



**EMPATIJA U FREUDOVIM TEORIJSKIM  
RAZMATRANJIMA I PSIHOANALITIČKOJ  
PERSPEKTIVI (reprint)**

***/ EMPATHY IN FREUD'S THEORETICAL  
CONTEMPLATIONS AND IN PSYCHOANALYTICAL  
PERSPECTIVE***

Muradif Kulenović (1937. – 2000.)

**SAŽETAK / SUMMARY**

Prisutnost pojma empatija u Freudovim teorijskim spisima više je naznaka problema negoli cjelovit psihoanalitički koncept. Freud se više oslanja kad je u pitanju empatija na izvore iz lijepe književnosti i filozofije negoli na egzaktne znanstvene osnove (1 – 3). To čine i mnogi drugi autori iz različitih zemalja (4). Empatija kao pojam i teorijsko polazište s vremenom je bivala sve prisutnijom sastavnicom u psihoanalizi, da bi u self-psihologiji dobila bitnu ulogu i postala polazištem za mnogobrojna istraživanja u suvremenim psihološkim znanstvenim disciplinama. Rad koji predstavljam pokušaj je da se u tom smjeru približe glavni tokovi razvoja pojma i predmeta empatije.

*/ In Freud's theoretical works the idea of empathy is represented more as a notion of the problem than as a complete psychoanalytical concept. When empathy is in question, Freud prefers to rely on the sources of the liberal literature and philosophy (1, 2, 3), rather than on the exact scientific issues. Many authors from various countries*



*do the same things (4). With the course of time, empathy as the idea and theoretical issue has become more and more important component in psychoanalysis, until at last it was given an essential role of psychology of the self. It became thus the starting point for numerous researches in modern psychological disciplines. In this work I have tried to bring closer the main developmental courses of the ideas of empathy and its objects, which has been my wish for a long time.*

**KLJUČNE RIJEČI / KEY WORDS:**

empatija / *empathy*, psihoterapija / *psychotherapy*, psihoanaliza / *psychoanalysis*, Freud / *Freud*

„Empatija je tema čiji je trenutak došao!“ Tako piše Joseph Lichtenberg u predgovoru jednog od najopsežnijih izdanja radova iz psihoanalitičkog istraživanja empatije (5).

Izjavu treba shvatiti vrlo ozbiljno jer je riječ o jednom od uglednih enciklopedista psihoanalize i psihijatrije, koji je izveo veliki izdavački pothvat 1984. godine s još slavnijim Samuelom Kaplanom. Pripremili su i uredili za tisak antologiju odabranih djela iz psiholoških istraživanja empatije ili uživljavanja u višetomnoj nakladi.

Mnogobrojni koncepti koji se na neki način dotiču mnogih kontroverzija u psihoanalizi o kojima se još uvijek žestoko raspravlja obuhvaćeni su pojmom „empatije“.

Istodobno, dokazi o empatiji imaju mnogobrojne i raznovrsne prethodnike. Ne treba zanemariti činjenicu da je Heinz Kohut umnogome zaslužan za njezino razumijevanje zbog napora koje je uložio kako bi redefinirao područje psihoanalize u vezi s pojmovima empatije i introspekcije.

Bez sumnje, prokrčio je put suvremenom zanimanju za empatiju. Ipak, bitno je spomenuti da su mnoge aktualne teme bile prisutne u djelima i raspravama davno prije toga. Možemo se odmah upitati kako bismo na primjer primijenili Freudovu usporedbu s kirurgom i metaforu sa zrcalom. Kakvo je značenje analitičarove neutralnosti? Ili je li opis liječnikova pristupa Lea Stonea u skladu s iznesenim stajalištem?

Pitanja o odnosu između kognitivnog i afektivnog područja uključuju neslaganje u psihoanalizi o tome jesu li učinci liječenja psihoanalitičkim pristupom ostvareni prije svega iz uvida dobivenog interpretacijom ili iz otkrivanja prošlosti u emocijama nabijenoj prijenosnoj konstelaciji (uz empatičko razumijevanje ili „empatičko bivanje“ u vezi s prijenosom).

U suvremenoj raspravi o empatiji ne treba ispustiti iz vida ni drugu pozadinu, koja proizlazi iz Freudove često zanemarivane opčinjenosti dubokim nesvjesnim komunikacijama: je li proučavanje empatije pustolovina ili pothvat u znanosti ili okultizmu? Međutim, iskra koja je preuzela pojam „empatija“, jednom kad je zapaljena relativno oskudnim dokazima analitičara raznih škola, bila je Kohutova *self*-psihologija (ili psihologija sebstva) (6).

Moja rasprava usredotočena je na Freudova teorijska razmatranja empatije i njezinu prisutnost u psihoanalitičkoj perspektivi.

Znalci ističu da je jedna od najtežih tema u suvremenoj psihoanalizi precizna definicija, koherentna teorijska konceptualizacija i učinkovita klinička primjena onoga što obično nazivamo empatijom. Te teškoće nisu posljedica zanemarivanja predmeta. Naprotiv, mnogi vodeći psihoanalitičari poslije Freuda iznijeli su svoje misli o tim problemima, koji su se očitovali u raznim sadržajima i raspravama, ali iznimno velikim neslaganjima u opsežnoj literaturi.

Iako se ne namjeravam osvrutati detaljno na bogatu literaturu o tom predmetu, prijeko je potrebno ukazati na neke međaše u tom području. Freud je rabio pojam *Einfühlung* (*empfinden*) ili *sichhineinversetzen*. *Einfühlung* ili *empfinden* doslovno znači osjećati se u nečemu ili u nekome. A *sichhineinversetzen* doslovno znači smjestiti se u nečemu ili u nekome.

U psihoanalitičkoj literaturi nailazi se na pojam „empatija“, koji je uveo i u stručnu upotrebu 1903. godine Theodor Lipps u svojoj studiji o humoru.

Detaljnije proučavanje etimologije pojma dovodi do saznanja da je empatija ušla u engleski jezik kao prijevod za njemačku riječ *Einfühlung*, koja je upotrebljavana u Njemačkoj pri kraju 19. stoljeća kao pojam koji je opisivao estetska zapažanja. Premda je njemačka riječ prvi put upotrijebljena u estetici u djelu Friedricha Vischera iz 1873. godine, koncept *Einfühlun-*



ga povezuje se s Theodorom Lippsom jer ga je on sistematizirao u svojim mnogobrojnim knjigama. Pošteno je, a i korisno spomenuti da je engleska kritičarka i spisateljica romana Violeta Paget (pod pseudonimom Vernon Lee) razradila sličnu teoriju, koju je obogatila proučavanjem njemačkih radova. Zanimljivo je da je i ona u svojem prvom susretu s riječju *Einfühlung* učinila istu pogrešku koju je kasnije učinio Strachey, urednik Freudovih djela na engleskom; ona tu riječ prevodi kao „simpatija“.

Poslije 1913. godine ipak „simpatija“ napokon postaje „empatijom“ i definirana je kao „težnja sjedinjavanju aktivnosti zapažanja subjekta s kvalitetama zapaženog objekta“.

Poslije izvorne estetske inovacije pojam empatije ušao je u psihoanalitički jezik, utječući posebno na povijest citiranja, raznih konteksta i konotacija. Empatija je postala među ostalim nositeljicom znanstvenog statusa, ali i tehničke kontroverzije. Visoko je vrednovana, tako da bi se mogla nazvati, kako kaže Leavy, „zajedničkim simboličkim univerzumom“.

Sigmund Freud, kao što je poznato, poznao je Lippsova djela i vjerojatno je mnogo toga saznao o empatiji od njega. Freud je prvi put upotrijebio pojam empatije u svojem radu „Dosjetka i njen odnos prema nesvjesnom“ iz 1905. godine. U razgledavanju knjižnice prilikom posjeta posljednjem Freudovu boravištu u Hampstedu (London), vidio sam na policama sedam knjiga koje je napisao Lipps. Freud ih je očito čitao s velikim zanimanjem, jer je na marginama pravio bilješke. Na to upućuju i posebno upozoravaju Trosman i Simmons u svojem radu o Freudovoj knjižnici (5).

Riječ „empatija“ izvedena je iz grčke riječi *patos*, što znači nešto što pripada nekome: nečiji doživljaj.

U prvom izdanju rječnika stranih riječi Bratoljuba Klaića nema objašnjenja za riječ empatija, što se može različito tumačiti. Tog pojma nema ni u našem prvom rječniku stranih riječi, koji je tiskan 1938. godine, a sastavio ga je Ognjen Prica. Nema ga ni u rječniku Bratoljuba Klaića iz 1951. godine. Ali u izdanju iz 1990. godine empatija je prisutna kao tuđica, što se može objasniti njezinom češćom upotrebom u stručnom i znanstvenom području (7, 8).

