemēram, varam apzināties nacionālo savdabību, ja ne reizi nav bijusi izdevība aplūkot savu nāciju no ārpusē? Skatīties no ārpusē — tas nozīmē skatīties no citas nācijas viedokļa. Tāpēc jāgūst pietiekami labas zināšanas par svešo kolektīvo dvēseli, šajā asimilācijas procesā sastopas ar visām tām nesavienojamībām, ko veido nacionālie aizspriedumi un nacionālā savdabība. Viss, kas kaitina citos, var veicināt sevis paša izziņu.» (E, 250) Jungs uzskata, ka sevis paša iepazīšanai ir vajadzīgs skats no ārienes. Drīz vien arī Manns pārstāj cildināt vācisko un noniecināt politiku un civilizāciju. Iedzīvojies nīstamajos Rietumos, Manns 1945. gada runā «Vācija un vācieši» pat saka: «Politiku mēdz dēvēt par «iespējamā mākslu», un tā tiešām ir joma,

⁷⁰ Mann Th. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin, 1918. S. XXXII.

⁷¹ Hese H. *Stepes Vilks*. Rīga, 1991. 90. lpp.

⁷² Mann Th. *Op. cit.* S. 232.

⁷³ Meinecke F. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Berlin, 1922. S. 9.

kas līdzinās mākslai, jo līdzīgi mākslai ieņem radošas pozīcijas starp garu un dzīvi, ideju un īstenību, vēlamu un nepieciešamo, domāšanu un rīcību, tikumību un varu.» [M 12, 567] Manns runā par «politiku kā dzīves un varas mākslu». Līdzīgos ieskatos ir arī Jungs, turklāt viņš uzsver: «Manā dzīvē nav tādu grūtību, kas principā nebūtu es pats. Nevienam nav mani jānes, kamēr varu stāvēt pats uz savām kājām.» [JBr 1, 68; 1926.6.XI.] Šādu nostāju var īstenot, ja cilvēks pats veido savu dzīves politiku un neļaujas mitiskām personībām, citu noteiktai politikai. Tas ir imperatīvs, ko ne vienmēr izdodas īstenot, — to rāda arī Junga saspēle ar nacionālsociālismu.

2. 2. 2. BELIJS

Belijs ir tipisks *poeta doctus* — rakstnieks, dzejnieks, gleznotājs, kurš itin labi orientējas dabaszinātnēs un jau divdesmitajos gados brīdina par draudošajām atombumbas briesmām, teorētiķis, kurš pārvalda sava laika filosofiskās, reliģiskās, psiholoģiskās un okultās diskusijas. Belijs mūždien ir ceļā, nemitīgi rada, pārraksta uzrakstīto un komentē pats sevi. Viņa veikums pastāv nevis galīgos iemerosojumos, bet it kā starp dzīvi un mākslu nepabeigtos un nepabeidzamos darbos — pārejā. Belijs ir pārejas domātājs, kura daiļradē iezīmējas manierisma elementi.⁷⁴ Jau dzīves laikā viņu dēvē par divaini, un šo lomu viņš dažkārt uzņemas apzināti — it visur un ar visiem izturas kā liekais, atraidītais. Belijs pārstāv krievu simbolismu, kuru viņš iedvesmo, praktizē un cenšas teorētiski apjēgt. Taču vienlaikus viņš norobežojas no simbolisma kā literāra virziena, it kā grauj to no iekšienes. «Krievu simbolisms mēģina pildīt aptuveni tās pašas lomas, tās pašas kultūrsociālās un psiholoģiskās funkcijas, kuras vācu un anglosakšu zemēs gandrīz tajā pašā laikā sāk pildīt psihoanalīze.»⁷⁵ Simbolisms Belijam ir nevis abstrakta teorija vai mākslas koncepcija, bet gan dzīves māksla — dzīves radīšana-rādīšana. Turklāt šī dzīves māksla izvērsās kā mūžīgs meklējums un neapejams ceļš.

Taču simbolisma kā dzīves mākslas autors nemaz nav Andrejs Belijs. Tas ir viens no pārpratumiem vai aizspriedumiem, kas traucē izprast viņa meklējumus. Andrejs Belijs ir tikai maska, taču tā ir jēgpilna, daudznozīmīga maska. Belijs — Baltais jeb visu krāsu, vērtību un jēgu simposijs, vai reliģiskajā dimensijā — jaunais Kristus, kas atnesis jaunu dzīves istenošanas vēsti, bet tiek izsmiets, izstumts un padzīts. Uz šo dimensiju norāda arī vārds Andrejs, tas ir apustuļa, pirmaicinātā apustuļa vārds, ar kuru nostāstos

⁷⁴ Носке G. R. *Manierismus in der Literatur*. Hamburg, 1959. S. 121.

⁷⁵ Эткин Д. А. *Эрос невозможного*. Санкт-Петербург, 1993. С. 93.

tiek saistīta arī Krievzemes kristīšana. Andrejs Belijs ir Borisa Bugajeva maska vai, pareizāk sakot, arī viņa maska. Savulaik viņš raksta: «Un, lūk, es vienmēr esmu maskā: pāreju no šķautnes šķautnē, barikādējos ar metodēm, lai austošī neuzsmaidītu tukšumam.»⁷⁶ Divdabība vai pat daudzdabība ir viens no viņa jaunrades priekšnoteikumiem un mākslinieciskās atveides priekšmetiem. Taču viņš pats smagi pārdzīvo šo divdabību: viens bija pauptisīts, otrs — dullais, viens nodarbojās ar dabaszinātnēm, otrs darbojās literatūrā. Viens «pa dzīvi laida terminu valodā kā uz velosipēda, spieda ko mācēja uz terminu «velosipēda», bet, kad no tā nokāpa, kļuva kā bez vārdiem un pārbijies kā savā bērībā»⁷⁷. Belijs un Bugajevs manifestē divdabību, viņi plēšas un viens otru saplosa: ««Es» muša; un «es» arī zirneklis; lirkas subjekts; un domas subjekts; saķeroties, savijoties tie viens otru saplosija.»⁷⁸ Pats sevi saplosot, viņš izveido Beliju–Bugajevu un visu to, ko viņi paveica un neveica. Nav divu: nav Belijs un Bugajevs, ir divatnība: Belijs–Bugajevs, kas viens otrā atmaskojas. Belijs uzsver divatnības motīvu, kas sasaucas ar daoismā praktizēto un Junga akcentēto divvienību. Bet kas gan tiek atmaskots? Varbūt patība, ceļā uz kuru ir Belijs? Jā, arī patība, kuru var interpretēt Junga garā⁷⁹, turklāt Belija gadījumā šādā interpretācijā ir ietverami ne tikai literārie darbi, bet arī paša simbolista dzīve.

Un Belija–Bugajeva mērķis arī ir «atbildēt sev: kā tu kļuvi tāds, kāds esi»⁸⁰. Boriss Višeslavcevs uzsver: «Iepazīsti sevi! ir imperatīvs; tā nozīme — apvērsums, kaut kas līdzīgs jaunai dzimšanai. Tā ir atbrīvošanās no neapziņatības un nokļūšana-pašam-pie-sevis, kas pamato un sāk pašnoteikšanās un pašizveides radošo ceļu, jo *patība*, kā saka Jungs, ir *dzīves mērķis*.»⁸¹ Lidz ar to Belija–Bugajeva dzīvi un jaunradi var uzlūkot par pašizveidi, kurā kaut kas tiek darīts, lai apjēgtu pasauli, kurā pats atrodas. Bez šādas rīcības ne tikai neko nevar uzzināt par sevi pašu, bet ar cilvēku nekas arī nenotiek, jo šie rīcības akti ir noteikta dzīves veida priekšnoteikums, bet pati dzīve — eksperiments. Cilvēks nevar apiet ceļu uz sevi pašu, viņš atklāj sevi šajā ceļā. Jungs uzskata, ka patība ir neizdomāts paradokss: «Iesākumā ceļš uz mērķi šķiet haotisks un nepārskatāms, tikai pakāpeniski vairojas mērķtiecības

⁷⁶ Шагинян М. Человек и время // *Новый мир*. 1983. № 6. С. 143.

⁷⁷ Бельи А. *Между двух революций*. Москва, 1990. С. 11.

⁷⁸ Бельи А. *Начало века*. Москва, 1990. С. 285.

⁷⁹ Belijs ir labi pazīstams ar Emilu Metneru, kas Šveicē gatavo Junga darbu tulkojumus krievu valodā. Belijs ir pazīstams arī ar Ivanu Iļjīnu un jungiski orientēto filosofu Borisu Višeslavcevu. Diemžēl Belija un Junga attiecības joprojām ir nerisināta problemātika.

⁸⁰ Долгополов Л. К. В поисках себя // *Известия АН СССР*. 1980. Т. 39. № 6. С. 509.

⁸¹ W y s c h e s l a v z e f f B. *Selbstbesinnung. Eine philosophische Meditation // Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*. Berlin, 1935. S. 314.

pazīmes. Ceļš ir nevis taisnvirzienīgs, bet šķietami ciklisks.» [J 12, 34] Patība ir dzīves mērķis un sākotnējais, ap kuru veidojas pats cilvēks. Patība ir pretstatu apzināšanās un apvienošana, turklāt «ikviens apzināšanās akts ir radīšanas akts» [J 12, 30]. Arī Belijs tiecas radīt un rādīt paša daudzveidību: «Trīsdesmit gadus, pārvarot statiku, es radīju sevis daudzveidību, lai no visiem pavērsieniem kā kupolu uz kolonnu — teorētiķa, dabas zinātnieka, loģiķa, dzejnieka, ritmikas lektora, skicišu triepēja, kokgriezēja — rindas rādītu sevis paša kupolu.»⁸² Un, neraugoties uz to, kā pats uzskata, paliek neatminēta mīkla. Pārfrāzējot paša teikto, var uzskatīt, ka viņa — «ši Amerikas Kolumba domu pasaule ir cita pasaule, bet ne Indija, kā pašlaik visi domā»⁸³. Viņš tiecas rast sākotnējo, kas ļautu «radoši atsegt un pārveidot dzīves formas»⁸⁴. Šīs idejas pārņemts, viņš rada darbus, kas liek minēt par šķirtni starp murgiem un patiesu atjausmu. Šī ideja viņam liek mūždien atrasties ceļā un nesamierināties ar paveikto, acīmredzot tāpēc viņš arī bija (un lielā mērā joprojām vēl ir) dieva dots bezpajumtnieks.

Belija–Bugajeva dzīves māksla ļauj to saistīt ar noteiktu domāšanas un dzīves organizācijas veidu, kas spilgti manifestējās mūsdienu kultūrā. Tādējādi rodas iespēja veidot vienotu perspektīvu, kurā tiek visi laiki un vērtības. Tāpēc arī Belijs–Bugajevs mēģina atsegt sākotnējo, kas visu aptver un ietver sevī, ļaujot atklāties visām patiesībām. Šī sākotnējā atjaunošana un atkārtošana saistās ar mīta pasauli, ar dzīves noslēpumu, kas atklājas nāvē, ar dzīves muzikālo pilnību un tukšumu, kas vēsta cilvēka eksistences nenoteicamo sākotnību. Sākotnējais atklājas transformācijas brīžos, atklājas simboliskos jēgveidojumos, kas ir nevis *natura creata*, bet gan *natura creans et non creata*. Tādējādi jaunrade ir ne tik daudz jaunā radīšana, cik jauna radīšana, kas manifestējās kā radoša ne-veiksme. Tā ir nemitīga tapšana un spēles atzišana, kur teiktais vai veiktais nepaspēj sastingt nedzīvos terminos vai nemainīgā veidolā. Spēle nav šķirama no cilvēka dzīves, lai gan ikvienā sabiedrībā pastāv normas un noteikumi, kas ierobežo spēles daudznozīmību un piešķir tai ideoloģiski akceptētas funkcijas. Arī Belijs–Bugajevs spēlē, izspēlē visdažādākās iespējas un paspēlē. Viņa dzīve ir deja, viņš pauž «dejojošo gudrību» (Niče), cenšoties izdejojot visu iespējamo.

Gadsimtu mijā Belijs asi izjūt un pārdzīvo neiespējamību dzīvot pasaulē, kurā zudusi viņa par sākotnējo. Viņu biedē ne tikai vispārējā dzīves reglamentācija un valstiskais anarhisms, bet arī apjēgas sastingšana formali-

⁸² Б е л ы й А. *Начало века*. Москва, 1990. С. 295.

⁸³ Б е л ы й А. *Р. Штейнер и Гете в мировоззрении современности*. Москва, 1917. С. 41.

⁸⁴ Б е л ы й А. *Символизм*. Москва, 1910. С. 199.

zētā terminoloģijā, apziņas «iekapsulēšanās» un dzīvīguma izskaušana: «Mēs esam aizmirsuši lidot: smagi mēs domājam, smagi staigājam, nav mums varoņdarbu, un nikst mūsu dzīves ritms.»⁸⁵ Beliju biedē novadējusies dzīve un centieni to izskaidrot ar ideoloģizētiem priekšstatiem: «Mēs dzīvīgas domas nezinām; parastās domas nav domas: tās — instrumenti, ar kuriem urbjamies smagajos slāņos, lai sastaptu pazemes avotu, kurā, sašķeļot jēdzienus, strūklo artēziskais ūdens. Parastā loģika — nožēlojams zemes gabaliņš, kurā mēs, privātīpašnieki, stādām tikai aizspriedumu «dārzenus.»»⁸⁶ Tāpēc viņš arī piedāvā dzīves mākslu, ko dēvē par simbolismu: «Mākslinieks un filozofs, tiekoties rītdien, vienādi pajautās viens otram: «Kurp mēs ejam? Kādi žilbinoši horizonti mums zvīļo? Kā izmērīt bezdibeni, kas atvēries zem kājām?» Un abi piekritis, ka no šā brīža viņiem kopīgi ejams ceļš.»⁸⁷ Vai šī atziņa ir sadzirdēta? Vai dzīves māksla ir kļuvusi par pārdomu priekšmetu? Zināmā mērā uz šo jautājumu jāatbild apstiprinoši un jāatzīmē, ka atjaunojas arī interese par antiko filozofiju kā dzīves mākslu.

Gadsimtu mijā Belijs–Bugajevs uzstājas kā jaunas dzīves skolotājs un uzraksta pat praktisku ceļvedi «Normālas dvēseles dzīves attīstības etapi». Viņa uzskatu izklāsts ir visdažādāko mācību sajaukums, jo tās ir tikai sava veida simbolizācijas. Divdesmito gadu beigās viņš raksta: «Uz jautājumiem par to, kā es kļuvu simbolists un *kad* kļuvu, godīgi atbildu: *nekādi nekļuvu, nekad* nekļuvu, jo vienmēr *esmu bijis* simbolists (pirms tikšanās ar vārdiem «simbols», «simbolists»); četrgadīga bērna spēlēs vēlāk apzinātais uztvērumu simbolisms bija bērna apziņas iekšējais dotums.»⁸⁸ Viņš uzskata, ka šāds simbolisms ir «centieni saistīt bērna nomodu ar atmiņām par murgiem». Tādējādi top paradoksāla atziņa: «Es it kā rosos citā pasaulē, pārdzīvoju istabas priekšmetisko īstenību nevis kā bērns, kurš dzīvo istabā, bet kā zivs, kura sevi apzinās kā bērnu, un jūs sapratīsiet, ka īstenība tai ir dota kā caur ūdeņiem. Četrus gadus vecs bērns jau ir izlidis no akvārija; un tas, kurš ir nogulējis savu trīsgadīgo dzīvi un dzīvei pamodies četrus gadu vecumā, nekad jau vairs nepārdzīvos to, ko viņš varētu pārdzīvot, ja viņa atmiņa būtu garāka un apziņa būtu izveidojusies agrāk.»⁸⁹ Šī simbolizācija ir pašā «'Es' augšanas kultūra», «iekšējo jūtu pārrāvuma» vai «lemūriski atlantiskā haosa agrīno stadiju pārvarešana».⁹⁰ Praktizējot šādu simbolizāciju, Belijs–Bugajevs izveido pats sevi un preverbālās apziņas rekonstrukcijas aprakstu «Kotiku Ņetajevu».