U engleski jezik riječ je uvedena u doslovnom značenju 1904. godine u prijevodu Lippsove knjige, koja se upotrebljava u estetici. Psiholog E. B. Titc-

hener oživotvorio je psihološko značenje pojma kad je rekao: „Ne samo da vidim važnost i skromnost i ponos nego ih osjećam i doživljavam u moždanim vijugama. To je, pretpostavljam, običan slučaj empatije, ako možemo kovati pojam kao prevođenje *Einfühlunga*.“

Oksfordski engleski rječnik definira empatiju kao „nečiju snagu projiciranja osobnosti u potpuno shvaćeni objekt razmišljanja“ (9).

Dvije činjenice potiču nas da se zapitamo o značenju pojma empatije za Freuda: prvo, Freud nije elaborirao koncept empatije; drugo, u sabranim radovima objavljenim u Standard Editionu pojam empatije spomenut je svega petnaest puta (10)!

Iz tih podataka netko bi mogao vrlo lako pomisliti da Freud empatiju nije smatrao posebno važnom. Freud sam opovrgava takvo gledište u svojim radovima o tehnici kad ističe da je u utvrđivanju učinkovitog prijenosa tijekom liječenja vrlo „lako izigrati prvi uspjeh ako od početka ne zauzmemo drugo stajalište osim isključivo empatičnog razumijevanja, na primjer moraliziranje“.

Zanimljivo je, što nije samo slučaj u navedenom citatu, da izvornik *Einführung* Ernest Wolf prevodi kao „empatično razumijevanje“. Strachey ga prevodi kao „simpatično razumijevanje“. To je suptilna, ali vrlo važna greška kad je riječ o prijevodu Freuda; ona se ne susreće samo u prijevodima i shvaćanjima Engleza nego i u drugim jezicima i među drugim narodima. Pojmovi empatije i simpatije često se još uvijek miješaju u laičkom govoru (11).

U jednoj svojoj izjavi o empatiji Freud kaže: „Staza vodi od poistovjećivanja putem imitacije prema empatiji kao shvaćanju mehanizma pomoću kojeg smo ohrabreni da izrazimo bilo kakvo stajalište prema duševnom životu drugoga“. Freud dalje ističe da je „empatično razumijevanje jedini način uopće kojim je moguće steći bilo kakvo mišljenje o duševnom životu drugih.“ Te izjave koje je iznio Sigmund Freud prema općem shvaćanju bez sumnje su točne i mogu se bez dvojbe usvojiti kao dokaz prakse (12). Ostaje nam samo da temeljito raspravimo i objasnimo zašto je i kako empatija kao osjećanje „nekoga u nekome“ postala središnjom temom u analitičkoj teoriji i praksi.

Vrlo je provokativno zbog toga pitanje Ernesta Wolfa, istaknutog teoretičara *self*-psihologije, koje ću spomenuti prije nego što započnem s raspravom. On naime na svoj način pokušava spekulirati o tome zašto je Freud službe-



no zanemario empatiju, ne pišući o njoj cjelovit i veći esej kao o središnjem konceptu psihoanalitičke provenijencije. Za to postoje dva bitna razloga! Prvo, leksičko značenje riječi „osjećati ili smjestiti sebe u drugoga“ možda se Freudu činilo sasvim jasnim i jednostavnim, bez potrebe za elaboracijom. Mogu se upotrijebiti slični i jednostavni izrazi na hrvatskome ili engleskome, kao: „mogu osjećati što vi osjećate“ ili: „mogu rezonirati s onim što se događa u vama“, ili, kako se ponekad kaže u običnom govoru: „suglasan sam s vama“, umjesto pomodnoga grčkog pojma „empatije“. Najviše naših nesporazuma o konceptu empatije time bi bilo izbjegnuto.

„Ali takvi pomodni pojmovi zvuče znanstveno i mogu zajamčiti“, ističe Ernest Wolf, „da imaju određenu korist kao putovnice s kojima naše ideje mogu ući u znanstvenu zajednicu. Izrazito sumnjam, ipak, u to da površne smicalice u znanosti mogu unaprijediti kvalitetu našeg mišljenja“, konstatira Wolf (15).

Drugi razlog za Freudovo otvoreno teorijsko zanemarivanje empatije proizlazi iz razmišljanja, na primjer, da je Freud bio iznimno privržen materialističkoj filozofiji u znanosti svojeg doba, koje nije imalo razumijevanja za prikupljanje podataka koji ne mogu biti precizno izmjereni i potvrđeni. Podatci koje je Freud prikupljao u svojoj ordinaciji, empatički i psihoanalitički, nisu bili mjerljivi i nije ih se moglo verificirati kao podatke egzaktnih znanosti i fiziologije. To mora da je bilo vrlo uznemirujuće za Freuda kao Helmholtzova, a zatim i Brückeova i Meynertova studenta.

Freud je znao da su u psihoanalitičkim promatranjima podatci dobiveni introspekcijom više nego ekstrospekcijom, ali to su još uvijek bili podatci. Prema njegovim znanstvenim mentorima, oni su bili skandal ili za neke, blaže rečeno, „znanstvena bajka“ i zbog toga oni koji danas raspravljaju o empatiji, a posebno oni koji nastoje redefinirati psihoanalizu u pojmovima empatije i introspekcije, mogu biti zadovoljni što je Freud bio tako hrabar čovjek da je spomenuo *Einführung* i petnaest puta. Ne treba, međutim, zaboraviti da je taj pojam spominjao u radovima koji su uglavnom iz područja psihoanalitičke antropologije.

Vratimo se Freudovoj izjavi da samo pomoću empatije možemo steći mišljenje o duševnom životu drugoga. Prema tome, znači, može se činiti da se bez empatije ne može utvrditi je li nečije ponašanje neprijateljsko ili intoksicirano i zadovoljava li nas ili ne.

Očito je, međutim, da ipak možemo suditi o nečijem ponašanju a da s njim ne suosjećamo. Duševni život koji je pristupačan samo uz pomoć empatije subjektivni je doživljajni život drugoga, to čak nije ni verbalno ponašanje na analitičarevu kauču.

Rječnik nam može objasniti leksičko značenje pacijentovih riječi, ali samo ako je u empatičkoj suglasnosti s analitičarevim znanjem o tome što pacijent govori o svojem duševnom životu. To je zapravo duševni život koji se studira u psihoanalizi i promatra u psihoterapijskoj praksi.

Zanimljivo je u kontekstu Freudovih razloga za odnos prema psihoanalizi spomenuti Kohuta iz 1959. godine: „Samo fenomene koje možemo promatrati opserviranjem, introspekcijom ili pomoću empatije s introspekcijom drugoga može se nazivati psihološkima“ (16).

Fenomen je „tjelesni“, „bihevioralni“ ili „socijalni“ ako metode opservacije pretežno ne uključuju introspekciju i empatiju. Kohut povezuje empatiju s introspekcijom i ustvari je definira kao „zamjensku“ introspekciju. Kohut opisuje „zamjensku introspekciju“ kao „mišljenje sebe u unutarnjem životu drugoga“. To je u biti isto kao Freudov *Einfühling*, dakle „osjećanje sebe u drugome“. Štoviše, Kohut eksplicitno izjavljuje da empatija definira polje psihoanalize tako da je oruđe opservacije oslobođeno od vrednovanja koje se može primijeniti u službi sažaljenja ili neprijateljskih namjera. Mnogo je nejasnoća o ulozi psihoanalitičke teorije u stvaranju empatičke opservacije. Ako se pretpostavi da je empatija metoda prikupljanja podatka o duševnom životu druge osobe, znači li to da podatci ovise o psihoanalitičkoj teoriji koju primjenjujemo?

Međutim, u jednom od svojih radova o empatiji Schafer deklarativno ističe da Freudovi analitičari uzimaju Freudov materijal od njihovih analizanata. Jungovi analitičari uzimaju drugi materijal i tako redom (14). Filozofi se općenito slažu da se nitko ne može baviti promatranjem i istraživanjem bez prethodnog posjedovanja teorijskog znanja koje ga vodi u prikupljanju podataka.

Taj filozofski princip očito pomaže ideji da u analizi nečija empatička opservacija ovisi o njegovoj psihoanalitičkoj ili analitičkoj teoriji.

Neki dan prisustvovao sam raspravi o empatiji u kojoj je jedna kolegica bez dvojbe konstatala da nema što reći o definiciji empatije. Iznijela je defini-



ciju poznatu u literaturi kao *emotional knowledge* i rekla da se o tome nema što reći. To me ponukalo da ponovim kako je površno i jednostavno licitiranje neprihvatljivo u struci, da čitateljima pokušam približiti spomenutu složenost definiranja empatije u psihoanalitičkim krugovima i da pedagoški potvrdim nužnost skepse u znanstvenim i stručnim raspravama.

Najviše autora koji pišu o empatiji obično uključuje eksplicitno-deskriptivnu definiciju fenomena. Teškoće počinju već s njihovim divergentnim definicijama.

D. Buie ulaže velik trud u svojem radu *Empatija: njezina priroda i ograničenja* kako bi unio reda i spasio od kaosa bezbrojnost shvaćanja o empatiji (5). Pozivajući se na Kernberga, pokušava oblikovati koherentno kognitivno stajalište u kompoziciji: „Empatija se pojavljuje u interpersonalnom okruženju između dviju osoba koje su svjesne svoje odvojenosti. Dapače, u biti je to intrapsihički fenomen koji se temelji na ljudskoj mogućnosti da s vremena na vrijeme upozna unutarnje doživljavanje druge osobe.“

Kako bih otklonio konfuziju i nejasnoću koju je i Buie pokušavao riješiti, iznijet ću nekoliko definicija kako bih vam približio njihovu raznolikost.

Prvo, empatija se u istoj rečenici definira kao znanje i komunikacija u Dodellovoj definiciji: „Oblik znanja koji zovemo empatija istodobno je oblik afektivne komunikacije“ (15).

Drugo, empatija se može predstavljati simultano kao mogućnost, proces i ekspresija, kako kaže Olden: „Empatija je mogućnost subjekta da instinktivno i intuitivno osjeti kakav je objekt. To je proces ego koji je njegov poseban emotivni izraz. Kao što je i njegovo funkcioniranje: subjekt povremeno daje svoj vlastiti ego za onaj koji pripada objektu“ (12).

Treće, empatija se može označiti kao sposobnost, kako tvrdi Easser: „Definirala sam empatiju kao sposobnost uzimanja emotivnih uzoraka od drugih. Putem tog uzimanja mi ih zapažamo da bismo mogli na njih odgovoriti u rezonanciji“ (17).

Četvrto, empatija se može opisati kao način prolongiranog prikupljanja podataka i kao prijenosnik za razlikovanje složenih mentalnih stanja u pojedinim činovima prepoznavanja, kako je to kod Kohuta: „Empatija je način



na koji netko prikuplja psihičke podatke o drugim ljudima i zamišlja njihov unutarnji doživljaj iako on nije otvoren neposrednom promatranju. Putem empatije upućujemo se prema razlikovanju u činu prepoznavanja složenih psiholoških konfiguracija koje ili možemo definirati samo marljivim zamišljanjem domaćinovitih detalja ili one mogu biti izvan naše mogućnosti definiranja" (18).

Peto, empatija se može definirati kao doživljaj, kako misli Schafer: „Unutarnji doživljaj podijeljenog i shvaćenog trenutačnog psihičkog stanja druge osobe" (13, 14).

Šesto, empatija se može prihvatiti, kako jednostavno kaže Greenson, kao „sasvim posebna metoda zapažanja" (17).

Sedmo, Karush u svojim razmatranjima empatiju kategorizira pomoću komunikacije i neracionalnog razumijevanja: „Empatija znači komunikaciju i razumijevanje mentalnih procesa drugoga te mentalnog sadržaja koji je posve drugačiji od našeg uobičajenog racionalnog promatranja i zaključivanja. Empatija sama po sebi može pomoći da razumijemo dio druge osobnosti i mentalnog sadržaja njezinih osjećanja i potreba, koje su duboko nesvjesne. U toj metodi empatičkog razumijevanja iskorištavamo sebe kao kratkorezonirajuće instrumente, koji dijele i održavaju naše subjektivne emocije i potrebe" (17).

Iznimno je teško konceptualizirati nešto što se istodobno definira kao oblik znanja, oblik komunikacije, mogućnost, proces, ego-ekspresija, način prikupljanja podataka, sposobnost, doživljaj, način razumijevanja i zapažanja. Ako se uzme samo jedan primjer u kojem je empatija mogućnost, riječ se može odnositi na pojedinačnu spremnost i sposobnost. Isto tako, možemo se upitati kako empatija može biti proces. Istina je da netko može imati sposobnost da se angažira u procesu, ali ta definicija ne daje nikakvu preciznu distinkciju bi li sposobnost ili proces mogli biti empatički. Ako pretpostavimo da svi ti autori raspravljaju o istom kliničkom fenomenu, onda bismo se legitimno mogli čuditi konfuziji koja se pojavila na razini opisa, dijelom zbog teškoća s „prevođenjem". Drugim riječima, konfuzija može biti rezultat nedostatka verbalne integracije različitih vidova unutarnjeg zapažanja kliničkog iskustva. Napokon, ta pletora opisa sugerira različitost subjektivnog doživljaja empatije i svjesnih stajališta koja se stvaraju prema njoj.



Mogućnost sinteze suprotnih značenja empatije ipak bi bio teorijski sporazum o pitanjima manifestnog i latentnog sadržaja. Implicitno, u stajalištu onih koji vjeruju da uvijek čuju potrebu nesvjesnih želja, sukoba i fantazija u pacijentovim asocijacijama dominira ideja da empatičko razumijevanje uključuje shvaćanje nesvjesnog sadržaja. Za njih će empatija uvijek uključivati „intruziju“ do nekog stupnja, što je svakako onda više svjesno znanje nego što pacijent svjesno o tome zna. Do te širine, određeni produkti ipak se ne shvaćaju kao derivati nesvjesnih želja ili obrana protiv njih, nego više kao produkti bez dinamičkog latentnog sadržaja, opisa stanja *selfa* na primjer; empatija ne može u svoju definiciju uključivati nikakvo „intruzivno“ razumijevanje latentnog sadržaja. Tamo gdje ne može pretpostaviti dinamički latentni sadržaj, antitetična, dakle suprotna mogućnost koja je inherentna pojmu empatije prestaje postojati i odražava klinički doživljaj empatije. „Što se onda događa kad te suprotne mogućnosti vladaju teorijskom pretpostavkom?“, pitaju se teoretičari. Što možemo tada zapaziti ako je pokret daleko od mogućnosti kreativne sinteze? Umjesto toga, suprotnost napetosti ponovo je stvorena na razini teorije u kontroverziji oko slaganja o primatu: treba li ga dati porivima ili *selfu* odnosno sebstvu? Što se onda može reći o empatiji u psihoanalitičkoj perspektivi nego da se svakim suprotnim značenjem, koje predstavlja različitu teorijsku poziciju, gubi njezina vrijednost kreativnog kliničkog koncepta i da ona postaje označiteljem samog sukoba? Takav zaključak proizlazi iz temeljite analize mnogobrojnih pristupa konceptu empatije, koji ostavlja mogućnost za individualni optimizam u kliničkoj praksi, što se najbolje vidi u izvršnoj Greensonovoj pedagoškoj poruci da je „bitan motiv za empatiju doseći razumijevanje pacijenta“.

Ne zaboravimo još jednom poruku koja ide usporedo s gledištem o empatiji kao oruđu intruzije da postoji i suprotnost tom gledištu, a to je shvaćanje empatije kao ozračja, sredine ili okruženja s reminiscencijama majčina njezgovanja i jedinstvenosti.

Na kraju bih želio naglasiti da se u psihoanalitičkoj literaturi empatija pojavljuje gotovo kao pokret protiv pozadine rasprave, i o racionalnosti i o njezinoj suprotnosti misticizmu, ali i o umjetnosti i njezinoj suprotnosti znanosti.

Završio bih s Heintzom Kohutom, koji je zapalio iskrnu znatiželje za empatiju njezinom usporedbom sa stanjem primarne ljudske mogućnosti, za koju

smatra da je mogućnost koja se ne može reducirati. On nas upućuje na najraniju dijadu i kaže: „Primarna empatija s majkom pripremljena za prepoznavanje da osnovno unutarnje doživljavanje ljudi ostaje slično našem vlastitom... Mogućnost empatije pripada zato unutarnjem priboru ljudske duše“ (18).

Za mene to ostaje najpoticajnijim polazištem za daljnje istraživanje empatije.