⁸⁵ Белый А. *Арабески*. Москва, 1911. С. 59.

⁸⁶ Белый А. *На перевале III*. Петербург, 1920. С. 16.

⁸⁷ Белый А. *Критика. Эстетика. Теория символизма*. Москва, 1994. Т. 1. С. 74.

⁸⁸ Белый А. *Символизм как миропонимание*. Москва, 1994. С. 418.

⁸⁹ Белый А. *На рубеже двух столетий*. Москва, 1989. С. 183—184. Par centieniem — С. 419.

⁹⁰ Белый А. *Символизм как миропонимание*. С. 419.

3. MŪSDIENU PARACELZS

Dzīves nogalē Jungs uzsver, ka mums ir vajadzīgas «patiesas zināšanas un kritika, proti, plašāks apziņas horizonts un dziļāka izpratne» [JBr 3, 363; 1960.6.XII.]. Domājams, ka dzīves māksla sniedz plašāku kontekstu, kas ļauj ne tikai izprast Jungu citādāk, bet arī izvairīties no analitiskās psiholoģijas medicinizēšanas un psiholoģizēšanas. Taču dzīves māksla nav nepārtraukta tradīcija, kas Junga darbus liktu skatīt kā tās vainagojumu vai neveiksmīgu atzaru. Dzīves māksla ir polifoniska, tā rod dažādas atbalsis, neļaujot to ietvert viennozīmīgos vai savstarpēji atbilstošos formulējumos. Turklāt dzīves māksla ir ne tikai teorija, bet arī prakse, proti, ikviens ir aicināts veidot savu dzīves mākslu. Un šajā ziņā Junga darbi un idejas var sniegt nozīmīgus impulsus. Kaut arī uz viņu var attiecināt paša sniegto Paracelza novērtējumu: «Arī viņa rakstnieciskais auglīgums visai maz ko devis bezgala samudžinātā materiāla noskaidrošanai, bet vismazāk jau fakts, ka jautājums par dažu, visai nozīmīgu rakstu autentiskumu aizvien vēl slīgst tumsā, nerunājot nemaz par daudzajām pretrunām un kupli sazēlušo arkānisko terminoloģiju, kas viņu padara par laikmeta lielāko *tenebriones*. Viņam it visam ir grandiozi izmēri; tikpat labi varētu teikt, ka viņam itin viss ir pārspīlēts. Plaši, sausi mežonīgu pļāpu tuksneši mijas ar pārpārīga gara oāzēm, kura gaismnesība satricina un kura bagātības ir tik lielas, ka nekad nevar atbrīvoties no nepatīkamās izjūtas, ka galvenais kaut kur palicis nepamanīts.» [J 15, 18] Iespējams, ka tieši šāda izjūta vedina veidot pašam savu dzīves mākslu.

ÄDLERS: DZĪVE UN IDEJAS

Ikdienā visai bieži tiek izmantots apzīmējums «mazvērtība» vai «mazvērtības komplekss», taču reti kad aizdomājas par šā koncepta izcelsmi un vēsturi. Sava artava šā koncepta izstrādē pieder arī Alfredam Adleram, kas savulaik bijis Freida līdzgaitnieks, bet vēlāk izstrādājis savu mācību, proti, individuālpsiholoģiju. 1924. gadā pārlicinoši un droši tiek vēstīts: «Freids stāv, pavērsis seju uz pagātņi, turpretim Adlera skatiens jau tver nākotni.»¹ Taču šī nākotne ir kā nepamana pašu Adleru. Pēc dažiem gadu desmitiem tiek konstatēts: «Alfreds Adlers ir viens no nepazīstamākajiem un visvairāk pārprastajiem 20. gadsimta psihologiem. Ja Freidu tikai noliedza, tad Adlers bija pazudis. Viņš gan tika ieviests psihologu oficiālajā sarakstā — laikam, lai tas izskatītos pilnīgāks, taču jautājums par viņa domāšanas būtību netika risināts. Tas, ko par viņu zināja un ko par viņu parasti zina mūsdienās, bieži vien ir viņa psiholoģijas pārprašana, viņa intuīciju apvēršana, nepareiza informācija.»² Vai tiešām Adlers tiek pārprasts un kas to nosaka?

Pārprašana ir tik ikdienišķa un ierasta parādība, ka nereti to pat uzskata par patieso saprašanu. Taču Adlera neizprašanā vai pārprašanā zināmā mērā ir vainojams arī viņš pats: «Viņš neatstāja nekādas atmiņas un aprakstus par sevi pašu. Vēstules nav publicētas, un iespējams, ka tādu vispār nav. Alfreds Adlers bija izteikti praktiskās dzīves cilvēks, lai kļūtu par literatūras

¹ Rühle-Gerstel A. *Freud und Adler. Elementare Einführung in Psychoanalyse und Individualpsychologie.* Dresden, 1924. S. 99.

² Caruso I., Englert E. *Sozialpsychologie bei A. Adler // Ein Österreicher namens Alfred Adler.* Hg. von Ringel E., Brandl G. Wien, 1977. S. 76.

personu.»³ Savus uzskatus viņš pārsvarā izklāsta nevis rakstos ar izkoptu stilu un skaidru terminoloģiju, bet gan lekcijās vai dzīvās sarunās, tādējādi vedinādams uzskatīt viņu par sokratisku dialogistu. Ādlers ir kaismīgs savu uzskatu propagandētājs: dažas viņa grāmatas arī izdotas kā runu vai lekciju pieraksti. Tas, protams, sekmē viņa mācības popularitāti, taču rada arī pārprašanas iespējas. Uzskatu sokratiskais izklāsta veids sasauca arī ar Ādlera izskatu un izturēšanos. Maness Šperbers, kas savulaik ir bijis viņa uzticamākais skolnieks, raksta: «Viņš izskatījās kā Vīnes sīkpilsonis. Tā viņš arī runāja, bieži vien arī tā ģērbās, un pat viņa sejai bija nenoliedzama līdzība labsirdīgi kariķētajai mūžīgā vīnieša sejai, kuru varēja skatīt tik daudzos žurnālos un uz plakātiem. Pirmajā acumirkli viņš nevienam neimponēja, par viņu interesējās mēreni. Saskaroties ar viņu tuvāk, pārsteidza acis: to izteiksme mainījās neparasti strauji, dažkārt — briesmīgi strauji.»⁴ Ādlers dzīvo intensīvu, spriegu dzīvi un īpaši nerūpējas par savu uzskatu atskaidrināšanu. Viņa dzīvi raksturo darbība un ātrums.

Ādlers ir viens no pirmajiem Freida piekritējiem, kas visai drīz gan sarauj attiecības ar psihoanalīzes pamatlicēju. Viņu attiecības ir visai saspringtas un aizvainojošas, un līdzīgas attiecības turpmāk veidojas arī starp freidiešiem un ādleriešiem. Savstarpējo aizvainotību nespēj mazināt nedz Ādlera, nedz Freida nāve. 1937. gada 22. jūnijā Freids raksta Arnoldam Cveigam: «Ebrejuikam no Vīnes priekšpilsētas nāve Aberdinā jau pati par sevi ir karjera un pierādījums tam, cik tālu viņš ticis. Faktiski pasaule viņam ir bagātīgi atmaksājusi par to, ka viņš novērsies no psihoanalīzes.»⁵ Taishības labad jāpiebilst, ka arī Ādlers nepaliek parādā un aicina publicēt pret Freidu vērstus rakstus.⁶ Ādlera hagiogrāfijā tas, protams, tiek noliegts: «Savā Freida rīcības kritikā viņš bija ļoti atturīgs un strikti novērsa jebkādu jūtu izlaušanos.»⁷ Tas gan netraucē Ādleram dažkārt ļauties savām jūtām un pavēstīt, ka «visa Freida mācība par dvēseles dzīvi rodas no izlutināta dzīves stila» [LP, 179].

Ādlera piekritēji uzstāj, ka viņš nekad neesot bijis Freida skolnieks, ka tā esot leģenda, kuras rašanos un izplatīšanos veicinājis pats Freids un viņa ortodoksālie piekritēji.⁸ Vieni uzskata, ka Ādlers esot koriģējis Freida

³ Jacoby H. *Alfred Adlers Individualpsychologie und dialektische Charakterkunde*. Frankfurt/M., 1989. S. 13.

⁴ Sperber M. *Alfred Adler oder das Elend der Psychologie*. Wien, 1970. S. 13.

⁵ Cit. pēc: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Zürich, 1977. Bd. 3. S. 528. Freida un A. Cveiga publicētajā sarakstē (FZ) šī vēstule nav iekļauta.

⁶ Sperber M. *All das Vergangene...* Wien, 1983. S. 519.

⁷ Furtmüller C. *Denken und Handeln*. München, 1983. S. 249.

⁸ Sk. piem.: Seelmann K. *Adlers Lebenslauf — bis zu seiner Trennung von Freud* // *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Zürich, 1977. Bd. 3. S. 510.

mācību un pat ietekmējis viņa uzskatu attīstību: «Pirmām kārtām individuālpsiholoģija ir psihoanalīzes korektūra, taču vēlāk tā ir attīstījusies par patstāvīgu teoriju, kas, balstoties uz pilnīgi citiem pasauluzskatiskajiem pamatiem, rada pilnīgi jaunus rezultātus un pētījumus un tiek izmantota no psihoanalīzei atšķirīgā praksē.»⁹ Turpretim citi apgalvo, ka Ādlera radijais oriģinālu mācību, no kuras psihoanalītiķi pat aizguvuši dažas svarīgas idejas. Šajos pārspriedumos stipri vien atveidojas partejiskās kaislibas un personīgās psiholoģijas īpatnības, nevis konkrēti vēsturisku pētījumu rezultāti. Taču nevar noliegt, ka psihoanalīzes institucionalizācija vedina norobežoties no tās vai arī identificēt, saistīt ar psihoanalīzi visas Freida līdzgaitnieku izstrādnes. Šī situācija mainās tikai pēdējā laikā, kad visdažādākās dziļu psiholoģijas skolas un virzieni «sāk aplūkot cits citu satīcīgi, nenivelējot pasauluzskatiskos un zinātniskos pretstatus»¹⁰. Ādlera idejas sasauca ar Es-psiholoģijas meklējumiem, kas sešdesmitajos gados izvirzās psihoanalīzes priekšplānā, taču individuālpsiholoģijā dominē sociālā dimensija. Ādlera atziņas sabalsojas ar dažām Freida idejām, tomēr visnotaļ pamatoti var uzskatīt, ka Ādlera mācība ir viena no psihoanalītiskās antropoloģijas variācijām.

Psihoanalīze ir sociāli angažēta antropoloģija, un šī angažētība ļauj tai izvērsties vai nu kultūrkritikas formā, vai, tieši pretēji, adaptēšanās programmā (it īpaši tas vērojams anglosakšu zemēs, kurās dominē psihoanalīzes bioloģiski medicīniskais vai psihiatriskais variants). Psihoanalīze izvēršas kā cilvēka apziņas dzīves mehānismu un struktūru metateorija, kurā dominē sakārtošanas vai pārveides tehnoloģijas.¹¹ Tas nozīmē, ka var veidot un tiek veidotas visdažādākās teorijas, taču galvenais ir praktiskā darbība, «psihoanalītiskā izturēšanās». Un šī izturēšanās, neraugoties uz atšķirīgo skolu un virzienu teorijām un ārstnieciskās tehnikas detaļām, principā ir vienāda.¹² Psihoanalītiskajā praksē analītiķim ir jāpieņem lēmums, ko vienmēr var labot un revidēt, «pats analītiķis darbojas psihoanalīzes graušanas virzienā, it īpaši tad, ja viņš ir pārliecināts, ka ir vienīgais un patiesais tās pārstāvis»¹³. Arī Ādleris «grauj» Freida psihoanalīzi, lai izveidotu pats savu mācību. Tādējādi psihoanalītiskā antropoloģija pastāv Freida iezīmētāja paradigmā, bet tās variantus raksturo dažāda orientācija. Arī Ādlera mācība ir viena no šīs antropoloģijas variācijām (tāda variācija ir arī Freida psihoanalīze), bet tās izveides priekšnoteikumi ir atšķirīgi no Freida mācības priekšnoteikumiem.

⁹ Rühle-Gerstel A. *Op. cit.* S. 71.

¹⁰ Rattner J. *Alfred Adler*. Reinbek, 1987. S. 8.

¹¹ Aktuelle Themen der Psychoanalyse. Berlin, 1988. S. 7.

¹² Lorenzer A. *Intimität und soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse*. Frankfurt/M., 1993. S. 11.

¹³ Erdheim M. *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kulture*. Frankfurt/M., 1994. S. 164.

«Individuālpsiholoģijas zinātne,» kā raksta Ādleris, «attīstījās no centieniem saprast noslēpumiem pilno radošo dzīves spēku, to spēku, kas izpaužas arī vēlmē kompensēt zaudējumu vienā ceļā ar tieksmi pēc panākumiem citā ceļā. Šis spēks ir mērķtiecīgs. Tas izpaužas tieksmē uz mērķi, un šajā tieksmē tiek sajūgtas visas fiziskās un psihiskās dziņas. Līdz ar to absurdi ir abstrakti pētīt fiziskās kustības un garīgos stāvokļus, t.i., neattiecinot tos uz individuālo veselumu.» [LK, 13] Tāpēc «individuālpsiholoģijas cenšas aplūkot ikvienu individuālo dzīvi kā kaut ko veselu, kā vienību» [LK, 13]. Individuālpsiholoģijas uzmanības lokā ir indivīds — vesela, nedalāma un neatkārtojama vienība. Tieši tas arī tiek fiksēts jaunās dzīvzinātnes, cilvēkzinātnes nosaukumā un pretstatīts individuālajai jeb vispārējai vai Viljama Šterna diferenciālajai psiholoģijai.¹⁴ Šo ievirzi Ādleris uzskata par savu nopelni, jo, viņaprāt, jebkurš dvēseles dzīves akts ir saprotams tikai kā veseluma moments, bet tieši to psiholoģija neievērojot.

Dvēseles dzīve, individuālpsiholoģiskā skatījumā, ir dzīves sastāvdaļa, tajā izpaužas visas dzīves struktūras. Tādējādi priekšplānā izvirzās tādas funkcijas kā gatavība aizsardzībai vai uzbrukumam, bet individuālpsiholoģijas uzdevums ir «neierobežota iedrošināšana» [PuE 1, 165]. Individuālpsiholoģiju Ādleris skata kā dzīves filosofiju, kas orientēta uz praktiskiem jautājumiem, cilvēka ievirzes «koriģēšanu un pārveidošanu» [LK, 13], «dzīves izstalošanu» [LG], tā ir «dzīves mākslas» [MK, 157] izstrāde. Tādējādi Ādlera mācība sasauca ar antikās pasaules filosofiju un medicīnu, kurā svarīga loma ir diatētikai un psihoterapijai.¹⁵ Taču antikā diatētika ir «ne tikai palīgs pret slimību, bet arī veselības sargs», «līdzsvara politika» un «diplomātija ar paša ķermeni».¹⁶ Ādleris, protams, pārstāv šo tradīciju, taču pirmām kārtām viņu ietekmē Rūdolfis Virhovs, ar kuru ir saistīts arī individuālpsiholoģijas nosaukums.¹⁷ Un līdz ar to Ādlera mācībā ievērojama loma ir sociālpolitiskajiem uzskatiem.

Tā kā dzīve ir virzība uz noteiktu mērķi, tad šī virzība izpaužas arī dvēseles darbībā, proti, dvēseles dzīvei ir fināls, tai piemīt teleoloģiska struktūra. Bioloģiskā finalitāte satur sociālo finalitāti, kura pakārtotā secībā ietver sevī

¹⁴ Sk.: R ü e g s e g g e r R. *Die Geschichte der Angewandten Psychologie*. 1900—1940. Bern, 1986. S. 35.

¹⁵ B ö h r i n g e r H. *Kompensation und Common Sense. Zur Lebensphilosophie Alfred Adlers*. Königstein/Ts., 1985. S. 101.

¹⁶ J a e g e r W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin, 1944. Bd. 2. S. 42, 44.

¹⁷ A n s b a c h e r H. L. Adler und Virchow: Der Name Individualpsychologie in neuem Licht // *Zeitschrift für Individualpsychologie*. 1977. S. 87—93; W e n g l e r B. Virchow und Adler — Die Individualpsychologie und ihre medizinische Wurzel // *Zeitschrift für Individualpsychologie*. 1990. S. 258—269.

racionālo un personālo finalitāti¹⁸, nosakot dvēseles izpausmju un norises dinamiku. Šāda izpratne nav sveša arī Ādleram, taču viņš runā arī par «autohtonu teleoloģiju», «pašģenerēta vadmērķa ieskicētu un realizētu *modus vivendi*» [PuTh, 57]. Tādējādi jebkuru dvēseles dzīves aktu nosaka un noteiktā gultnē ievirza mērķis, «individuālpsiholoģijas aksioma — *visas dvēseles dzīves izpausmes ir uzskatāmas par sagatavošanos atgiedamajam mērķim*» [MK, 89]. Individuālpsiholoģija nodrošina sagatavošanos dzīvei, ievingrināšanos dzīvē, parūpēšanos un gādāšanu par turpmāko, lai no dvēseles izpausmēm izveidotu «mākslas darbu» [MK, 55]. Ādleris noliedz dabas kauzalitātes pastāvēšanu dvēselē un ievieš teleoloģisko kauzalitāti. Šo jaunievedumu viņš uzskata par savu nopelnu, kaut arī līdzīgas domas tolaik izsaka arī Eduards Šprangers, Viljams Šterns u.c.

Teleoloģiskās kauzalitātes ieviešana, pēc Ādlera ieskata, ļauj izprast problēmas un grūtības, kas neatkārtojamai individualitātei rodas, iekļaujoties noteiktā kopdzīves formā. Šī kauzalitāte paredz, ka individam ir noteikts mērķis, attieksme pret dzīvi un tās izraisītajiem uzdevumiem un problēmām. Cilvēka pozīcija, attieksme pret šiem uzdevumiem ir individuālpsiholoģijas izpētes priekšmets, jo tā cenšas atsegt «*cilvēku kopdzīves imanento loģiku*» [PuTh, 16]. Taču individuālpsiholoģijai ir arī savs uzdevums, proti, pareizas un laimīgas dzīves nodrošināšana. Pats Ādleris šo uzdevumu 1926. gadā formulē šādi: «No cilvēka dvēseles pazišanas pats par sevi rodas pienākums, uzdevums, kas, izsakoties īsi, paredz sagraut cilvēka šablonu, tiklīdz tas izrādījies nepiemērots dzīvei, novērst neīsto perspektīvu, ar kuru viņš maldās pa dzīvi, un ieteikt tādu perspektīvu, kas labāk piemērota kopdzīvei un laimes iespējai šajā eksistencē, domāšanas ekonomiju vai, lai nebūtu nekautrīgi, citu šablonu, kurā kopības jūtām ir ievērojama nozīme.» [MK, 28]

Savu mācību Ādleris uzskata ne tikai par zinātni, bet arī par mākslu, jo pārsvarā tajā tiek risināti individualizēti vai individualizējami procesi [PuE, 23]. Šajā ziņā var teikt, ka individuālpsiholoģijas prakse «apsteidz» teoriju, individuālpsiholoģija ir «ne tikai teorija vai zinātniska metode, bet pirmām kārtām un galvenokārt prakse»¹⁹. Turklāt, kā atzīmē individuālpsiholoģijas ietekmētājs Igorš Karuzo, «psihoanalīze ir ne tikai medicīniska māksla, bet arī askēze»²⁰. Acīmredzot tas arī ir viens no cēloņiem, kāpēc individuālpsiholoģijas jēdzieni ir tik daudznozīmīgi. Tāpēc arī individuāl-

¹⁸ W e x b e r g E. *Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung*. Leipzig, 1931. S. 20 f.

¹⁹ *Ibid.* S. 10.

²⁰ C a r u s o I. *Bios. Psyche. Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie*. Freiburg, 1957. S. 351.

psiholoģijā ir vērojami visdažādākie strāvājumi (katoliskais, marksistiskais, personālistiskais u.c.), lai gan individuālpsiholoģijas mīts vēsta, ka Ādler «noraidīja mēģinājumu nostiprināt savu mācību ar lielākas institucionālas organizācijas palīdzību, lai gūtu lielāku ietekmi»²¹. Maness Šperbers gan savu uzdevumu raksturo citādi: «Pie tā piederēja mani tiešie un netiešie centieni izplatīt Ādlera mācību, vervēt darbigus piekritējus, kuri savukārt savā dzimtenē — Vācijā, Dienvidslāvijā, Latvijā, Lietuvā un Padomju Savienībā — paplašinātu individuālpsiholoģijas ietekmes sfēru.»²²

Individuālpsiholoģijas izplatīšanās norisinās, konfrontējoties ar psihoanalīzi vai uz šīs konfrontācijas iespējamības fona: «Psihoanalītiķi pārmet individuālpsiholoģijai, ka tā pārlietu pievēršas cilvēka vispārējai sapratnei, ar virspusīgām zināšanām plūc laurus laju publikā, nevis ar zinātnisku pamatīgumu iedziļinās pētījumu dziļākajos reģionos.»²³ Tomēr individuālpsiholoģijas «galvenais pretinieks» ir nevis psihoanalīze, bet gan akadēmiskā psiholoģija. Par to liecina Šarlotes un Karla Bileru studenti: «Attieksme pret dziļu psiholoģijas skolām bija vairāk kā distancēta. Individuālpsiholoģija, kurai bija liela ietekme uz skolu sistēmu, jo tās pedagoģiskie postulāti — pozitīvā nostiprināšana, sapratne un kopības ieaudzināšana — ļoti sabalsojās ar reformas centieniem, tika «pieciesta», bet drīzāk jau ignorēta. Pret psihoanalīzi oficiāli ieņēma aizsardzības pozīcijas.»²⁴ Individuālpsihologi nemaz nenoliedz savus ekspansīvos mērķus: «Individuālpsiholoģija ir tik vienkārša, ka to uzskata par seklu, tā saka tikai pašsaprotamo, vienīgi šo pašsaprotamo līdz šim nav redzējuši, jo visas zinātnes neapzināti caurauž viena un tā pati neuroze, ko tās grib izskaidrot un novērst.»²⁵ Taču vienkāršība raksturo ne tikai Ādleru, bet arī Freidu: «Viņš runāja vienkārši un nemāksloti, ikdienišķā tonī, it kā zem četrām acīm.»²⁶ Tomēr tas nemazina Ādlera un Freida konfrontāciju.

²¹ Caruso I., Englert E. *Op. cit.* S. 104.

²² Sperber M. *Op. cit.* S. 520.

²³ Rühle-Gerstel A. *Op. cit.* S. 93.

²⁴ Schenk-Danzinger L. Zur Geschichte der Kinderpsychologie: Das Wiener Institut // Grossmann K. E., Lütkenhaus P. (Hg.) *Bericht über die 6. Tagung Entwicklungspsychologie*. Regensburg, 1983. Bd. 1. S. 43.

²⁵ Rühle O., Rühle A. Vorwort // Adler A. *Schwer erziehbare Kinder*. Dresden, 1926. S. 8.

²⁶ Sadger I. *Sigmund Freud*. Wien, 1929. S. 12.

1. DZĪVES GĀJUMS

1.1. BĒRNĪBA UN JAUNĪBA

Alfreds Ādlers ir dzimis 1870. gada 7. februārī Rudolfsheimā, Vīnes priekšpilsētā. Viņa tēvs ir pārticis labības tirgotājs, bet pavisam Leopolda un Paulīnes Ādleru ģimenē ir seši bērni. Alfreds ir otrais bērns ģimenē, kas viņā rada noteiktas īpatnības — uz to norāda gan pats Ādlers, gan pētnieki, kas centušies rekonstruēt viņa dzīvi. No visai trūcīgajām biogrāfiskajām ziņām var secināt, ka Ādleru ģimenē ir valdījusi optimistiska gaisotne un atvērtība pasaulei. Ģimenē nav stingri turējušies pie reliģiskiem priekšstatiem un noslēgušies sevi. Ādleriem pieder lauku mājas, kuras sadzīve Alfredam atmiņā iespiežas gluži tāpat kā pastaigas Šēnbrunnas parkā, kura tuvumā viņi vēlāk dzīvo. Ādleram izveidojas ļoti labas attiecības ar tēvu, taču ar māti tās ir saspringtas — pastāv pat sava veida naida un atriebības jūtas, ko vēlāk viņš mēģina izprast ar paša radīto individuālpsiholoģiju.

Individuālpsiholoģijas «pamatfakti» principā ir rodami paša Alfreda Ādlera bērnībā, tie ir viņa paša pārdzīvojumi. Bērnībā viņš cieš no «orgānu mazvērtības», proti, Ādleram ir rahīts un balss saišu krampji. Individuālpsiholoģijā tiek uzsvērts, ka bioloģiski «apdalītie» bērni pārdzīvo spēcīgas mazvērtības izjūtas un spiesti nopulēties, lai kompensējot savu nepilnvērtību, dzīvē sasniegtu drošību un varu. Tādējādi tiek izveidota atziņa, ka «dzīves pamatlikums ir pārvarēšana» [SdL, 55]. Lai līdzinātos citiem cilvēkiem, lai pārvarētu savu ierobežotību un slimības, «apdalītajiem» ir jāpārvar pašu bezspēcība un apkārtnes radītie šķēršļi. Dzīve ir piepūle dzīvot. Ikviens bērns, kas nāk pasaulē pēc pirmdzimtā, ir spiests vingrināties un trenēties, lai spētu līdzināties pirmajam. 1913. gadā publicētajā «pašanalīzē» «No individuālpsiholoģijas rezultātiem par gulēšanas traucējumiem», nesaucot sevi vārdā, Ādlers raksta: «No savām jaunības dienām es atceros vairākus notikumus, kad man tuvu stāvēja nāve. Tādējādi bez rahīta izraisītajām pārvietošanās grūtībām es iemantoju arī tā radītu mikstinātas formas balsaišu krampjus, kurus vēlāk kā ārsts tik bieži konstatēju bērniem, kam, asarām parādoties, balsene aizklājas tā, ka elpas trūkums un balss zudums izraisa raudas.» [PuTh, 182—183] Tomēr akcents tiek likts uz mazvērtību, ko izjūt attiecībā pret pirmdzimto.

Spēcīgu pārdzīvojumu ir izraisījusi Ādlera jaunākā brāļa nāve: «Man palika trīs gadi, kad nomira jaunākais brālis. Domāju, ka, lai izprastu miršanas nozīmi, es paliku pie viņa līdz pašām beigām, un zināju, ka, aizsūtījuši mani pie vectēva, nekad vairs bērnu neredzēšu, jo viņu apglabās kapsētā.

Pēc apbērēšanas māte atnāca pēc manis, lai aizvestu mājās. Viņa bija ļoti noskumusi un noraudājusies, taču pasmējās, kad vectēvs, viņu mierinot, pateica dažus amizantus vārdus, kuriem acimredzot bija jānorāda uz svētību nākamajiem bērniem. Ilgi es mātei nevarēju piedot šos smieklus, un šī apslēptā naida dēļ es varēju secināt, ka esmu ļoti labi apzinājies nāves bailes.» [PuTh, 183] Šīs bailes ietekmē Ādlera profesijas izvēli, taču daudz spilgtāku liecību sniedz cits notikums: «Piecu gadu vecumā es saslimu ar plaušu karsoni, bet ārsts uzskatīja, ka mani nevar izārstēt. Taču kāds cits ārsts piekrita mani ārstēt, un dažās dienās es izveseļojos. Pricējoties par manu atveseļošanos, vēl ilgi tika runāts par nāves briesmām, kam biju pakļauts; es atceros, ka kopš tā laika savu nākotni saistīju ar ārsta profesiju. Proti, es biju noteicis mērķi, ar kura palīdzību cerēju darīt galu savām bērības bailēm no nāves.» [PuTh, 183] Nāve, tās pārdzīvojums parasti ir notikums, kas liek mainīt dzīves režīmu, attieksmi pret pasauli, cilvēkiem un sevi pašu, taču Ādlera gadījumā laikam dominē bailes no nāves.

Sešu gadu vecumā Alfreds Ādleris sāk iet skolā. Viņu uzskata par viduvēju skolēnu, kam īpašas grūtības sagādā zīmēšana un matemātika. Taču reiz viņam izdodas atrisināt grūtu matemātikas uzdevumu, un viņu sāk uzskatīt par «apdāvinātāko» skolēnu šajā priekšmetā. Šī pieredze Ādleram ļauj kritiski vērtēt «apdāvinātības, dotību teoriju» un runāt par bērnu, vecāku un skolotāju apmātību ar apdāvinātību, jo cilvēku iespēju pamatā, pēc viņa ieskata, ir vingrināšanās, treniņš, skološanās un drosmes ieaudzīnāšana. Tāpēc Ādleris uzsver: «Neviens bērns nedrīkst zaudēt ticību savai nākotnei!» [PuE 1, 168] Arī viņš pats pēc ģimnāzijas beigšanas imatrikulējās Vīnes universitātes medicīnas fakultātē, ko, istenojot bērībā nosprausto mērķi, pabeidz 1895. gadā. Jau studiju laikā Ādleris pievēršas marksistiskai literatūrai, kuras toņi ieskanas arī pirmajā publikācijā «Šuvēju aroda veselības grāmata» (*Gesundheistbuch für das Schneidergewerbe*, 1895).