## LITERATURA

1. Freud S. Jokes and their Relation to the Unconscious. The Standard Edition vol. 8. London: The Hogarth Press; 1974.
2. Freud S. Jensen's „Gradiva“ and Other Works. The Standard Edition vol. 9. London: The Hogarth Press; 1974.
3. Freud S. Beyond the Pleasure Principle. Group Psychology and Other Works. The Standard Edition vol. 18. London: The Hogarth Press; 1974.
4. Goldberg A. ed. V. The future of psychoanalysis. New York: International Universities Press, Inc.; 1983.
5. Lichtenberg JB, Donald MS. Empathy. vol. 1. Empathy. vol. 2. London: The Analytic Press; 1984.
6. Kohut H. The restoration on the Self. New York: International Universities Press; 1977.
7. Klaić B. Rječnik stranih riječi, izraza i kratica. Zagreb: Državno izdavačko poduzeće Hrvatske; 1951.
8. Klaić B. Rječnik stranih riječi. Tuđice i posuđenice. Zagreb: Nakladni zavod MH; 1990.
9. The Merriam-Webster Dictionary. New York: Gulf & Wes... Dictionary; 1977.
10. Freud S. Indexes and Bibliographies. Compelled By Angela Richards. The Standard Edition, vol. 24. London: The Hogarth Press; 1974.
11. Laplanche J, Ponatalis JB. Rječnik Psihoanalize. Zagreb: „August Cesarec“, „Naprijed“; 1992.
12. Lichtenberg J, Kaplan S. Reflection on self-psychology. London: The Analytic Press; 1983.
13. Schafer R. Generative empathy in the treatment situation. U: Psychoanal. Quart. 1959;28:342-373.
14. Schafer R. Empathy: A critical re-evaluation. U: Psychoanal. Inquiry. 1981;1:423-448.
15. Wolf SE. Concluding Statement. U: „The future of psychoanalysis, ur: Goldberg A. New York: International Universities Press, Inc.; 1983.
16. Kohut H. Introspection, empathy and psychoanalysis. U: J. Amer. Psychoanal. Assen. 1959;7:459-483.
17. Greenson RR. The technique of psychoanalysis, vol. 1. New York: International Universities Press, Inc.; 1972.
18. Kohut H. Fornes and transformation of narcissism. U: J. Amer. Psychoanal. Assen. 1966;14:243-272.



## TKO JE BIO MURADIF KULENOVIĆ?

### / WHO WAS MURADIF KULENOVIĆ?

#### Ljiljana Moro

Neuropsihijatar, edukator iz grupne analize i psihoanalitičke psihoterapije, Institut za grupnu analizu, Hrvatsko društvo za psihoanalitičku psihoterapiju, e-mail: ljiljana.moro@gmail.com

*/ Neuropsychiatrist, educator in psychoanalytic psychotherapy and group analysis, Institute for Group Analysis, Croatian Association for Psychoanalytical Psychotherapy, e-mail: ljiljana.moro@gmail.com*

Muradif Kulenović, neuropsihijatar i psihoterapeut, volio je knjige više nego bilo koga i bilo što. Možda bismo mogli reći da je volio hranu koliko i knjige. Bio je zaljubljenik u knjige. Uvijek ste ga mogli vidjeti s najmanje dvjema knjigama koje upravo čita u jednoj ruci i s komadom kruha u drugoj. Mnogo je pisao i želio je sve što sazna iz knjiga podijeliti s drugima, posebno s mladima. A psihoterapija je bila pravo polje za takvo djelovanje.

Hrpu informacija koju bi prikupio o nekom pojmu pokušao bi pretočiti u članak. U članku bi polemizirao s mnogim autorima, koje je citirao, i tako čitatelj na kraju ne bi znao slaže li se Muradif Kulenović s nekim stajalištem ili mu se protivi.

Zbog toga su njegovi članci informativni i mogu iznimno dobro poslužiti za daljnje istraživanje nekog pojma. I ovaj je članak takav. Prilikom pisanja teško se držao zadane forme. Volio je bombastične naslove kakvi će zasigurno privući čitatelja i na neki ga način potaknuti te zaintrigirati za daljnje istraživanje.

U Centar za mentalno zdravlje (CZMZ) došao je 1971. godine. Shvatio je kolika je glad stručnjaka iz tog područja za literaturom na vlastitom jeziku. Kako bi što više kolega prihvatilo psihoterapiju kao holistički model u liječenju pacijenata bez obzira na to od čega bolovali, pisao je i popularne članke. Tako se već od dolaska u CZMZ aktivno uključio u rad na izdavanju časopisa *Psihoterapija*. Od 1987. godine bio je i glavni urednik i na toj poziciji ostao sve do kraja izlaženja časopisa.

Osim što je bio glavni urednik časopisa *Psihoterapija*, upustio se u velik pothvat izdavanja djela svih relevantnih teoretičara iz psihoanalize i psihoterapije, počevši od Sigmunda Freuda. Tako je počelo izdavanje djela biblioteke *Psiha*, našeg ponosa. Nažalost, nakon profesora Kulenovića nitko se nije želio uhvatiti u koštac s tako teškim zadatkom kao što je prijevod i izdavanje stručnih knjiga iz psihoanalize i psihoterapije.

Muradif Kulenović volio se družiti, okupljati ljude oko sebe, osmišljavati uvijek nove i poticajne aktivnosti. Medij Balintovih grupa najviše je odgovarao profilu stručnjaka kakav je bio Muradif Kulenović. Hrvatsko udruženje Balintovih grupa još uvijek djeluje, dakle njegov trud nije bio uzaludan.

Bio je član velikog broja profesionalnih društava, volio je u njima sudjelovati i svugdje je pokazivao inicijativu. Bio je dobar organizator. Volio je javne nastupe. Uvijek se na njih odazivao, ne gledajući na to na kojem je mjestu na rang ljestvici koja tribina. Branio je svoja stajališta i ponekad se činilo da se izlaže neprilikama. Međutim, nije bio zloпамtulo. Ako biste se i konfrontirali s njim braneći svoje stajalište, nakon toga bi se ponašao kao da se ništa u odnosu nije promijenilo.

Muradif Kulenović živio je i radio od 1937. do 2000. godine.

Bartul Matijaca pisao je u *Vijencu* br. 172 Matice hrvatske o Muradifu Kulenoviću kao o čovjeku duha, a svoj tekst o njemu završio je riječima: „Posljednjih godina zdravlje profesora Kulenovića bilo je teško narušeno. Duga razdoblja provodio je u bolnici. Pri ljetošnjem susretu, za kojeg sam slutio da je oproštajni, prikopčan na aparate ležao je na intenzivnoj njezi kod prof. Gjurašina. Uvidavnošću zajedničkog nam kolege, bolesnikov krevet, mimo svih propisa, bio je zatrpan novinama i knjigama. Znao je Gjurašin da su Kulenoviću slova, riječi i rečenice potrebne jednako koliko i kisik. Zanimljivo da je izražaj bolesnikova lica i toga puta bio nehinjeno vedar. Ni traga tjeskobi, kamoli grču patnje. Bodro i hrabro živio je Muradif doslovce do posljednjega daha.

Odlaskom dr. Kulenovića, osebujna i vrijedna čovjeka, u našoj je kulturi ostalo praznim jedno od onih povlaštenih mjesta koja, na žalost, zaista nije moguće nadomjestiti.“

Očito je da je teško nadmašiti takvog ljubitelja slova i riječi, jer da bi časopis *Psihoterapija* ponovo počeo izlaziti, trebalo je punih sedamnaest godina. Ostaje nam nadati se da će se u redovima mladih kolega naći još pokoji takav ljubitelj pisane riječi i entuzijast koji će preuzeti na sebe teret izdavanja knjiga iz područja psihoterapije.

## EDIPOV KOMPLEKS NEKAD I DANAS

### Osvrt na knjigu *Neuroze ili sudbina Edipova kompleksa u suvremenoj psihoanalizi* Muradifa Kulenovića

**Vlasta Rudan**

Trning analitičar i supervizor IPA i EPF, Hrvatsko psihoanalitičko društvo, Hrvatsko društvo za psihoanalitičku psihoterapiju, e-mail: vlasta.rudan@inantro.hr

Malo je reći da je prof. dr. sc. Muradif Kulenović bio liječnik, specijalist neuropsihijatar, psihoterapeut. Točnije je da je bio svestrani intelektualac. Njegovo znanje i interesi znatno su nadilazili područje psihijatrijske i psihoterapijske kliničke prakse. Njima se bavio kao svojim zanimanjima za koja se školovao i koja je volio, međutim, njegovi interesi bili



su mnogo širi. Odnos pojedinca i društva, tj. način na koji društveni procesi i fenomeni oblikuju ponašanje, vjerovanja i identitet ljudi, bio je njegova trajna preokupacija. „Živost u znanosti o duševnom zdravlju i bolesti dobrim je dijelom posljedica društvenih, ekonomskih i političkih promjena koje ljudi sami uzrokuju, a od kojih istodobno, neposredno ili posredno, strahuju, u kojim gube svoju samostalnost i podliježu raznim socijalnim pomodnostima ili bivaju u njih tako intimno uvučeni da gube spokojstvo, radost druženja i prijateljevanja s ljudima, gube istinske vrijednosti, zbog čega se čovjek povlači ili biva otjeran u osamljenost, krajnje rivalstvo, nesigurnost i konačno u izolaciju i otuđenje. Ova zbivanja u suvremenom životu čovjeka znanstvenici ocjenjuju kao snažnu odrednicu u oblikovanju duševnog zdravlja i bolesti“, navodi Kulenović u svojoj knjizi *Neuroze* (1).

*Neuroze* su vrlo dobra knjiga, većim dijelom pisana uz često povezivanje dvaju psihoanalitičkih pristupa ili smjerova, *ego-psihologije* i *teorije objektnih odnosa*. Autor knjige, profesor Kulenović (1), u njoj sažeto objašnjava Freudovu psihoanalitičku teoriju stvaranu na temelju njegova istraživanja neuroza, ponajprije histerije.

## KLASIČNI PRIKAZ EDIPOVA KOMPLEKSA

Edipov kompleks nuklearni je kompleks neuroze (5, 6, 7). Postavlja se pitanje zašto su psihoanalitičari, točnije Freud, između mnogobrojnih grčkih mitova posebno mjesto rezervirali za mit o kralju Edipu. Green (9) ističe da mit može doživjeti mnogo transformacija svojih površnijih elemenata, skrivajući i skrivajući temeljni element koji mora ostati sačuvan, tajan, u stanju nekomuniciranja. Taj autor ujedno postavlja pitanje treba li u mitskom kompleksu koji cirkulira oko enigme i Edipove sudbine pretpostaviti postojanje samo jednog temeljnog elementa. Mnogi autori pišući o mitu o Edipu, bilo da je riječ o psihoanalitičarima, književnicima, filmskim djelatnicima ili nekim drugim osobama, najčešće naglašavaju jednu njegovu stranu (pozitivan Edipov kompleks). Međutim, u mitu o Edipu mnogo je drugih događaja koji mobiliziraju pozornost čitatelja u tolikoj mjeri da mogu lako izgubiti iz vida suštinu radnje. Prema Greenovu mišljenju (9), u tome i jest bit Edipa, u *paralizi razumijevanja* koja nastaje tijekom procesa otkrivanja istine. Istina bi trebala ostati skrivenom, a upravo želja za njezinim razotkrivanjem prisiljava Edipa na bolno traganje za njom. I doista je pitanje kako je Edip, koji je riješio zagonetku Sfinge i čija je moć spasila građane polisa od kuge, bio tako slijep za znakove koje su mu upućivali i ljudi i bogovi. Green (9), pokušavajući odgovoriti na pitanje zašto je Freud izabrao baš mit o Edipu, kao najvjerojatniji razlog navodi emocionalni utjecaj tog mita koji je rezultat povezivanja nedvosmislene radnje (jednostranog prikazivanja Edipova kompleksa) tretirane jezikom dvosmislenosti koji aludira na dva lica Edipova kompleksa (pozitivno i negativno).

Kao što je dobro poznato, klasičan Edipov kompleks nastaje u faličkoj fazi psihoseksualnog razvoja i predstavlja mrežu intrapsihičkih i interpersonalnih odnosa roditelji-dijete u kojoj dijete u dobi između tri i pet godina uzima roditelja suprotnog spola za objekt svojih romantičnih i seksualnih želja, a istodobno zbog rivaliteta želi uništiti roditelja istog

spola kako bi zauzelo njegovo mjesto kod roditelja suprotnog spola (3, 10, 11, 12, 13). Prema Freudovu originalnom opisu Edipova kompleksa, dječak se divi ocu kojeg istodobno doživljava kao suparnika koji će ga kazniti zbog njegovih neprijateljskih želja koje osjeća prema njemu. Tako je agresivna želja da ukloni oca kako bi zauzeo njegovo mjesto kod majke krajnje ambivalentna zbog njegove ljubavi i identifikacije s ocem u preedipovskom razdoblju. Ambivalenciju potiče i njegovo erotsko vezivanje za oca u negativnom Edipovu kompleksu, uz osjećaje neprijateljstva i ljubomore koje razvija prema majci (11). To je taj složeni element koji uvodi *biseksualnost*, koja otežava stjecanje jasnog uvida u činjenice povezane s najranijim izborima objekata i identifikacijama.

Dječak osjeća krivnju zbog želje da se riješi oca u pozitivnom Edipovu kompleksu i majke u negativnom Edipovu kompleksu (11, 13). Zbog snažne narcističke investicije u tijelo (penis) i straha od očeve kazne zbog incestnih želja u pozitivnom Edipovu kompleksu, dječak žrtvuje erotsku želju i odlazi u identifikaciju s ocem. Drugim riječima, više ne traži očevo mjesto kod majke u sadašnjosti, nego želi postati kao svoj otac u budućnosti. Velika iluzija srušena je. Edipov kompleks biva *razoren* (3) ili *uništen* (13) kastracijskim kompleksom (12, 13). Nasljednik Edipova kompleksa treća je instanca u Freudovu tripartitnom modelu uma, „nadj“ ili superega.

U *Žalovanju i melankoliji* (14) i kasnije u djelu *Ego i id* (3) Freud je pokazao kako se na gubitak objekta ljubavi reagira „postavljanjem objekta u ego“ s posljedičnim „napuštanjem seksualnih ciljeva, deseksualizacijom, nekom vrstom sublimacije“, kako bi pokazao da superego nastaje kao posljedica odricanja od edipovskih seksualnih objekata putem identifikacijskih mehanizama. „Opći ishod seksualne faze dominirane Edipovim kompleksom može se, prema tome, uzeti kao stvaranje precipitata u ego koji se sastoji od dviju identifikacija koje su se na neki način međusobno ujedinile. Ova modifikacija... konfrontira druge sadržaje ega kao ego ideal ili superego“ (3). (Prilično nedosljedna upotreba nekih pojmova karakteristična je za cijeli Freudov opus). U to vrijeme Freud je potrebu za napuštanjem i potiskivanjem Edipova kompleksa pripisivao ponajprije hereditarno određenom početku razdoblja latencije: „Podrijetlo superega (...) posljedica je dvaju (...) čimbenika (...) jednog biološkog, a drugog povijesne prirode: (...) dužina trajanja čovjekove djetinje bespomoćnosti i ovisnosti i činjenica njegova Edipova kompleksa, čije je potiskivanje (...) povezano s prekidom libidnog razvoja (...) i tako s bifazičnim početkom čovjekova seksualnog života.“

U djelu *Neke psihološke posljedice anatomske razlike između spolova* Freud (12) nudi jednu od završnih verzija sudbine Edipova kompleksa: „Edipov kompleks u dječaka je razoren kastracijskim kompleksom.“ Nešto kasnije 1925. godine Freud govori o uništenju Edipova kompleksa; libidni impulsi potisnuti su, dijelom deseksualizirani i sublimirani te započinje *razdoblje latencije* koje traje do puberteta (13, 15). Ulaskom u latenciju dijete počinje pokazivati znakove prihvaćanja socijalnog reda i moralnosti. Pojavljuje se reaktivna formacija koja u psihički život uvodi moralnost, sram i gađenje. Također se konsolidira podjela između ega i superega. Autoritet oca ili roditelja introjicira se u ego i tamo čini nukleus superega koji preuzima strogost oca (13).



## POKUŠAJI REFORMULACIJA KLASIČNOG EDIPOVA KOMPLEKSA

Autor knjige *Neuroze* navodi da se slaže s teoretičarom objektivnih odnosa Harryjem Guntripom, koji je u svojim gledištima srodan svojem učitelju, drugom britanskom teoretičaru objektivnih odnosa, Ronaldu Fairbairnu, koji se eksplicitno okrenuo od Freudova biologizma i ustvrdio da libidni odnosi ne određuju objektivne odnose, nego upravo suprotno, objektivni odnosi određuju libidne. Kulenović (1) dalje ističe: „Freudov Edipov kompleks snažno je i briljantno djelo konceptualnog mišljenja, no istodobno, on je samo odgovarajući koncept za razumijevanje i formiranje činjenica koje su došle na vidjelo na određenom stupnju psihoanalitičkog istraživanja. Nakon toga slijede nove spoznaje. I prava je nesreća da se tako često u povijesti velikih i revolucionarnih ideja, koje same po sebi vode u daljnja istraživanja (kao što je npr. koncept o Edipovu kompleksu) i u nove spoznaje, te ideje često ukotve u masovnu javnu misao i preokrenu u nepromjenjivu dogmu i tako zakoče progres.“ Drugim riječima, on ne optužuje izravno Freuda ni za što, nego „neke druge“ koji su poistovjetili Freuda s Edipovim kompleksom ili jedva nečim više i „kao da je psihoanaliza zaustavljena na mrtvoj nepomičnoj točki“.

„Istina je“, kaže Kulenović (1), „ipak negdje dalje. Freudov rani klinički koncept vodio je u dublja istraživanja usredotočujući veliku pažnju u razvoju djeteta na razdoblja koja prethode Edipovu kompleksu, tj. bogatoj pregenitalnoj fazi psihoseksualnog razvoja“ (pri čemu se autor ustvari vratio Freudovu nagonском modelu i na njemu zasnovanoj psihoseksualnoj razvojnoj shemi).