Šajā darbā Ādleris uzsver, ka viņa mērķis ir «attēlot saistību starp ekonomisko stāvokli un arodslimībām, kā arī parādīt briesmas, kas tautas veselībai rodas no dzīves limeņa pazemināšanās»²⁷. Šī ievirze veicina psihohigiēnisko teoriju veidošanu, kuras priekšnoteikumi tiek krāšņi attēloti marksistiskajā literatūrā: «Buržuāzija, kur vien tā nākusi pie varas, ir iznīcinājusi visas feodālās, patriarhālās, idilliskās attiecības. Tā bez žēlastības sarāvusi visas tās raibās feodālās saites, kas cilvēku piesaistīja viņa «dabiskajiem pavēlniekiem», un nav atstājusi starp cilvēku un cilvēku nekādas citas saites kā tikai kailo interesi, kā tikai bezjūtīgo «samaksu skaidrā naudā». Dievbijīgo sapņojumu, bruņnieciskās sajūsmas, mietpilsoniskās sentimentalitātes svētās šalkas tā noslicinājusi egoistiska aprēķina ledainajā ūdenī. <..>

²⁷ Cit. pēc: Sperber M. *Alfred Adler*. S. 36.

Vārdu sakot, ar reliģiskām un politiskām ilūzijām aizplīvurotas ekspluatācijas vietā viņa likusi atklātu, nekaunīgu, tiešu, cietsirdīgu ekspluatāciju. Buržuāzija noņēmusi svētuma oreolu visiem līdz tam laikam godātiem un ar svētu bijību uzlūkotiem darbības veidiem.»²⁸ Tādējādi iezīmējas pasaules demitoloģizācija, visu vērtību pārvērtēšana, kas nereti izvērsās visnotaļ naturālistiskā garā. Sociālistiski orientētu studentu apvienībā Ādleris iepazīstas ar Raisu Epšteinu, ar ko 1897. gadā Smoļenskā noslēdz laulības. Epšteina ir cēlusies no bagātas Maskavas tirgoņu saimes, studējusi Cirihes un Vīnes universitātēs, taču studijas nav beigusi, jo tolaik sievietēm nepiešķir zinātnisku grādu. Jau jaunībā viņa ir pieslējusies revolucionārai kustībai (vēlāk Ādleru ģimenes draugi un pacienti ir Ļevs Trockis un Ādolfs Jofe) un politiskajā ziņā ir radikālāka par savu vīru. Arī Ādleru vecākā meita Valentine ir politiski aktīva, studē tautsaimniecību un dodas uz Padomju Savienību, kur «tīrīšanas» prāvās iet bojā.²⁹ Taču šie fakti neļauj secināt, ka Ādleris būtu bijis marksists vai marksistiski orientēts ārsts internists.

Pirmos divus gadus pēc universitātes beigšanas Ādleris strādā hospitālī, bet tad uzsāk privātpraksi un pamazām sāk pievērsties neiroloģijai. Šajā jomā tolaik tiek publicēti vairāki nozīmīgi darbi. Viens no tiem ir Zigmunda Freida un Jozefa Breiera 1895. gada kopdarbs «Studijas par histēriju». Pēc četriem gadiem tiek publicēts Freida darbs «Sapņa interpretācija», kas psihoterapijā ievēsta jaunu laikmetu. Arī Ādleris aktīvi iesaistās šī laikmeta izveidē.

1. 2. FREIDA UN ĀDLERA KONFRONTĀCIJA

Freida un Ādlera pretrunīgās un emocionāli saspringtās attiecības beidzas 1911. gadā, kad viņi abi, kā pašiem un citiem šķiet, dodas katrs savā virzienā. Vēlākajās publikācijās viņi dažkārt ir skāruši savu attiecību problēmas, taču lielākoties šie skaidrojumi ir tikai piezīmes vai replikas. Izņēmums ir Freida 1914. gada darbs «Par psihoanalitiskās kustības vēsturi» un Ādlera 1931. gada raksts «Individuālpsiholoģija un psihoanalīze». Taču arī šajos darbos grūti atšķetināt attiecību saraušanas patiesos motīvus un cēloņus. Attiecību saraušanas cēloņi un būtība iezīmējas jau diskusijās, kas norisinās līdz 1911. gadam. Attiecību saraušanas pamatā ir gan personiski motīvi, gan arī teorētiski uzskati, kas tiek tikai izstrādāti. Diez vai patiesībai atbilst atziņa, ka Ādleris bijis ļoti godkārīgs un nav juties tik spēcīgs, lai plūktu laurus psihoanalīzes zemē.³⁰

²⁸ Markss K., Engelss F. *Darbu izlase*. Rīga, 1979. 1. sēj. 115. lpp.

²⁹ Sk.: Leonhard S. *Gestoblenes Leben*. Frankfurt/M., 1956.

³⁰ Wittels F. *Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule*. Leipzig, 1924. S. 207.

Par Ādlera un Freida pirmo tikšanos pastāv vairākas pretrunīgas versijas, kas dokumentāli nav apstiprināmas. Viena no šīm versijām vēsta, ka Ādlers esot publiski uzstājies kā Freida aizstāvis pēc kādas viņa lekcijas, ko klausītāji neesot pieņēmuši. Taču tā laika medicīniskajos izdevumos nav atrodamas neviens šādas ievirzes Ādlera raksts. Arī otrā versija — Ādlers esot publicējis recenziju par Freida grāmatu «Sapņa interpretācija» — nav dokumentāli apstiprināma. Šīs versijas tiek kultivētas arī mūsdienās, uzsverot Ādlera neatkarību un patstāvību. Šīs versijas autors vai vismaz līdzautors ir pats Ādlers. Šajā ziņā simptomātiska ir intervija, ko viņš sniedzis 1928. gadā: «Es studēju pie Meinerta un Krafta-Ebinga, toreiz nervozās ciešanas, kurām nebija rodami organiski defekti, kas veido neurožu būtību, tiecās ārstēt vienkārši simptomātiski: ar auksta ūdens kūrēm, ar medikamentiem, sūtot pacientus ceļojumā, nosakot viņiem īpašu diētu. Nav šaubu, ka šai ārstēšanai bija arī panākumi, ja pacients cieši ticēja noteikto pasākumu dziedinošajai ietekmei. Taču visas šīs metodes, kurām pieskaitāma arī hipnoze, manuprāt, neļāva tvert šīs problēmas būtību, gluži tāpat kā brīnumdziedniecība, kas izdevās arī pušlotājiem un fantastiem, ja vien pacientiem bija attiecīgā ticība. Es tiecos aizvien dziļāk ietiekties psiholoģiskajās sakarībās, Šarko un Žanē raksti mani iedrošināja turpināt pētījumus šajā virzienā. Tā 1899. vai 1900. gadā es klausījos Freida lekciju, kurš līdzīgi man mēģināja atrast neirožu psihisko sakarību. Es biju nervu ārsts. <..> 1901. un 1902. gadā es tiku ielūgts kopā ar dažiem Freida skolniekiem diskutēt pie viņa par neirozes problēmu.»³¹

Šī Ādlera intervija rada iespaidu, ka vai nu viņu viņš atmiņā, vai arī vērojama apzināta hronoloģiskā laika pārvirze, turklāt pie Teodora Meinerta viņš nav mācījies. Gadsimtu mijā Ādlers ir nevis nervu ārsts, bet gan praktizējošs ārsts, kas vairāk darbojas sociālās medicīnas, higiēnas jomā. Problēmātiska ir arī minētā Šarko un Žanē darbu studēšana, jo tajā laikā Ādleru vairāk ietekmē Rūdolfs Virhovs. 1904. gadā Ādlers publicē rakstu «Ārsts kā audzinātājs», kas iezīmē viņa idejiskos meklējumus. Virhovs atzīmē, ka «medicīna ir sociāla zinātne, bet politika principā ir medicīna lielākos apmēros»³². Arī Ādlers uzsver, ka «slimības jautājums prasa sociālu risinājumu»³³, ka «ārstiem jātop par cilvēkdzimumam audzinātājiem» [PuTh, 305] vai pat par «cilvēces vadoņiem» [PuE 1, 207]. To visu Virhovs saista ar

³¹ Besuch bei Dr. Alfred Adler // *Neues Wiener Tagblatt*. 01.07.1928. S. 5 f. Plašāk: Handlbauer B. *Die Adler-Freud-Kontroverse*. Frankfurt/M., 1990. Sk. arī: Mühlleitner E. *Biographisches Lexikon der Psychoanalyse*. Tübingen, 1992.

³² Virchow R., Lenbuscher R. (Hg.) *Die medizinische Reform. Eine Wochenschrift 1848/49*. Berlin, 1983. S. 125.

³³ Adler A. Das Eindringener sozialer Triebkräfte in die Medizin // *Ärztliche Standeszeitung Wien*. 1902. Nr. 1. S. 3.

pedagoģiju, medicīnisku diatētiku: «Garīgā un fiziskā audzināšana un izglītošana tik pilnīgi saplūst saprātīgā diatētikā, ka dabaszinātņu turpmākajā sociālajā attīstībā nekāda nošķiršana vairs nav iespējama.»³⁴ Arī Ādlera izstrādātā individuālpsiholoģija saistās ar šiem sociālmedicīniskajiem meklējumiem. Neurožu un psihožu problemātikai Ādlers pievērsās vēlāk, un šajā ziņā ipaša nozīme ir Freida rīkotajiem «Psiholoģisko trešdienu vakariem», uz kuriem viņu uzaicina 1902. gada otrajā pusē. Šo «vakaru» iniciators ir Vilhelms Štēkels, kas tolaik ārstējas pie Freida.

Sākotnēji «Trešdienu sabiedrība» ir skaitliski neliela (Ādlers, Štēkels, Rūdolfs Reitlers un Makss Kahane), taču drīz vien dalībnieku skaits kļūst kuplāks. Ādlers ir viens no aktīvākajiem šīs sabiedrības dalībniekiem, kas diskusijās aizvien noteiktāk nostājas pret Freidu. Viena no nozīmīgākajām pretīšķībām izskan jau Ādlera 1906. gada 7. novembra priekšlasījumā «Par neurožu organiskajiem pamatiem», kurā viņš izklāsta savas 1907. gada sākumā publicētās grāmatas «Studija par orgānu nepilnvērtību» galvenās atziņas. Lai arī darbā galvenokārt iztirzāta orgānu morfoloģiskā un funkcionālā nepilnvērtības problēma, Ādlers ar to neaprobežojas un tiecas veidot jaunu neurozes teoriju: «Šī studija ir vērsta uz to, lai visas neurozes un psihoneurozes parādības atvedinātu uz orgānu nepilnvērtību.» [SMO, 98] Tādējādi iezīmējas arī sociālpolitiskā un sociālpsiholoģiskā skatījuma apoloģija, ko Ādlers apliecina arī turpmākajās diskusijās: «Normālie orgāni, kas atbilst pietiekami labi funkcionējošai centrālajai nervu sistēmai, uzreiz pakļaujas apkārtējās kultūras prasībām.» [SMO, 92] Un šajā aspektā Ādlera nostāja tieši sabalsojas ar Virhova atziņām: «Ja indivīda organikā izveidojas vienota kopība, kurā visas daļas sadarbojas viena mērķa sasniegšanai (Virhovs), no organisma daudzveidīgajām spējām un dziņām izveidojas plānveidīgi virzīta personība.» [NCh, 25] Ādlers vēl nerevidē Freida teoriju, viņš to vienkārši iekļauj savā uzskatu sistēmā.

«Studija par orgānu nepilnvērtību» ir nozīmīgākā Ādlera tīri medicīniskā publikācija, kas, neraugoties uz autora ieceri, tomēr neveido mūsdienu neurožu teorijas pamatus. Ādlera psihosomatiskie uzskati ir pārāk viennozīmīgi saistīti ar somatisko sākotni. Turklāt, kā raksta Bernhards Handlbauers, «Ādlera stils bieži vien ir paviršs un skičveidīgs. Viņš raksta ātri un dinamiski, taču savos pierādījumos bieži vien ir spekulatīvs. Tas, kas, ātri lasot, šķiet interesants un loģisks, analītiski pārdomājot, izrādās loģiski nesakarīgs, parādās kā kaili apgalvojumi, minējumi vai spekulatīvi formulējumi. Straujais, dažbrīd steidzīgais stils spilgti kontrastē ar empīriskajām kļūdām. Tā kā Ādlera formulējumiem piemīt steidzīgums, bieži vien rodas neskaidrības. Trūkstošo teorētisko skaidrību kompensē bieža

³⁴ Virchow R., Lensbuscher R. *Op. cit.* S. 15.

īsvārdīga kazuistika.»³⁵ Ādlera mācībā ir runa par dzīves stilu, bet paša piekoptais rakstības stils tikai apgrūtina viņa uzskatu izpratni. Tomēr var teikt, ka viņa uzskatos dominē mācība par orgānu nepilnvērtību vai mazvērtību, ar ko viņš tiecas izskaidrot visus psihiskos procesus un fenomenus. Dažus gadus vēlāk par šādu visizskaidrojošu principu viņš pieņem «gribu pēc varas». Tiesa, vienpusība neirožu un psihožu skaidrojumos nepiemīt Ādleram vien, zināmā mērā tā raksturo visus tā laika meklējumus. Tāpēc visai nepamatots ir individuālpsihologu iecienītais apgalvojums, ka Ādleris sarauj attiecības ar Freidu, jo analītiķu sanāksmēs tiek kultivēti vienpusīgi uzskati.

Nākamajos gados Ādleris ļoti intensīvi nodarbojas ar sadisma problemātiku. Tas izskan arī 1907. gada 10. aprīļa diskusijā, kurā aplūko sadisma un seksualitātes attiecības, apspriežot krievu revolucionāres Tatjanas Ļeontjevas izturēšanos. Ādleris sociālās represijas saista ar individuālo seksuālo represiju (revolucionāru grupā, kurā darbojas Ļeontjeva, tiek apspiesta jebkāda seksuālā brīvība): «Krievijā sadismu rada apspiešana no augšas. Visi revolucionāri parasti ir lēnprātīgi, žēlsirdīgi un vienkārši, taču laiku pa laikam izpaužas viņu sadisms. Tas, protams, ir seksuālās apspiešanas pamats.»³⁶ Šo tematu Ādleris vēlreiz aplūko 1908. gada Zolzburgas psihoanalītiķu kongresa referātā «Sadisms dzīvē un neirozē» [HuB, 53—62]. Ādleris relatīvi seksuālo dziņu, saistot to ar savu mācību par orgānu nepilnvērtību. Drīz vien bioloģiski ietonētā agresijas dziņa izvērsās par «vīrišķo protestu», «varas dziņu». Šo konceptu Ādleris ieskicē 1911. gada referātā «Izstumšana un vīrišķais protests, to loma un nozīme neirozes dinamikā» [HuB, 102—113]. Freids šos meklējumus vērtē visumā pozitīvi, iebilstot vienīgi pret agresijas dziņas izcelšanu, jo uzskata to par atsevišķu libido izpausmi. 1920. gada darbā «Viņpus patikas principa» Freids izvirza hipotēzi par nāves dziņām, kas sabalsojas ar Ādlera un Sabīnas Špilreinas izstrādātajiem. Tomēr Freida koncepcijā agresijas dziņa ir sekundāra nāves dziņu izpausme. Turpretim Ādlera izpratnē tai ir dominējoša nozīme.