Je li Edipov kompleks doista kočnica za daljnji razvoj psihoanalitičke teorije i ako jest, zašto? Jesu li prošli i sadašnji prigovori na Freudovo viđenje Edipova kompleksa ritualno „odigravanje“ (eng. *enactment*) u borbi za moć unutar psihoanalize i/ili nositelji važnih kritika teorije i prakse unutar psihoanalize? (16) Neki autori, a posebno oni koji se bave istraživanjem rodnog identiteta, kao npr. Friedman, Chodorow, Downey, Benjamin, Dimen, i koji naglašavaju potrebu razdvajanja identifikacija od želje, vjerojatno bi se složili sa stajalištem profesora Kulenovića prema Edipovu kompleksu. Prikazivanju Edipova kompleksa kao normativnog suprotstavljali su se već mnogo prije i neki drugi poznati psihoanalitičari, npr. Ferenczi, Balint, Bowlby, Erikson, Fairbain, Guntrip, Hendricks, Kohut. Modell i Sacks (17) ističu: „Jednom kada je Edipov kompleks poprimio status simbola, ograničio je ono što je bilo moguće otkriti psihoanalitičkom kliničkom metodom. Ipak mnogi su se psihoanalitički istraživači oslobodili tih ograničenja i primijenili Freudovu metodu za otkrivanje novih podataka koji su modificirali i proširili Freudov rani zaključak o Edipovu kompleksu kao središnjem i univerzalnom u čovjekovom razvoju.“

Mnogi psihoanalitičari ipak nisu toliko uvjereni u potrebu zanemarivanja ili preskakanja kompleksa koji je Freud smatrao središnjim razvojnim kompleksom i potencijalnim izvorom neuroze. Međutim, većina se slaže da bi koncept trebalo revidirati. Bollas (18) je napisao: „Jednako kao i Sofoklo, Freud je dramatizirao mnoge čimbenike koji tvore *ljudsku složenost*, očito zbog toga što je bio svjestan mitskih, građanskih, psihičkih i kulturnih ele-



menata koji na različite načine i u različitoj mjeri postoje u življenju ljudskih života. Sofoklo je izgradio dramu koja će kod publike izazvati mnogobrojne asocijacije, toliko suptilne i složene da će njihov utjecaj na um zahtijevati akutni rad ega kako bi ih uspio procesirati. Ego, svojim svjesnim dijelom, neće uspjeti uhvatiti potpuno značenje događaja i to ne samo zbog toga što je to kognitivno nemoguće nego i zato što su prikazani nesvjesni sadržaji toliko uznemirujući da subjekt znanje o njima nastoji potisnuti ili odcijepiti."

Slaganje ili neslaganje, tako česta dihotomija i unutar psihoanalize, vjerojatno se velikim dijelom naslanja na stajališta pojedinih analitičara ili čak cijelih psihoanalitičkih pravaca ili škola koja naginju nagonskoj teoriji; nagonaska teorija suprotstavlja se teoriji objektnih odnosa, ili šire, freudovska psihoanalitička tradicija suprotstavlja se ostalim psihoanalitičkim školama i pravcima.

Počet ću sa psihoanalitičkim autorima koji govore o potrebi za modifikacijom ili revizijom Edipova kompleksa, a izdvojila sam dva autora: Hansa Loewalda, koji je pisao o opadanju ili slabljenju Edipova kompleksa (naslov koji se odnosio i na sve rjeđe spominjanje Edipova kompleksa od psihoanalitičkih autora) u vrijeme kad je napisana knjiga *Neuroze*, i Christophera Bollasa, koji je dvadesetak godina kasnije pokušao uvesti svoje modifikacije zasnovane na konceptu *selfa* i intersubjektivnom shvaćanju razvoja (i analitičkog odnosa).

## HANS LOEWALD

Psihoanalitičar Hans Loewald, kojeg je Whitebook (19) nazvao radikalnim konzervativcem, nastojao je više od bilo kojeg drugog postfreudovskog analitičara očuvati Freudove teorijske postavke uz istodobno promoviranje i nešto drugačijih shvaćanja. Moglo bi se reći, kaže Balsam (20), da je Loewald istinski internalizirao Freudov rad te ga tako učinio gotovo svojim vlastitim: „Na tom principu temeljena je njegova sposobnost da istodobno bude konzervativan i revolucionaran. Razvio je dinamičniju strukturnu teoriju – integrirajući progresivnu nagonsku teoriju i elemente topografske teorije – i znatno proširio Freudovu embrionsku teoriju objektnih odnosa“ (Balsam, 2008).

U svojem radu „Slabljenje Edipova kompleksa“ Loewald (21) je definirao Edipov kompleks u skladu s Freudovom definicijom kao „psihičku reprezentaciju središnje, nagonski motivirane, triangularne konfliktne konstelacije odnosa djeteta-roditelja“. U istom radu Loewald (21) se osvrnuo na jezik kojim je Freud opisao sudbinu Edipova kompleksa („razaranje“ /1924/ ili „uništavanje“ /1925/). Freud (12) je također govorio da kompleks mora doživjeti „nešto više od potiskivanja“ jer, u slučaju da je samo potisnut, i dalje postoji u nesvjesnom i može kasnije pokazati svoj patogeni utjecaj. Ogden (22) komentirajući Freudovo (12,13) shvaćanje sudbine Edipova kompleksa ističe da svjesno ili nesvjesno psihičko registriranje važnog iskustva nikad ne može biti uništeno. Njega se može suprimirati, potisnuti, premještati, poreći, disocirati, projicirati, introjicirati, odcijepiti, poništiti, ali nikada uništiti ili razoriti. Nijedno iskustvo psihički se ne može „ne dogoditi“ (22).



Umjesto o „uništenju“ Edipova kompleksa, Loewald (21) govori o paricidu, što bi doslovno značilo ubojstvo osobe s kojom je netko u posebnom, „svetom“ odnosu, npr. majke, oca, bliskih rođaka i tako dalje. Međutim, on ustvari govori o *ubojstvu roditeljskog autoriteta*, uništavanju svega što vezu između djeteta i roditelja čini posebnom, „svetom“ u sekularnom smislu (rađanje, hranjenje, skrb, zaštita djeteta itd.). Paricid je u smislu kako ga objašnjava Loewald (21) zločin protiv „svetosti“ veze dijete-roditelj koji se provodi putem pobune protiv roditeljskog autoriteta i roditeljskih zahtjeva usmjerenih prema djetetu. Ta pobuna ne obuhvaća samo ceremonijalno prenošenje palice s jednog naraštaja na drugi nego predstavlja ubojstvo kojim se prekida „sveta“ veza (21, 22). Djetetovo prekidanje veze s roditeljima prema Loewaldu (21) tako nije prestrašeni odgovor na prijetnju sakaćenja tijela (kastraciju), nego silovito potvrđivanje „aktivnog nagona za emancipacijom“ od roditelja.

Prema Loewaldovu (21) shvaćanju Edipov kompleks u svojoj biti predstavlja izravan sukob naraštaja, borbu na život i smrt za vlastitu autonomiju, autoritet i odgovornost. U toj bici dijete aktivno odbija roditelje i borba traje sve do određenog stupnja uništenja roditelja. Teškoće ne nastaju zbog paricidnih fantazija, nego zbog nemogućnosti sigurnog izvršenja paricida, tj. prekidanja edipovskih veza s roditeljima. Najčešće roditelji u borbi za održavanjem svojeg roditeljskog autoriteta dopuštaju svoje ubojstvo kako bi djeci omogućili razvoj neovisnosti i jačanje autonomije. U Sofoklovu mitu o kralju Edipu delfijska proročica prorokovala je kraljevskom paru starogrčkoga grada-države Tebe, Laju i Jokasti, sudbinu prema kojoj je njihov novorođeni sin predodređen za ubojstvo oca i ženidbu s majkom, tj. incestnu vezu iz koje će se rađati djeca. Želeći izbjeći tu groznu sudbinu, roditelji su dijete dali pastiru koji, sažalivši se nad njim, nije poslušao kraljevsku zapovijed i ubio dijete, nego ga je ostavio u šumi na milost i nemilost divljim zvijerima i prirodnim nepogodama. Kralj i kraljica tako su nesvjesno sudjelovali u vlastitu ubojstvu, komentira Ogden (22), ostavljajući priliku i za preživljavanje svojeg djeteta i za to da ih ono na ovaj ili onaj način ubije – oca izravno, u sukobu na raskrižju putova, a majku neizravno. Edipov izričit zahtjev za istragom o njegovu podrijetlu kojem su se mnogi suprotstavljali, uključujući njegovu majku/ženu Jokastu, i javno otkrivanje tajne njegova podrijetla kojim je potvrđeno ostvarenje delfijskog proročanstva doveli su Edipovu majku/ženu do samoubojstva, a Edipa do samokažnjavanja osljepljivanjem. Premještanje odozdo prema gore omogućuje simbolično izražavanje kazne prema talionskom načelu zbog grijeha incesta (simbolična kastracija).