1909. gada 10. martā Ādleris nolasa referātu «Par marksisma psiholoģiju», taču šai ierosmei nav īpašu rezultātu — psihoanalīzes un marksisma pirmā īstā tikšanās norisinās pēc pirmā pasaules kara.³⁷ Psihoanalītiķu apvienības diskusijās aizvien skaidrāk iezīmējās Ādlera un Freida uzskatu nesakritības un pretrīcības. Ādlera koncepts «orgānu nepilnvērtība» trans-

³⁵ Handlbauer B. *Op. cit.* S. 59. Par runātā un publicētā atšķirībām sk.: Furmüller C. *Op. cit.* S. 256.

³⁶ *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. Frankfurt/M., 1976. Bd. 1. S. 154.

³⁷ Sk.: Dienelt K. *Tiefenpsychologie und Marxismus*. Wien, 1983; Kätzel S. *Marxismus und Psychoanalyse*. Berlin, 1987

formējas par «mazvērtības izjūtu», kurā seksuālajam aspektam ir pakārtota nozīme. Vienlaikus norisinās arī psihoanalīzes institucionalizācija, kurai Ādlerš nevēlas pakļauties, proti, viņš nepieņem darbu cenšanās pirms to publicēšanas. Šo lēmumu gan tiecas mīkstināt, turklāt Ādleru ieceļ par izdevuma «*Zentralblatt für Psychoanalyse*» redaktoru. Karls Furtmillers šo situāciju ataino šādi: «Galīgā krīze iestājās 1911. gada vasarā, kad brīvdienu dēļ grupas darbība bija pārtraukta. Vēstulē žurnāla izdevniecībai Freids paskaidroja, ka kopā ar Ādleru vairs nevarot izdot žurnālu, tā ka izdevējs varot izvēlēties starp viņiem abiem. Izdevējs iepazīstināja Ādleru ar vēstuli, un Ādlerš tūdaļ pat atsavināja viņu no izvēles nepatīkamās nepieciešamības.»³⁸ 1911. gada 10./11. žurnāla numurā tiek publicēts Ādlera paskaidrojums: «Ar šo daru žurnāla lasītājiem zināmu, ka ar šo dienu izstājos no žurnāla redakcijas. Žurnāla izdevējs — profesora kungs Freids — uzskatīja, ka starp mums pastāv tādas zinātniskas pretrīkības, ka šī žurnāla kopīga izdošana viņam šķiet nepiedienīga. Tāpēc esmu nolēmis labprātīgi izstāties no žurnāla redakcijas.» Ādlerš izstājas arī no Vīnes psihoanalītiķu apvienības un nodibina «Brīvo psihoanalītisko pētījumu apvienību», kas drīz vien pārtop par «Individuālpsiholoģijas sabiedrību».

Ādlerš nav vienīgais, kas izstājas no Vīnes psihoanalītiķu apvienības. Psihoanalītiķu savstarpējo attiecību saraušana nepavisam nav nejaušība, lai gan to nevar izskaidrot tikai ar personiskiem motīviem. Katrā ziņā Ādlera gadījumā attiecību saraušanas iniciators ir Freids. Viens no šīs rīcības motīviem ir psihoanalīzes nostiprināšanas politika, kuras izpratnē analītiķiem nav īstas vienprātības. Freids vēlas novērst apvainojumus «židismā» un cer uz šveiciešu palīdzību.³⁹ Ādlerš nevēlas pieņemt šādu glābšanu. Lū Andreasa-Salomē atceras arī ko citu: «Kad šodien ierados pie Ādlera, viņš tieši sarunājās ar Štēkelu pa telefonu, un es dzirdēju visu sarunu (par gaidāmo Štēkeļa atkrišanu no Freida). No sarunas ar Ādleru man daudz kas kļuvis skaidrs viņa attīstībā. Ne velti viņš ir Marksa skolnieks un vadījis pēc nacionālekonomiskām un spekulatīvi filosofiskām interesēm.»⁴⁰ Šī atziņa ir korigējama, taču tā parāda arī savstarpējo attiecību sarežģītību.

Freids ekskomunicē Ādleru no psihoanalītiķu apvienības un pat nodēvē viņu par paranoiķi: «Kā paranoiķim viņam, protams, daudzējādā ziņā ir taisnība, kaut gan it visā nav taisnība.» [F], 473; 1911. 15. VI.] Šajā vēstulē Freids demonstrē arī ievēribas cienīgu pārrakstīšanos — tā vietā, lai uzrakstītu, ka ir galīgi (*endlich*) atbrīvojies no Ādlera, viņš raksta *endlos* (bez-

³⁸ Furtmüller C. *Op. cit.* S. 243. Sal.: Wittels F. *Op. cit.* S. 121 f.; Stetkel W. *The Autobiography*. New York, 1950. P. 129.

³⁹ Wittels F. *Op. cit.* S. 124.

⁴⁰ Andreas-Salomé L. *In der Schule bei Freud*. Zürich, 1958. S. 42.

galīgi). Arī Ādlers nepaliek parādā: «Mana nostāja pret Freida skolu diemžēl nekad nav bijusi saistīta ar tās zinātniskajiem argumentiem. Es un visi mani draugi vienmēr redzam tikai darbīgu gūstīšanu un ķeršanu <...>. Man tas viss pierāda, ka Freida skola nemaz netic savām tēzēm, tā vēlas tikai glābt savas investīcijas.»⁴¹ Acīmredzot nedz Freids, nedz Ādlers nespēj galīgi saraut savas attiecības. Gluži nepamatota nav arī paranoidālo īpašību piedēvēšana Ādleram⁴², kas trīsdesmitajos gados uzstājas kā individuālpsiholoģiskās mācības praviētis: «Individuālpsiholoģija veido noslēgtu vienību, pilnīgu tīklu aizsprostu, tāpēc tā no saviem piekritējiem var prasīt, lai tie pilnīgi stāvētu par to.» [LP, 191] Norisinoties individuālpsiholoģijas institucionalizācijai, arī no tās tiek ekskomunicēti vairāki pētnieki (Rūdolfs Allers, Osvalds Švarcs, Fricis Kinkels, Alise Rile–Gerstele, Maness Šperbers u.c.).

Ja pirms psihoanalīzes institucionalizācijas to noliedz vai ignorē un Freids pārdzīvo depresiju un domas par drīzu nāvi, tad, psihoanalītiskajai kustībai kristalizējoties, tā kļūst atraktīva. Psihoanalīze izveidojas par starptautisku kustību, tiek izveidotas psihoanalītiķu apvienības Cīrihē, Vīnē, Berlīnē, Budapeštā, Ņujorkā, Londonā u.c. Tiek nodibināti vairāki analītiskas orientācijas izdevumi: «*Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*» (1909), «*Zentralblatt für Psychoanalyse*» (1910), «*Imago*» (1912), «*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*» (1913), «*The Psychoanalytic Review*» (1913) u.c. Un visus šos sasniegumus Ādlers noniecina, cenšas sagraut ar priekšlasījumu ciklu «Freida dvēseles dzīves seksuālās teorijas kritika». Lai arī Ādlers šajā laikā ir atzīts ārsts un viņu var uzskatīt par patstāvīgu, sava ceļa meklētāju psihoterapijā, viņam ir tikai viena nozīmīga publikācija — «Studija par orgānu nepilnvērtību». Turklāt Ādlera izstrādes tiek saistītas ar psihoanalīzi.

1912. gadā Ādlers publicē grāmatu «Par nervozo raksturu», ko kopā ar «Studiju par orgānu nepilnvērtību» iesniedz kā habilitācijas darbu Vīnes universitātē. Ādlera darbs vienbalsīgi tiek noraidīts. Tā laika psihiatrijas autoritāte Jūlijs Vāgners fon Jauregs šo izstrādni viennozīmīgi saista ar psihoanalīzi: «Tā ir pirmā reize, kad šīs skolas māceklis grib kļūt par docentu, tāpēc profesoru kolēģijai pamatīgāk jāaplūko jautājums, vai vēlams, lai to, ko māca šīs skolas pārstāvis, mācītu Vīnes medicīnas fakultātē.»⁴³ Spriedums ir nežēlīgs: «Jājautā, vai tas, ko savos rakstos piedāvā Ādlers, vispār attiecas uz dabaszinātņu jomu. Viņa pētījuma svarīgākais metodiskais dar-

⁴¹ Andreas-Salomé L. *In der Schule bei Freud*. Zürich, 1958. S. 178—179.

⁴² Sal.: Stekel W. *Zur Geschichte der analytischen Bewegung // Fortschritte der Sexualwissenschaft und Psychoanalyse*. 1923. Bd. 2. S. 563; FA, 165.

⁴³ Beckh-Widmanstetter H. A. *Zur Geschichte der Individualpsychologie*. Julius-Wagner-Jauregg über Alfred Adler // *Unser Heimat*. 1965. Bd. 36. S. 183.

bariks ir intuīcija, kurai tā sauktajā individuālpsiholoģijā ir kļūmīgi liela loma.»⁴⁴ Vēl 1922. gadā Ādlers ar rūgtumu uzsver: «Gribu atzīties, ka man visnotaļ ilgi laupītas lasītāju simpātijas. Pēc detalizēta, noraidoša slēdziena par šo grāmatu Vīnes profesoru kolēģija noraidīja manu habilitēšanos universitātē. Ar šo lēmumu mani kavēja noturēt studentiem un ārstiem publiskas lekcijas.» [NCh, 28] Ernsts Džonss liecina: «Mans iespaids par Ādleru bija tāds, ka viņš ir īgns, ķildīgs cilvēks, kas aizvien šaudās turpu šurpu starp strīdus meklējumiem un īgnumu. Bija pilnīgi skaidrs, ka viņš ir ļoti godkārtīgs un nemītiģi strīdās ar citiem par prioritāti noteiktos teorētiskos jautājumos. Kad pēc dažiem gadiem viņu atkal satīku, es, protams, pamanīju, ka panākumi viņā ir radījuši zināmu iecietību.»⁴⁵ Tomēr Ādlera grāmata «Par nervozo raksturu. Salīdzinošās individuālpsiholoģijas un psihoterapijas pamatiezīmes» nav tikai polemiska vērsšanās pret psihoanalīzi. Tā ir arī mēģinājums veidot patstāvīgu skatījumu, ieviešot psihoanalīzē tolaik neizstrādātos pedagoģiskos un sociālfilosofiskos aspektus.

Individuālpsiholoģiskajā literatūrā, balstoties uz šīs mācības pamatlicēja atziņām, nemītiģi tiek uzsvērti Freida un Ādlera «starta pozīciju» atšķirības: «Freids, vecākais dēls, bija virzīts uz kārtību, sabiedriskajā ziņā un visā savā stājā viņš bija konservatīvs, augsti vērtēja pastāvošo dzīves stilu, rīkojās apzināti aristokrātiski. Savu skolu viņš veidoja pēc stingriem noteikumiem. Ādlers, otrais bērns ģimenē, uzaudzis konfliktā ar vecāko brāli un pieradis ar viņu samēroties, Freidā bija atradis pretspēlētāju. Ārējo un reprezentāciju viņš nevērtēja īpaši augsti. Viņš brīvi diskutēja arī tad, ja diskusijas norisinājās kafējnicās, kuru saviesīgā gaisotne viņam patika. Ar patīku viņš stāstīja par savu bērnību, kas pavadīta uz ielas.»⁴⁶ Individuālpsiholoģijas mitoloģijā tiek uzsvērts, ka Freids pārstāvēt pilsoniski birģerisko 19. gadsimta zinātnieka tipu, kura uzskatus nosaka dabaszinātnes, turpretim Ādleru ietekmējis 20. gadsimta gara zinātnes un filosofija (Niče, Bergsons un sociālistiskais humānisms). Freidu raksturojot liberāli konservatīvi un pesimistiski uzskati, bet Ādlers esot pārliecināts demokrāts un pacifists. Tomēr šādas atziņas drīzāk raksturo abu mācību etablēšanas mitoloģiju. Kaut arī nevar noliegt Ādlera pedagoģisko optimismu un to, ka viņa pacienti pārsvarā nāk no vidējā un zemākā slāņa, kas nevar neietekmēt Ādlera sociālmedicīnisko orientāciju.

Freidu nesaista Vīnes publiskā dzīve, turpretim Ādleram tik uzturēties pašā dzīves mutulī: «Uz jautājumu, kas viņš bijis pirmām kārtām, Ādlers jau kopš bērnības vaļširdīgi varēja atbildēt: vīnietis. Vīnietis, noteikti ne austrie-

⁴⁴ Beckh-Widmanstetter H. A. Zur Geschichte der Individualpsychologie. Julius-Wagner-Jauregg über Alfred Adler // *Unser Heimat*. 1965. Bd. 36. S. 187.

⁴⁵ Jones E. *Das Leben und Werk von S. Freud*. München, 1984. Bd. 2. S. 161.

⁴⁶ Jacoby H. *Op. cit.* S. 22.

tis un nepavisam ne ebrejs.»⁴⁷ Ādleris nenoliedz savas mācības angažētību un demokratizē «ārsta un pacienta» attiecības. Tomēr Freidu un Ādleru nespēj samierināt pat «rasiskā radniecība» [FA, 47; 1908.3.V.], kaut gan var iebilst, ka Ādleris ir konvertējies, proti, pieņēmis protestantisko ticību. Mūža otrajā pusē arī pats Ādleris neatzīst, ka bijis Freida skolnieks vai sekotājs. 1936. gadā, atbildēdams uz tādu jautājumu, «viņš sāka plosīties, kļuva sarkans un runāja tik skaļi, ka apkārtējie cilvēki kļuva uzmanīgi. Viņš teica, ka tie esot meli un krāpšana. <...> Viņš teica, ka nekad neesot bijis Freida students, skolnieks vai piekritējs.»⁴⁸ Tas ir zīmīgs gadījums — Ādleris atkal ir piemirsis iepriekšējo gadu atziņas, jo acīmredzot ir mainījies arī dzīves stils. Protams, pirms tikšanās ar Freidu viņš ir patstāvīgs domātājs un sava ceļa meklētājs, taču tas attiecas uz sociālās medicīnas jomu. Freida lomu Ādlera dzīvē nedrīkst novērtēt par zemu.

1. 3. INDIVIDUĀLPSIHOLOĢIJAS IZSTRĀDE

Pēc attiecību saraušanas ar Freidu Ādleris pievēršas paša mācības izstrādei un 1912. gadā publicē grāmatu «Par nervozo raksturu», ko pēc vairākiem gadu desmitiem individuālpсихологs Jozefs Ratners vērtē šādiem vārdiem: «Šis Ādlera galvenais teorētiskais darbs ir neirožu psiholoģijas un mūsdienu dvēselzinības pamatgrāmata, kas nepieciešama ikvienam, kurš nodarbojas ar dzīves izpratni, ar zinātnēm par cilvēku un viņa kultūru.»⁴⁹ Gadu vēlāk tiek publicēts Ādlera un viņa līdzstrādnieku kopdarbs «Dziedināt un izglotot», bet 1914. gadā tiek nodibināts žurnāla «*Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie*» priekštecis. Individuālpсихолоģiskā kustība pieņemas spēkā un pamazām institucionalizējas, ap Ādleru pulcējas aizvien jauni piekritēji un atbalstītāji (Karls Furtmillers, Ērvins Veksbergs, Dāvids, Openheims, Margarete Hilferdinga u.c.).

Strādājot pie darba «Par nervozo raksturu», Ādleru saista neokantieša Hansa Vaihingera pazīstamā grāmata «*Die Philosophie des Als Ob*», kuras idejas viņš attiecina arī uz normālu un nervozu psihi. Fikcijas ir sastopamas gan vesela cilvēka, gan neirotiķa dzīvē, taču neirotiķis šīs imaginārās fikcijas tiecas istenot ar varu, nerēķinoties ar realitāti, no kuras ir pilnīgi vai daļēji atsvešinājies. No psihoanalīzes Ādleris pārņem tā saukto biogrāfisko metodi, proti, viņš tiecas uzzināt par pacientu visu, ko vien iespējams uzzināt (pirmās bērnības atmiņas, ģimenes apstākļus, audzināšanas defektus u.tml.). Taču, skaidrojot psihes funkcionēšanu, Ādleris cenšas tvērt cilvēku visā tā

⁴⁷ Sperber M. *Op. cit.* S. 50.

⁴⁸ Cit. pēc: Handlbauer B. *Op. cit.* S. 185.

⁴⁹ Rattner J. *Klassiker der Tiefenpsychologie*. München, 1990. S. 39.

veselumā vai totalitātē. Tāpēc savu mācību viņš dēvē par pozīcijas psiholoģiju [NCh, 279] un pretstata dispozīcijas psiholoģijām.

Aplūkojot cilvēku kā vienotu veselumu, Ādlers apraksta «neirotisko raksturu», kam piemīt noteiktas iezīmes un kas var izpausties zināmās cilvēka īpašībās (godkārē, iedomībā, greizsirdībā, skaudībā, bailīgumā, neuzticībā u. tml.). Cilvēka dzīves īstenošanu, t. i., mērķa sasniegšanas ceļu Ādlers saista ar raksturu: «Neirotiskā rakstura izpēte ir svarīga neirožu psiholoģijas daļa. Kā visas psihs parādības tas izprotams tikai saistībā ar visu dvēseles dzīvi.» [NCh, 30] Neirotiskā rakstura iezīmes, pēc Ādlera ieskata, veido vadlīnijas, kurās īstenojas individa dzīve, tiecoties pēc noteikta ideāla. Psihiski slimam cilvēkam veidojas dzīves plāns (vēlāk šis jēdziens tiek aizstāts ar apzīmējumu «dzīves stils»), kas ir nereāls un neīstenojams, turpretim vesels cilvēks spēj to samērot ar apstākļiem vai arī korigēt savu vadtēlu. Tomēr pāreja starp normu un nervozitāti ir plūstoša, t. i., raksturs ir nevis statisks (iedzimts vai konstitucionāli nosacīts un nemainīgs), bet gan dinamisks un kalpo izvēlētam ideāla īstenošanai. Tāpēc, pēc Ādlera ieskata, bez rakstura iezīmju fenomenoloģiskā apraksta jāaplūko arī individa dzīvesgājums, kurā šīs vadlīnijas izveidojušās. Neurozes sākotne, viņaprāt, ir rodama bērnībā, kad dažādu (bioloģisku, psiholoģisku, sociālu, pedagoģisku u. c.) apstākļu dēļ bērnam tiek attīstīta nedrošība. Šis stāvoklis nostiprina cīnītājpozīciju pret dzīvi un sabiedrību, radot neadekvātu izturēšanos.

Izstrādājot savu mācību, Ādlers izmanto un padziļina Pjēra Žanē ideju par *sentiment d'incapacité*, papildinot to ar jaunu nojēgumu, proti, *Wille zur Macht*. Dažbrīd šis koncepts tiek traktēts gluži naturālistiski, tomēr lielākoties ar to individuālpsholoģijā tiek domāta tiekšanās pēc pārākuma, pilnīguma vai pat pilnības. Šī tiecība jeb tiekšanās, pēc Ādlera ieskata, raksturo gan neirotisko, gan normālo, veselo dvēseles dzīvi un var gūt visdažādākās izpausmes. Pārākums, tiekšanās pēc tā var izpausties gan sievišķi, gan vīrišķi, t. i., kā «vīrišķais protests». Patriarhālā sabiedrībā cilvēki neapzināti vadoties pēc opozīcijas: augša-vīrišķais-spēks-pilnvērtīgais / apakša-sievišķais-nespēks-nepilnvērtīgais. Vīrišķais protests raksturo ne tikai vīrieša, bet arī sievietes izturēšanos, turklāt pārākumu var panākt gan ar «vīrišķiem», gan ar «sievišķiem» līdzekļiem. Ar šiem metaforiskajiem apzīmējumiem Ādlers apraksta aktivitāti un pasivitāti, norobežojoties no Oto Veiningera mizogīnijas un naturalizētās biseksualitātes teorijas. Individuālpsholoģiskā skatījumā daudzas cilvēku dzīves problēmas ir saistītas ar audzināšanu un izglītošanu, proti, tās var mazināt vai pat novērst. Lidz ar to pedagoģija izvērsas par neirožu profilaksi, bet individuālpsholoģija — par līdzcilvēcīguma praktizēšanu, kurā dominē psihohigiēniski apsvērumi. It īpaši līdzcilvēcīgums tiek uzsvērts Ādlera pēckara gadu darbos: «Boļševisms un dvēselzinība» (1918), «Cita puse» (1919) un «Vardarbības psiholoģija» (1928),

kurā uzstājas kā «antiautoritārisma, brīvības apustulis»⁵⁰. 1918. gada rakstā viņš noraida cerības, kas saistās ar pagrieziena iespēju pasaules politikā, diagnosticējot boļševismā un komunismā, kam pretstata sociālismu, varas dievīšķošanu. Brošūrā «Cita puse» Ādlers noliedz tolaik plaši apspriesto tautas kolektīvo vainu par kara izraisīšanu un īstenošanu, viņaprāt, kara cēloņi sakņojas nevis cilvēka iedabā, bet gan fanatizēti nacionālistiskā un militārā audzināšanā, ko pastiprina propaganda.

Detalizētāku individuālpsiholoģisko skatījumu, aplūkojot dažādus fenomenus un atsevišķas psihes norises, Ādlers mēģina sniegt 1920. gada grāmatā «Individuālpsiholoģijas prakse un teorija». Taču viņa pozīcija ir iepriekšējā — veidot dzīvīgu psiholoģiju, kas ļautu saprast apkārtējos: «Individuālpsiholoģiskie pētījumi tiecas pēc cilvēkzinības padziļināšanas, tā sasniedzama, tikai saprotot indivīda stāvokli attiecībā pret viņa sociāli nosacīto uzdevumu. Tikai kustības līnija, kurā izpaužas un atveidojas kādas personības sociālā aktivitāte, izskaidro pakāpi, kādā cilvēks saplūst ar veicinājumiem, kas izriet no dzīves, līdzcilvēka, Visuma. Tā izskaidro arī viņa raksturu, degsmi, ķermeniski garīgo gribu. Tā ļauj izsekot līdz savai sākotnei Es atrašanās laikā un tur, agrīnajās cilvēkbērna pozīcijās rāda pirmo pretestību appasaulei, gribas formu un spēku un mēģinājumus pārvarēt appasauli. Šajās agrīnajās bērnības dienās, aļojoties un nesaprotot, bērns rada savu šablonu, mērķi, paraugu un dzīves plānu, kuram zinot un nezinot seko. <...> Rāmjus sniedz apkārtējā kultūra. Taču mūsu individuālpsiholoģija ir sagādājusi pierādījumu arī tam, ka cilvēka tiecību kustības līnija pirmām kārtām izriet no kopības izjūtas sajaukuma ar tiecību pēc personiskā pārākuma. Abi pamatfaktori ir sociāli veidojumi, viens ir iedzimts, cilvēku kopību stiprinošs faktors, bet otrs — ieaudzināts.» [PuTh, 15] Ādlers ievieš jaunus jēdzienus un precizē iepriekšējos, taču izklāsts ir nesistemātisks, tas aptver visdažādākās jomas (literatūru, prostitūciju, neirozi utt.), bet īpaši lielu skaidrību nerada. Ādlers «itin labprāt atsakās no zinātnieka nimba»⁵¹.

Ādlera koncepts «tiekšanās pēc pārākuma» sasaucas ar Ničes atziņām, ko viņš sakās papildinām ar Karla Marksa un Frīdriha Engelsa idejām. Tomēr vairāk laikiem Ādleru ietekmē Mihails Bakuņins, Pjotrs Kropotkins, Makss Štirners un Augusta Bēbeļa grāmata «Sieviete un sociālisms».⁵² Ādlera uzskati sabalsojas ar austromarksismu, kura pārstāvji augsti vērtē viņa darbību, tomēr viņš neuzliek sev nekādas partijiskas saistības. Divdesmitajos gados Vīnē varu gūst sociālistu valdība, kuras skolas reformā aktīvi piedalās arī Ādlers: docē Vīnes pedagoģiskajā mācībiestādē, mācot skolo-

⁵⁰ Bottome P. *Alfred Adler. Apostle of Freedom*. London, 1939.

⁵¹ Furtmüller C. *Op. cit.* S. 272. Par aforistikū — S. 275.

⁵² Dienelt K. *Op. cit.* S. 83f.

tājus, un lasa publiskas lekcijas tautskolā. Tāpēc 1926. gadā iznākušajā «Individuālpsiholoģijas rokasgrāmatas» priekšvārdā viņš var rakstīt: «Individuālpsiholoģija ir kļuvusi par masu kustību. Tā ir sastapusi diezgan ievērojamu pretestību. Mēs ar to rēķināmies kā ar nenovēršamu faktoru un labprāt samierināmies ar savu stāvokli, bet esam nesatricināmi, lai labvēlīgi izstaltotu kā atsevišķus cilvēkus, tā sabiedrību, un pirmām kārtām tāpēc, ka tīkojam vairost drosmi un patstāvību un stiprināt ieskatus par vispārīgām, nenovēršamām kļūdām. Tādējādi individuālpsiholoģija ierindoja daudz lielāku kustību virknē, kas tiecas sekmēt cilvēces progresu, kalpojot vispārībai un mēģinot atskadrināt šajā ceļā sastopamos šķēršļus.»⁵³ Uz šo kustību virkni norāda jau Virhovs: «Ja medicīna patiešām grib izpildīt savus lielos uzdevumus, tai jāiejaucas lielajā politiskajā un sociālajā dzīvē, jānorāda šķēršļi, kas traucē dzīves procesu normālu īstenojumu un jāpanāk to likvidēšana.»⁵⁴ Ādlers iekļauja diatētikas un medicīnas politizēšanas tradīcijā.

Pamazām Ādlers kļūst slavens un it kā samērojas ar Freidu. Ādlers atsaikās no psihoanalīzē praktizētās kušetes metodes, kad analītiķis var vērot pacientu, bet tas viņu neredz. Freida izstrādāto brīvo asociāciju metodi viņš aizstāj ar terapeitisku sarunu: ārsts un pacients sarunājas kā līdzvērtīgi partneri. Arī Ādleru mājās valda atvērtība: tur pulcējas ārsti, mākslinieki un intelektuāļi, bet pats namatēvs meitas klavierpavadījumā reizēm viesus iepriecē ar Šūmaņa dziesmām. Gan Ādlera dzīvē, gan arī individuālpsiholoģijas pastāvēšanā īpaša loma ir kafejnīcām, kurās (*Cafe Central, Tabakspfeife, Cafe Siller*) norisinās diskusijas un priekšlasījumi. Turklāt Ādlers uzskata, ka dzīvais vārds ir svarīgāks par rakstīto. Viņš ir nenogurstošs un atraktīvs runātājs: «Visdzīvāko iespaidu Ādlers radīja kā runātājs. Uz paaugstinājuma parādījās vidēja auguma cilvēks. Viņā nebija ne miņas no autoritāras izturēšanās, tieši pretēji — viņš bija pilnīgi bez pretenzijām. Viņa nenērīgais apģērbs, brīvā izturēšanās skaidri rādīja, ka viņu maz norūpina atstātais iespaids. Cik pirmajā mirklī mazu iespaidu atstāja viņa āriene, tik ļoti iedarbojās personība, tiklīdz viņš sāka runāt. Pār viņu nāca pārvērtība. Viņš parādījās kā simpātiska, savaldīga, diža personība. Viņš nerunāja ar lielu patosu un tukšiem žestiem, viņš neizmantoja nesaprotamus izteikumus, viņa runa bija vienkārša un nesamākslota. <..> Viņa kluso, simpātisko, labskanīgo balsi skaidri varēja dzirdēt visā zālē. Savu runu viņš atsvaidzināja ar humoru un isām anekdotēm.»⁵⁵ Taču viņa tekstos šis valdzinājums dažbrīd ir pagaisis.

Priekšlasījumos Ādlers pārsvarā improvizē, neizmantojot nekādus piekarakstus. Šādi ir tapusi arī viena no viņa populārākajām grāmatām «Cilvēk-

⁵³ Cit. pēc: Rattner J. *Alfred Adler*. Reinbek, 1987. S. 132.

⁵⁴ Virchow R. *Die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medizin*. Berlin, 1849. S. 48.

⁵⁵ Ogler H. *Alfred Adler*. Wien, 1956. S. 229.

zinība» (1927), kas izdota pēc viņa skolnieka stenografētiem pierakstiem. Ādlers dodas arī priekšlasījumu turnejās, kas vēl vairāk nostiprina viņa mācības popularitāti. 1926. gadā viņš kļūst par viesprofesoru Kolumbijas universitātē, gūstot panākumus medicīnas psiholoģijā. Individuālpsiholoģija strauji izplatās Amerikā, īpaši skolotāju aprindās, un 1935. gadā tiek nodibināts žurnāls «*International Journal of Individual Psychology*». 1933. gadā tiek publicēta Ādlera un teologa Ernsta Jāna grāmata «Reliģija un individuālpsiholoģija», kurā mazliet tiek koriģēti uzskati par reliģiju. Ādlers kopš jaunības ir pārliecināts ateists, un 1904. gada pāriešana protestantismā nozīmē tikai attiecību saraušanu ar jūdaisko pasauli. Tomēr šajā grāmatā Ādlers atzīst, ka reliģijā parādās viņa kopības idejas atblāzma. Līdz 1934. gadam Ādlers pusi gada dzīvo Amerikas Savienotajās Valstīs, pusi — Eiropā, bet pēc Hitlera nākšanas pie varas pilnīgi pārceļas uz Ņujorku. Kopš 1932. gada viņam ir psiholoģijas katedra Longailendas medicīnas koledžā, ASV iznāk arī vairākas viņa angļiski uzrakstītās grāmatas. Aizvien vairāk iezīmējas arī individuālpsiholoģijas amerikanizācija.

1937. gadā Ādlers lasa lekcijas Aberdinas universitātē. 28. maijā, ejot pa ielu, viņš pakrit un, sirdsdarbībai apstājoties, mirst. Pēc nostāsta pēdējais viņa izdvestais vārds esot bijis sauciens pēc dēla Kurta.