Dvojbu sličnu onoj u s kojom su se suočili Laj i Jokasta proživljavaju svi roditelji, smatra Loewald (21). Kako ne bi sudjelovali u zaustavljanju emocionalnog razvoja djece, roditelji svoje mjesto koje imaju u sadašnjem naraštaju s tugom i ponosom prepuštaju idućem naraštaju i tako se polako smještaju u djetetovu prošlost, među „pretke“. Svoj položaj ne predaju s pasivnom rezignacijom, prepuštajući se starenju i smrti, nego aktivnim prenošenjem poruka, postupaka i ponašanja proisteklih iz ljubavi prema svojoj djeci (21). U nekim slučajevima roditelji se nastoje zaštititi od povlačenja pred idućim naraštajem te se ponašaju u skladu s njihovim odbijanjem poštovanja postojanja generacijskih razlika (npr. oblačeći se u isti tip odjeće kao njihova djeca). Time među ostalim ukazuju na svoj Edipov kompleks čije je razaranje (12, 13) ili slabljenje (21) izostalo, a upravo njegovim slablje-

njem i roditeljskim ponašanjem proizašlim iz te činjenice (sublimacija nasuprot sedukciji) djeca odustaju, ne bez ljutnje, od svojih iluzornih želja povezanih s roditeljima. Njegovo blijeđenje također dovodi do relativne pobjede zrelijeg principa realiteta nad prijašnjom dominacijom principa zadovoljstva i do prihvaćanja razlika među naraštajima (da dijete ne može biti partner odraslome).

Loewald (21) je nastojao istaknuti da svojom istinskom emancipacijom djeca doista ubijaju nešto vitalno u roditeljima. Pridonose njihovu (psihičkom) umiranju. Prema Ogdenu (22), upravo se u takvu shvaćanju otkriva Loewaldov (21) revidiran pogled na Edipov kompleks. Drugim riječima, Edipov kompleks nije samo intrapsihički događaj kako ga je tumačio Freud (6, 10) nego skup živih objektnih odnosa između djece i njihovih roditelja.

Borba između roditelja i djece za autonomiju i autoritet najzamjetljivija je u adolescenciji, ali jednako je važna i u ranom djetinjstvu. Na primjer, dvogodišnjakovo tvrdoglavo insistiranje na neovisnosti roditelji često doživljavaju kao izdaju prešutnog sporazuma da će ono do vijeka ostati o njima ovisna, obožavana i očaravajuća beba. Djetetovo prekidanje „sporazuma“ predstavlja napad na želju roditelja za vječnim roditeljstvom, za poštenom od prolaznosti, starenja, smrti i smjene naraštaja (22).

Paricid shvaćen onako kako su ga razumjeli Freud i Loewald temelj je organizacije superega, koji je kulminacija formiranja psihičke strukture pojedinca. Njegovo formiranje uključuje identifikaciju s edipovskim roditeljima i njihovu postupnu internalizaciju. Prema Loewaldu (21), ta internalizacija dokumentira paricid, ali istodobno predstavlja *okajanje* i *metamorfozu*. Okajanje u smislu da nadoknađuje i restituira edipovske odnose, a metamorfozu u smislu da se restitucija edipovskih objektnih odnosa preobražava u unutarnje, intrapsihičke strukturne odnose.

Drugim riječima, dijete osigurava roditeljima mjesto, sjedište utjecaja, i u načinu na koji ono vodi svoj život i u načinu na koji njegova djeca vode svoj život (21, 22) i u tom pogledu, može se reći da ono održava tradiciju.

## CHRISTOPHER BOLLAS

Bollas (18) također izražava sumnju u Freudovu tvrdnju da je strah od kastracije bitan motiv za dječakovu identifikaciju s ocem. On smatra da dijete razrješava edipovsku dvojbu otkrićem koje proizlazi iz njegove anksioznosti i želja. Svako dijete, nema sumnje, polaže pravo na majku, ali svako dijete također vrlo dobro raspoznaje da je otac prethodio njegovu odnosu s majkom. To priznanje prethodnika, i u dječaka i u djevojčica, ispravno je prepoznavanje nečijeg mjesta, nečijeg vremenskog položaja, koje djetetu pruža informaciju o majčinoj prijašnjoj želji. Dijete u edipovskoj dvojbi otkriva očevu rodnu liniju zajedno s „Imenom oca“ (23), što prekida iluzije koje su proizašle iz mjesta koje je dojenče imalo u majčinu redu (rana tjelesna i emocionalna bliskost između dojenčeta i majke). Međutim,



uspostavljanje primata genitalija u djeteta koji proizlazi iz otkrića očeve rodne linije ustvari na paradoksalan način prekida majčinu liniju i pretvara majku u erotsku majku. Prema tome, kaže Bollas (18), nije otac taj čija zastrašujuća prisutnost primarno istiskuje dijete s položaja koji je prije imalo kod majke, nego djetetova vlastita erotska želja za majkom koja u njemu kreira *novi objekt* i *novi self* kao nove psihičke strukture potekle iz njegove libidne pozicije. Dijete edipovske dobi postavlja pitanja o vlastitu podrijetlu i o podrijetlu mnogo čega drugog (svijeta, svemira itd.) te o razlozima za postojanje smrti. Ono ih postavlja jer razvija osjećaj perspektive koja prirodno proizlazi iz trajnih oscilacija između „dvoje“ djece: novog djeteta koje vidi majku kao erotsku i starog djeteta koje je njezino malo dijete/beba. U tom prijelaznom razdoblju tijekom kojega dijete nastoji pronaći odgovore na pitanja o tjelesnim genitalnim nagonima ono otkriva s kojim ga se spolom identificira i prema tome s kojim se roditeljem identificira i kojem rodu pripada. Tijekom otkrivanja svoje želje dijete prepoznaje želje majke i oca te postaje zadivljeno doživljajem očeve različitosti (18).

Edipovska dvojba mora se pretvoriti u Edipov kompleks koji dijete treba razriješiti da bi se oslobodilo dvojbe i doseglo ostvarenje *psihičke složenosti*. Tijekom tih oscilacija dijete se povratno cijepa na dvoje: natrag na malo dijete/bebu i na malo starije dijete itd. Tijekom tih kretanja ono stvara, razara i ponovo stvara unutarnje objekte: roditelje najranijeg djetinjstva i nove roditelje genitalne reprezentacije. Ustvari, kaže Bollas (18), dijete otkriva prirodu unutarnjih reprezentacija, tj. da se unutar njega otac i majka mijenjaju prema unutarnjim stanjima njegova *selfa*.

„Ako nam Sofoklova tragedija bilo što govori“, kaže Bollas (18), „to je da se odnosi stalno mijenjaju i da se ništa ne može uzeti zdravo za gotovo; drugim riječima, *mi postojimo da budemo složeni*, da uistinu živimo unutar kompleksa.“

Dijete postupno prepoznaje da je mjesto u kojem živi „obitelj“. To trezveno otkriće posljedica je opadanja infantilne omnipotencije prema kojoj je vjerovalo da su svi drugi umovi i ponašanja u suglasnosti s njegovim željama. Sad počinje razmišljati o ljudskim razlikama i nemogućnosti da dopre do drugoga pomoću omnipotencije. Putem spoznaje o jedinstvenosti drugoga dijete počinje prepoznavati i vlastitu osobitost. Počinje uviđati da je ono samo jedan od članova obitelji kojoj pripada i da postoje druge obitelji koje čine druge i drugačije osobe stvorene subjektima u međusobnim interakcijama, što nadilazi njihove pojedinačne doprinose. Obitelj je grupa koja može razgraditi pojedinačne i moćne autoritete majke i oca. Dijete u kojem edipovska dvojba ostaje organizirajući konflikt često zadržava svoj osobni konflikt budući da ne može prihvatiti labilan i kaotičan autoritet grupe (18).

Obitelj je uključena u život širih obiteljskih veza i naposljetku u širu zajednicu i društvo. U trenutku kad dijete može prepoznati očevu i majčinu rodnu liniju, kaže Bollas (18), ono postaje svjesno tko su očevi, a tko majčini roditelji. Inauguracija generacijskog doživljaja osobnog mjesta dovodi do pojave sposobnosti razmišljanja o vezama između naraštaja (i njihovih ličnosti) i roditelja (i njihovih ličnosti). To linijsko prepoznavanje povezano je s posebnom mitskom naracijom u koju su upleteni aktualni događaji, *screen* sjećanja, uljepšavanja, nesvjesna kriva čitanja itd. koji predstavljaju kondenzaciju povijesti ranijih

naraštaja, uz dodatak podataka poznatih iz obiteljske povijesti, a svi oni zajedno bivaju pretvoreni u *obiteljsku legendu*. Jedno od djetetovih otkrića u godinama o kojima govorimo jest da je ono samo dio subjekata koji se nužno natječu, čime se njegova onnipotencija radikalno mijenja, te da prizivanje imena majke ili oca neće prizvati pravdu (18).