2. INDIVIDUĀLPSIHOLOĢIJAS PROBLEMĀTIKA

Saskaņā ar Ādlera uzskatiem viens no centrālajiem individuālpsiholoģijas jēdzieniem ir mazvērtības izjūta: «Būt cilvēkam nozīmē justies nepilnvērtīgiem.» [SdL, 55] Šī jēdziena izstrāde ir saistīta ar mācību par orgānu nepilnvērtību vai mazvērtību, t.i., ar mācību par orgāniem, kas dažādu apstākļu dēļ nav guvuši atbilstošu attīstību, deģenerējušies vai cilvēka dzīves laikā tikuši sakropļoti. Nepilnvērtīgo orgānu parasti kompensē kāds cits orgāns vai orgānu komplekss. Ja sākotnēji Ādlers kompensāciju izprot fizioloģiskā garā (dažkārt runājot pat par «orgānu dialektu» [NCh, 131]), tad vēlāk ar šo vārdu apzīmē psihisku procesu, proti, nepilnvērtīgā orgāna psihisku kompensāciju. Nepilnvērtības pārvarēšana ir cilvēkdzīves likums, attīstības stimuls, tomēr tā ir saistīta ar paša cilvēka nostāju. Orgānu nepilnvērtība ir tikai kompensācijas pamats vai iemesls. Orgāns var būt arī vesels un normāls, bet indivīds to pārdzīvo vai izjūt kā nepilnvērtīgu, t.i., kā faktoru, kas traucē pielāgoties appasaulei. Nepilnvērtība ir cieši saistīta ar

mazvērtības izjūtu, kuras stiprums, pēc Ādlera ieskata, nosaka tās pārvarēšanas intensitāti. Mazvērtības izjūta attiecas ne tikai uz cilvēka ķermeņisko (orgānu) dzīvi, bet arī uz sociālo sfēru. Cilvēks var justies mazvērtīgs vai nepilnvērtīgs arī noteiktos sociālpolitiskos, ekonomiskos apstākļos, mazvērtības izjūtu var radīt ģimenes attiecības, audzināšana un dzimumattiecības. Pārvarot savu nepilnvērtību, cilvēkam jāatrod, jāiegūst, jāizcīna savs dzīves stils, jāieviecinās tajā un jāveido sevi virzībā uz pilnību.

Ādleris speciāli neanalizē un neizvērs jēdzienu «mazvērtības izjūta», var tikai nojaust tā nozīmi, un individuālpsiholoģijas pamatlicējs nemitīgi arī apelē pie intūcijas, pie iespējas intuitīvi atjēgt piedāvātos jēdzienus visā to dažādībā. Ja mazvērtības izjūta kļūst intensīva, tā var pārvērsties par mazvērtības kompleksu, taču tā var kļūt arī par kompensācijas pamatu, jo kompensācija ir atkarīga no sociālās orientācijas, audzināšanas u.tml. Mazvērtības izjūtas intensitātes pastiprināšanās var būt saistīta ar audzināšanā pieļautām kļūdām, t.i., ar to, ka cilvēkā nav ieaudzinātas iemaņas un ka indivīds nav iedrošināts pārvarēt pārdzīvojamos trūkumus un grūtības vai arī ievirzīts uz pārvarēšanu šķietamības sfērā. Tādējādi individuālpsiholoģija ir cieši saistīta ar pedagogiju, jo norāda uz apstākļiem, kas var veicināt mazvērtības kompleksa veidošanos, un izstrādā šī kompleksa vai trūkumu atklāšanas tehniku un pārvarēšanas līdzekļus. Nepilnvērtība un tās izjūta, pēc Ādlera ieskata, pastāv neapzināti, raksturojot cilvēka iedabu, bet tās pārvarēšana veido ne tikai cilvēka dzīves stilu, bet arī kultūru, proti, tā ir atbilde uz appasaules radīto spriegumu, mēģinājums saglabāt līdzsvaru.

Ādleris nemitīgi uzsver, ka ikvienu indivīdu raksturo tendence pārvarēt trūkumus un nepilnības, tā izpaužas kā tiekšanās pēc pilnības, pabeigtības, pārākuma vai varas. Nedrošība, nesasniedzamā pilnība, nelīdzsvarotība, t.i., neadekvāta iekļaušanās dzīves formās cilvēkam liek meklēt līdzekļus un ceļus, kā to pārvarēt, izkopt individuālas pārvarēšanas iemaņas, proti, veidot dzīves mākslu. Tā nav tikai tiekšanās pēc varas vai «griba pēc varas», cilvēkā, pēc Ādlera uzskata, mājō sevis noderīguma, nozīmības apliecināšanas un pašpilnigošanās nepieciešamība. Līdz ar to Ničes *Wille zur Macht* lielā mērā individuālpsiholoģijā pārvēršas par sadzīviskas, psihiskas norises apzīmējumu. Par to liecina arī Ādlera lietoto jēdzienu daudzveidība: *Wille zur Macht* tiek aizstāts ar *Machtstreben*, *Streben nach Vollkommenheit*, *Vollendung* (tiekšanās pēc varas, pilnības, pilnīguma).

Nepilnvērtības pārvarēšana nereti izvēršas prestiža politikā. Alkas būt, notikt vai iespēja būt tiek aizstāta ar varēšanas, pilnigošanās tieksmes, sava derīguma un vērtes apliecināšanas analīzi un nodrošināšanu. Tas ir saistīts ar individuālpsiholoģijas galveno vērtību un patosa objektu — kopības izjūtu. Tiekšanās pēc kopības, pēc pilnīgākas kopdzīves ir dzīves forma, kas tiek apzīmēta ar dažādiem vārdiem: «līdzcilvēcība», «sociālā interese», «soli-

darītātē», «savstarpējība», «koeksistence» u.c. Individuālpsiholoģijas sociālā angažētība ir vērsta noteiktā virzienā, to starp citu norāda arī grāmatas «Dziedināt un izglītot» apakšvirsraksts «Audzināšanas māksla ārstiem un pedagogiem». Tomēr pati kopības izjūta vai kopība nav identificējama ar kādu no pastāvošajām kopdzīves formām: «Mūsu kopības izjūtas ideja kā ideja par cilvēces, kāda stāvokļa pēdējo formu, kurā iedomājamies, ka ir atrisināti visi jautājumi, kas skar mūsu dzīvi un attiecības ar ārpasauli, kā ideja par virzošo ideālu, virzienu sniedzošu mērķi, šim pilnības mērķim ir jāietver sevī ideālas kopības mērķis, jo viss, ko mēs dzīvē uzskatām par vērtīgu, kas pastāv un pastāvēs, vienmēr ir šīs kopības izjūtas produkts.» [SdL, 167] Individuālpsiholoģija ir sava veida utopisks projekts, kurā tiek risināti ne tikai psihohigiēniski, pedagoģiski uzdevumi, bet arī ētiskas problēmas, t.i., individuālpsiholoģija tiek ētizēta. Tā ir aksioloģiski orientēta un nosacīta psihoterapijas forma, turklāt risinājums (prakse, darbība) var būt ieturēts vai nu veselā saprātā, vai arī attiecīgās ideoloģijas garā. Šajā praksē tiek izstrādāta tieksmju ētika, taču teleoloģiskuma akcentēšana neļauj veidot postteleoloģisko *via moderna*.⁵⁶

Cilvēka dzīve, pēc Ādlera ieskata, norisinās it kā starp diviem poliemi: starp mazvērtības izjūtu (nedrošību, sievišķību) un tās pārvarēšanu, pilnigojoties uz augšu «virīšķā protesta» dēļ. Virzošais spēks ir mērķis, kas veidojas agrā bērnībā, nosakot dzīves stilu. «Dzīves stils,» kā raksta Ādlers, «lielākoties nekad nemainās. Mums vienmēr ir darīšana ar vienu un to pašu personību, proti, ar to pašu vienību. Dzīves stils, kā esam to radījuši, jāveido, tiecoties pēc noteikta pārakuma mērķa, līdz ar to varam gaidīt, ka ik vārds, ik rīcība un jūta ir organiska kopīgās «darbības līnijas» daļa.» [LK, 64] Dzīves stila apzīmēšanai tiek izmantoti dažādi apzīmējumi: fikcija, vadlīnija, ideāls, ideāltēls, vadtēls, attīstības līnija, individa melodija, pamatmelodija, dzīves plāns, šablons, psiholoģiskā konstitūcija u.c. Ar šiem nosaukumiem ir mēģināts apzīmēt dažādus individuālpsiholoģiskos aspektus, piemēram, fikcija un šablons norāda, ka dažkārt dzīves stils īstenojas vēlmju, iedomu pasaulē. Dzīves stils veidojas agrā bērnībā un parasti 4—5 gadu vecumā jau ir izveidojies, tāpēc arī individuālpsiholoģijā liela nozīme tiek piešķirta pirmajām bērnības atmiņām. Dzīves stils funkcionē neapzināti un visskaidrāk izpaužas sapņos, kuru skaidrojumā Ādlers gandrīz pilnīgi noliedz Freida izstrādnes, jo, viņaprāt, sapnis ir sagatavošanās izvēlētam mērķa sasniegšanai, noskaņošanās uz šo darbību.

Lai arī individuālpsiholoģijā figurē jēdziens «bezapziņa», drīzāk tas nozīmē «neapzinātais», «bezapzinātais». Neapzinātajā, pēc Ādlera ieskata, mājō

⁵⁶ Plašāk: K r ä m e r H. *Integrative Ethik*. Frankfurt/M., 1992; *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik*. Hg. von M. E n d r e s s. Frankfurt/M., 1995.

«spēki», kas nosaka un veido dzīves stilu, cilvēka psiholoģisko konstitūciju. Taču savā mācība viņš nemēģina precīzi noteikt un izvērst šo jēdzienu, noskaidrot tā statusu un būtību. Bezapziņas konceptam individuālpsiholoģijā ir vismaz trīs nozīmes: neapzināta psihe, kas pastāv ārpus apzinātās psihe, personas struktūras neapzinātā eksistence, neapzinātais kā nezināmais, neizzinātais, nesaprastais u. tml.⁵⁷ Tomēr šis koncepts Ādlera mācībā nav izvērsts. Ādlers uzsver, ka apzinātais un neapzinātais ir sinerģētiskās attiecībās: «Apzinātais un neapzinātais ir vērsti vienā virzienā un neveido nekādu pretstatu, kā to parasti iedomājas. Vēl vairāk — starp tiem nepastāv kāda galīgi noteikta demarkācijas līnija.» [LK, 28] Tomēr sinerģētikas problemātika daudz pamatīgāk ir izvērsta Junga analītiskajā psiholoģijā.

Individuālpsiholoģijas jēdzienu neizstrādātība, neizvērstība un nepamatotība rada tikai neskaidrības, kaut gan nevar noliegt šīs mācības praktiskos panākumus un atraktivitāti, jo tā ir vēsta uz intuīciju un veselo saprātu, ikdienas apziņu. Šajā sakarā var minēt Freida sniegto individuālpsiholoģijas vērtējumu: «Visos gadījumos, vai viņš ir homoseksuālists vai nekrofilis, iebiedēts histēriķis, izolēts neirotiķis vai trakojošs vājprātis, Ādlera ieviezes individuālpsiholoģis par viņa stāvokļa pamatmotīvu uzdos to, ka viņš vēlas panākt atzišanu, kompensēt savu nepilnvērtību, palikt augšā, pāriet no sievišķās uz vīrišķo līniju. Kaut ko ļoti līdzīgu mēs kā jauni studenti dzirdējām klīnikā, kad reiz tika demonstrēts kāds histērijas gadījums: histēriķi izrāda savus simptomus, lai padarītu sevi interesantu, lai piesaistītu sev uzmanību. Cik bieži tomēr vecas patiesības atkārtojas! <...> Taču lielajam vairumam šāda mācība ir ļoti vēlama, tā neatzīst nekādas komplikācijas, neievieš nekādus jaunus, grūti izprotamus jēdzienus, neko nezina par bezapziņu, uzreiz tiek galā ar visus nomācošo seksualitātes problēmu, aprobežojoties ar dažu viltību atklāšanu, ar kurām vēlas dzīvi padarīt ērtu. Jo vairums pats ir ērts, izskaidrojumam tas neprasa vairāk par vienu cēloni, zinātnei pateicas ne jau par tās detalizētību, tas vēlas, lai atrisinājumi būtu vienkārši, bet problēmas atrisinātas.» [F 15, 152—153] Taču gluži tāpat iemanās rīkoties ar psihoanalīzē un tās izpratnē.

Tas nenozīmē, ka individuālpsiholoģija ir veidota, balstoties tikai uz «banālām patiesībām» [F 15, 153] un Ādlera personiskajām komplikācijām. Tiesa, nevar neatzīt tās jēdzienisko neizstrādātību un vienkāršotību.⁵⁸ Taču individuālpsiholoģija nav tendēta uz metateorijas izveidi, tā pirmām

⁵⁷ Каквадзе В. Л. Теоретические проблемы глубинной психологии. Тбилиси, 1982. С. 143.

⁵⁸ Sistematizēts un jēdzieniski precizēts Ādlera mācības izklāsts ir sniegts Heinca un Rovenas Ansbaheru grāmatā: Ansbacher H., Ansbacher R. *The Individual Psychology of A. Adler*. New York, 1956. Vācu izdevums: Idem. *Alfred Adlers Individualpsychologie*. München, 1972.

kārtām ir ētiski psihohigiēniska terapija, kas orientēta uz veselo saprātu. Tā lielā mērā ir psiholoģija, t.i., racionalizēti uzskati par psihi ar noteiktu vērtīb-orientāciju: «Kā «filosofs» Ādlerš līdzīgi Freidam un Jungam pieder dzīves filosofijas jomai; viņš pietiekami bieži atsaucas uz Darvina un Lamarka evolūcijas teoriju, un viņa mācības bioloģiskais fundamentš nav iedomājams bez šo evolūcijas teorētiku priekšdarbiem. Ādlerš labi pārzina arī Ničes, Bergsona, Klāgesa un citu darbus.»⁵⁹ Tikpat drošticama ir arī atziņa, ka Ādlera orientāciju ir noteikuši arī citi domātāji, taču tas nenozīmē, ka viņš veidojis savu mācību, kas saskaņotos ar kādu no akadēmiski etablētajiem filosofiskajiem strāvojumiem.

Ādlera mācībā var atrast daudzas nerisinātas un neatrisinātas problēmas, neprecīzus un neizvērstus jēdzienus. Var apstrīdēt piedāvātos risinājumus, apšaubīt to statusu, norādīt uz kļūdām u.tml. Tomēr diez vai tas ir izskaidrojams ar individuālpsiholoģiskajā literatūrā kultivēto priekšstatu, ka Ādleram neesot bijis vaļas to darīt, ka viņš nomiris daudz agrāk (67 gados) nekā Freids (83 gados) un Jungs (86 gados), un tāpēc neesot spējis precīzi izstrādāt savu mācību. Neizstrādātība, nepabeigtība, neizvērstība ir viena no principiālākajām psihoanalītiskās antropoloģijas iezīmēm. Psihoanalītiskajā antropoloģijā tiek veidoti apstākļi, lai paplašinātu apziņu, lai rastos jauna pieredze, kas noārda iepriekšējās sakarības un atrisina kādu eksistenciālu problēmu. Tādējādi zūd priekšmets, par kuru jāveido teorija — teorētiskā darba uzdevums ir izveidot apstākļus un noteikumus, kas veidotu jaunu vai citu pieredzi. Tā ir sava veida teorija bez priekšmeta vai atsevišķa gadījuma teorija, kas pēc tās izveides kļūst lieka un nevajadzīga. Tiesa, Ādleram ir raksturīgs arī evolucionistiski pozitīvs skatījums, kas liek veidot tradicionālo, klasisko teoriju. Tāpēc individuālpsiholoģiju var uzskatīt par mēģinājumu veidot jaunu «teoriju» un radīt apziņas paplašināšanas vai jaunas, citas pieredzes iespējamības nosacījumus. Tā ir eksperiments, kas ne vienmēr ir izdevies, un tomēr tas ir neiespējamības pārvarēšanas eksperiments, iespējot būt, izjūtot un pārdzīvojot to, radot apstākļus iespējai būt pašiem, patstāvīgiem un brīviem. Un tas, kā raksta Merabs Mamardašvili, «atkārtojas mūsu pieredzē, mūsu attieksmē pret pasauli un sevi, tā ir mūsu sastāvdaļa tik daudz, cik uzdrošināties būt, t.i., dzīvot savu, nevis svešu dzīvi, mirt savā, nevis svešā nāvē»⁶⁰. Tādējādi, var gadīties, daudz nozīmīgāks un būtiskāks Alfreda Ādlera devums ir meklējams nevis teorētiskajos darbos, bet gan praktizētajā dzīves mākslā, izstrādājamās individuālpsiholoģijas praksē, kura diez vai ir atkārtojama un atražojama.

⁵⁹ Rattner J. *Klassiker der Tiefenpsychologie*. München, 1990. S. 61.

⁶⁰ Мамардашвили М. Вена на заре XX века // Мамардашвили М. *Как я понимаю философию*. Москва, 1992. С. 389.

SAĪSINĀJUMI

Atsaucēs tiek izmantots šāds princips: darba saīsinājums, attiecīgā sējuma (ja tāds ir) un lappuses norāde. Citējot Junga darbus, tiek minēts atbilstošais para-grāfs un tikai izņēmuma gadījumos (norādot — S) lappuse. Antīkās pasaules autori tiek citēti pēc vispārpieņemtās sistēmas.

- F Freud S. *Gesammelte Werke*. Frankfurt/M., 1977 ff. Bd. 1—18.
- FA Freud S., Abraham K. *Briefe 1907—1926*. Frankfurt/M., 1980.
- FAS Freud S., Andreas-Salomé L. *Briefwechsel*. Frankfurt/M., 1980.
- FB Freud S., Binswanger L. *Briefwechsel 1908—1938*. Frankfurt/M., 1992.
- FBr Freud S. *Briefe 1873—1939*. Frankfurt/M., 1986.
- FF Freud S. *Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt/M., 1986.
- FFe Freud S., Ferenczi S. *Briefwechsel*. Wien, 1993. Bd. 1/1 und 1/2.
- FJ Freud S., Jung C. G. *Briefwechsel*. Frankfurt/M., 1974.
- FP Freud S., Pfister O. *Briefe 1909—1939*. Frankfurt/M., 1980.
- FS Freud S. *Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871—1881*. Frankfurt/M., 1989.
- FrJ Freud S., Jones E. *Briefwechsel 1908—1939*. Frankfurt/M., 1993.
- FrJo *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908—1939*. Cambridge, 1993.
- FZ Freud S., Zweig A. *Briefwechsel*. Frankfurt/M., 1984.
- ZF Zweig S. *Über Sigmund Freud*. Frankfurt/M., 1992.
- J Jung C. G. *Gesammelte Werke*. Olten, 1971 ff. Bd. 1—20.
- JBr Jung C. G. *Briefe*. Olten, 1990. Bd. 1—3.
- E Jung C. G. *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Zürich, 1963.
- HuB Adler A. et al. *Heilen und Bilden*. Frankfurt/M., 1983.
- LG Adler A. *Das Leben gestalten*. Frankfurt/M., 1987.
- LK Adler A. *Lebenskenntnis*. Frankfurt/M., 1992.
- LP Adler A. *Lebensprobleme*. Frankfurt/M., 1994.
- MK Adler A. *Menschenkenntnis*. Frankfurt/M., 1993.
- NCh Adler A. *Über den nervösen Charakter*. Frankfurt/M., 1990.
- PuE Adler A. *Psychotherapie und Erziehung*. Frankfurt/M., 1982—1983. Bd. 1—3.

- PuTh Adler A. *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*. Frankfurt/M., 1992.
SdL Adler A. *Der Sinn des Lebens*. Frankfurt/M., 1992.
SMO Adler A. *Studie über Minderwertigkeit von Organen*. Frankfurt/M., 1977.
M Mann T. *Gesammelte Werke*. Berlin, 1956. Bd. 1—12.
N Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Colli G.,
Montinari M. München, 1988. Bd. 1—15.

Artemidors

Artemidori Daldiani. *Onirocriticon liber V*. Lipsiae, 1963.

Cicerons

Cicero M. T. *Tusculanarum disputationum*. Lipsiae, 1888.

Epiktēts

Épictète. *Entretiens*. Paris, 1969—1991. T. 1—4.

Epiktet. *Handbüchlein der Moral*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart, 1992.

Lāertas Diogens

Diogenis Laertii. *Vitis philosophorum libri X*. Lipsiae, 1833.

Marks Aurēlijs

Marks Aurēlijs. *Pašam sev*. Rīga, 1991. I. Ķemeris tulk.

Platons

Platon. *Sämtliche Werke*. Griechisch/Deutsch. Leipzig, 1991. Bd. 1—10.

Seneka

Seneca. *Epistulae morales ad Lucilium*. Stuttgart, 1994 ff.

Seneca. *De vita beata*. Stuttgart, 1990.

Seneca. *De tranquillitate animi*. Stuttgart, 1995.

Vergilijs

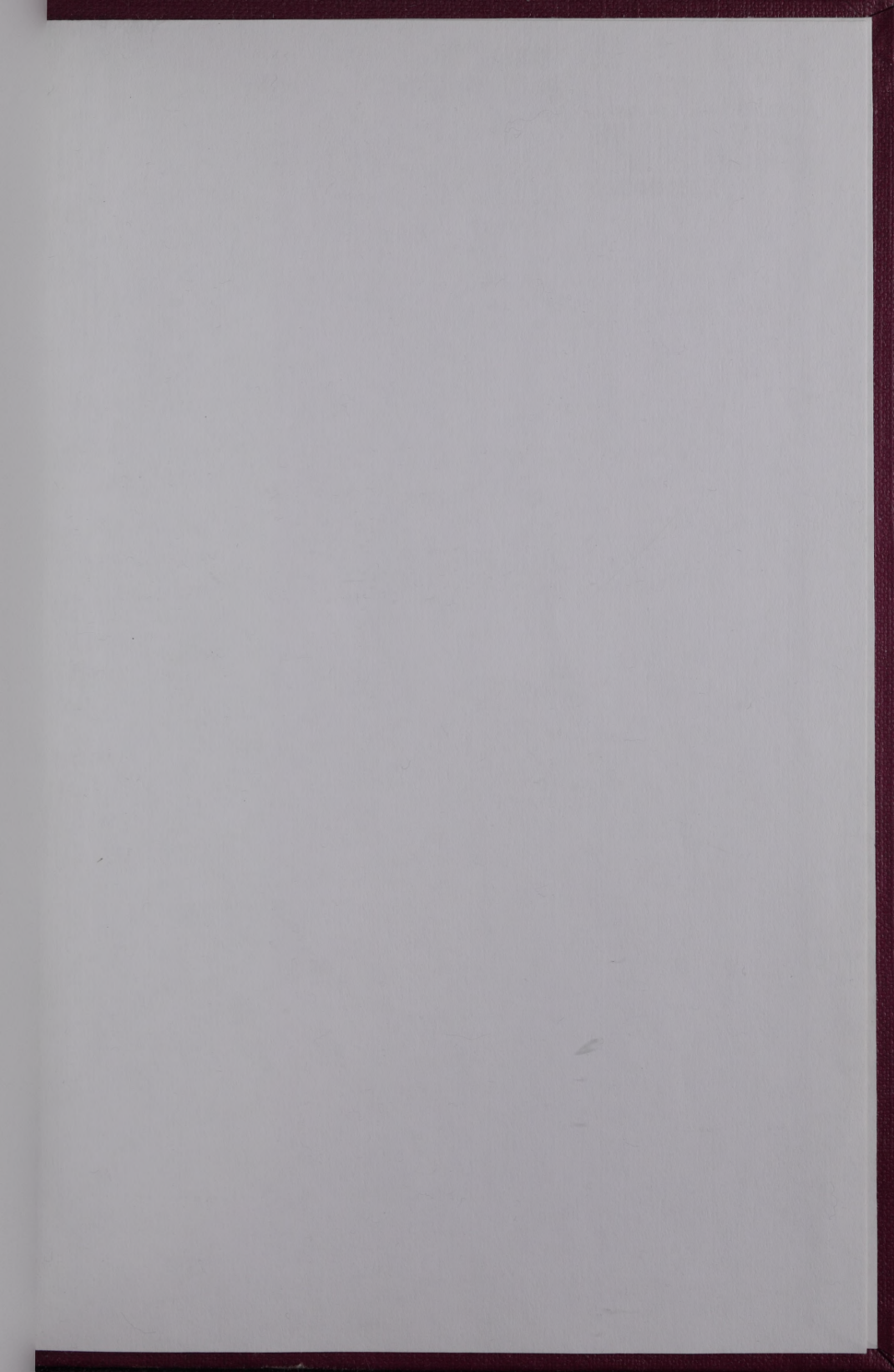
Vergilijs. *Eneīda*. Rīga, 1970. A. Ģiezēna tulk.

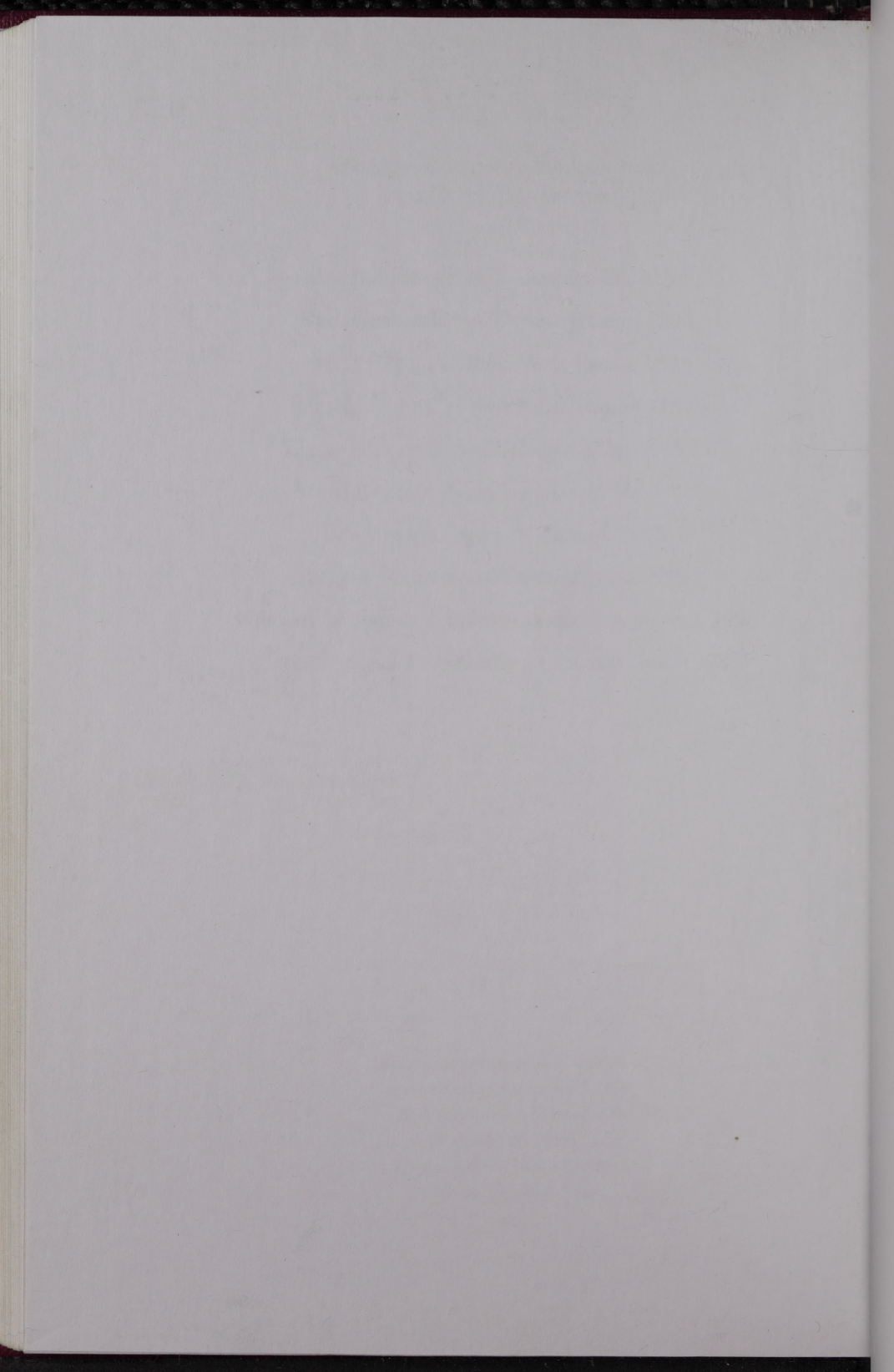
P. Virgilio Maronis. *Opera omnia*. Lipsiae, 1861.

Atklātais sabiedriskais fonds *Intelekts*
jau izdevis šādas grāmatas:

- Merabs Mamardašvili. *Domātprieks*. 1994
Karls Gustavs Jungs. *Dvēseles pasaule*. 1994
Mišels Fuko. *Patiesība. Vara. Patība*. 1995
Rakstu krājums. *Tagadnes izaicinājums*. 1996
Zigmunds Freids. *Kādas ilūzijas nākotne*. 1996
Ernsts Kasīrers. *Apcerējums par cilvēku*. 1997
Martins Heidegers. *Malkasceļi*. 1998
Sergejs Averincevs. *Cilvēks un vārds*. 1998
Nikolajs Berdjajevs. *Kristietība, komunisms un eros*. 1998
Igoris Šuvajevs. *Psihoanalīze un dzīves māksla*. 1998

Atklātais sabiedriskais fonds «Intelekts»,
Izdevējdarbības licence Nr. 2-0929,
Rīgā, Akadēmijas laukumā 1-513,
LV-1940, tālr. 7 229139.
Datorsalikums. Formāts 60x90/16.
Iespiesta tipogrāfijā «Rota».





OBLIGĀTAIS
EKSEMPLĀRS

2.40

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0304045019

98-4
L 128

IGORS ŠUVAJEVS

PSIHOANALĪZE UN DZĪVES MĀKSLA

Dr.phil. Igors Šuvajevs (dz. 1963.g.) studējis Latvijas universitātes Vēstures un filozofijas fakultātē, Berlīnē un Vīnē. I. Šuvajevs sagatavoja izdošanai Z. Freida, K.G. Junga, M.Fuko un citu mūsdienu domātāju darbus.

Lai no dzīvības izkūnātos cilvēciska dzīve, vajadzīga mūzikāla piepūle - pulka daudz harmonizējamu darī-šanu. Igors Šuvajevs - drosmīgs šanas meistars - ar grāmatu "Psihoanalīze un dzīves māksla" cenšas iespēlināt latviešu kultūrā tādas eiropēiskās šanas mākslas lielmeistarus kā Freidu, Jungu, Hesi un Heidiggeru... Dirģēt veselu domassvētku kori. Jau izdodas - skan!

Ansis Zunde



ISBN 9984-9051-9-5