Sva djeca pokazivat će tragove obaju prijašnjih autoriteta, međutim, ona koja su uspješno prebrodila Edipov kompleks otkrila su perspektivu te nešto znaju o prirodi psihičkog života koji nikoga ne čini „urođenim“ moćnikom. Živjeti u grupi zahtijeva od osobe sposobnost poštovanja i života s osjećajem njegove složenosti i složenosti drugih subjekata. U djelu *Grupna psihologija i analiza ega* Freud (11) je predložio mnogo drugačiji model razgradnje „očeva kompleksa“: „Svaka je osoba sastavni dio mnogobrojnih skupina i povezana je identifikacijskim vezama u mnogo smjerova, izgrađivši svoj ego ideal na najrazličitijim modelima.“ Bollas (18) komentira da takve identifikacije rezultiraju i mnogim progresivnim dezidentifikacijama jer dijete nastoji odabrati objekte koji će mnogo točnije omogućiti njegov vlastiti izričaj (*njegov idiom*). Ne brani strah od kastracije koju bi izvršio otac djetetov erotski pristup majci, nego je to prema Bollasu (18) sam djetetov um. Također, kaže Bollas (18), ne zaustavlja anksioznost dijete od djelovanja, nego mentalno razmatranje cjelokupne želje, koja neizbježno uključuje strah od oca, ali kako je već sam Freud ukazivao, koja jednako potiče i ljubav prema ocu, identifikaciju s ocem i djetetov vlastiti moralni osjećaj koji govori da ima nešto loše u samoj toj želji.

## KOJA JE DALJNJA SUDBINA EDIPOVA KOMPLEKSA?

Govoreći o istraživanjima ranog djetinjstva, autor knjige *Neuroze* osvrće se na pregenitalne faze Freudova prikaza psihoseksualnog razvoja – oralnu, analnu i uretralnu fazu. Autor se poziva na Američku kulturološku školu, čiji su predstavnici uz Karen Hornay Clara Thompson, Erich Fromm i Frieda Fromm-Reichmann, te na istraživače dječjeg razvoja koji su tvrdili da teškoće proizlaze iz načina kako majka njeguje dijete u prvim mjesecima i godinama života. „Takva su shvaćanja“, kaže autor, „uhvatila dublje korijene i u širim krugovima društva, tako da se i mimo ove pretpostavke naglo počela pridavati pretjerana važnost odnosu majka dijete. To je prihvatilo i društvo, pa tako zanemarilo druge komponente koje sudjeluju u odrastanju i formiranju čovjeka. Na taj način društvo je zanemarilo i svoju odgovornost u mogućem sudioništvu pri stvaranju mnoštva nesretnih i neuspješnih ljudi.“

Nažalost, u knjizi nema detaljnijeg prikaza istraživanja Melanie Klein, koja je kao dječji analitičar unijela mnogo novih teorijskih koncepata, i više od toga, u psihoanalitičko teoretiziranje. Preedipovsko bi donekle prema njezinu sagledavanju razvoja i mentalnog funkcioniranja putem *pozicija* koje osciliraju cijeli život odgovaralo prijašnjoj *paranoidno-shizoidnoj poziciji* na koju se razvojno nadograđuje *depresivna pozicija*. Prijašnju paranoidno-shizoidnu poziciju karakteriziraju objektni odnosi između parcijalnih objekata u različitim kombinacijama (rana edipovska situacija); tipična anksioznost proganjajuća



je i proizašla iz osjećaja ugroženosti vlastitog *selfa* (u nastanku) i borbe za njegovo preživljavanje, a tipična obrana *rascjep* je poduprt projekcijama i projektivnim identifikacijama te idealizacijom, poricanjem i onipotentnom kontrolom (24, 25). U depresivnoj poziciji zbog zatvaranja rascjepa kreiraju se objektni odnosi između *selfa* cjelovitih unutarnjih objekata (edipovska situacija sličnija klasičnom Edipovu kompleksu); glavna anksioznost depresivna je zbog zamišljene štete koju je dijete moglo nanijeti svojim destruktivnim impulsima dobrom unutarnjem objektu te se iz te brige za voljeni objekt rađaju krivnja i potreba za reparacijom (26). S obzirom na mnogo mlađu kronološku dob djeteta u kojoj se razvijaju i osciliraju te pozicije, i razvoj superega događa se ranije nego kod klasičnih Freudovih postavki. Prorada depresivne pozicije ujedno je prorada edipovske situacije. Melanie Klein svoju je teoriju gradila na Freudovoj (27) kasnijoj dualnoj teoriji nagona, prema kojoj postoji nagon života i nagon smrti, dok na kraju nije stvorila svoju vlastitu teoriju i školu. Toj analitičarki pripisuje se početak stvaranja teorije objektnih odnosa koju su kasnije najviše razradili takozvani britanski neovisni analitičari, a budući da među njima, kao i između njih i ostalih teoretičara objektnih odnosa, postoje određene razlike, bolje je govoriti o teorijama objektnih odnosa. Zadržavši jezik nagona, Melanie Klein implicitno je dala prioritet mislima i osjećajima o objektima kao onima koji imaju jaku pokretačku snagu za um. Drugim riječima, taj prijevod nagona u osjećaje prebacio je naglasak s bioloških nagona na relacijsko iskustvo (28,29). Klein i postklajnovci (30) zadržali su Edipov kompleks kao temelj, a Fairbain i neki drugi neovisni teoretičari objektnih odnosa nisu. Usmjerivši pozornost na stvarni odnos majka-dijete britanski neovisni teoretičari objektnih odnosa na neki način neizbježno su deerotizirali formulacije tog odnosa, na što je posebno upozoravao francuski psihoanalitičar André Green (9).

Ipak, naglašava Royston (31), teorija objektnih odnosa nije zanemarila seksualnost, nego je ona izgubila svoju nadmoć. U Freudovoj teoriji um je formiran oko seksualnosti i konflikta. Seks je promjenjiv i dominantan te mnogo toga podčinjava svojoj volji. Za razliku od njegova položaja u klasičnoj teoriji, u teoriji objektnih odnosa on je plastičan, više pratitelj kojim dominira gladno dijete unutar odrasloga ili se formira oko primitivnijih aseksualnih potreba. Drugim riječima, čovjek uvijek iznova traži seksualnu pustolovinu, ali motivacija, na primjer, ne mora potjecati iz rane žudnje za seksualnom majkom Edipova kompleksa, nego može potjecati i iz čežnje za majkom hraniteljicom, njegovateljicom, zaštitnicom i objektom platonske ljubavi (31). „Infantilna seksualnost, kao i odrasla seksualnost, sigurno postoji; pitanje je – što je ona? Pokreće li se dijete prema određenim predodređenim iskustvima i fantazijama ili istančane senzacije koje potječu iz tjelesnih iskustava s drugima poprimaju karakter strasti i značenje iz relacijskog konteksta u kojem se događaju? (...) Ironično, vezanje seksualnosti uz nagone može služiti skrivanju značenja i istinskog apela iskustvene seksualnosti kao atavističkog produžetka koji potječe od naših životinjskih predaka“ (32)

Očito je da postoje dvije alternativne formulacije psihoseksualnosti u psihoanalizi koje prema Greenbergu i Mitchellu (33) najviše dolaze do izražaja u dihotomiji između nagonске teorije i teorije objektnih odnosa. Za Freuda (12) je „anatomija sudbina“, iz čega proizlazi

smjela i odavno često napadana tvrdnja da su obrasci odnosa koji se oblikuju usporedo s razvojem nagona i ega pod utjecajem prisutnosti ili odsutnosti penisa. I unatoč tome što je Freud (2) u *Tri eseja o teoriji seksualnosti* zauzeo prilično fleksibilno stajalište prema ljudskoj seksualnosti: „Čini se da nema zdrave osobe koja ne može nešto dodati normalnom seksualnom cilju što se može nazvati perverznom i univerzalnost ovog nalaza je sama po sebi dovoljna da upozori na neumjesno korištenje riječi perverznan u prijekornom smislu. U području seksualnog života odgajani smo protiv neuobičajenog i doista, kako pokušamo povući oštru liniju između onog što su puke varijacije unutar opsega fiziološkog i patoloških simptoma, nailazimo na nerazrješive teškoće“ (2). Međutim, ovladavanje Edipovim kompleksom u klasičnoj psihoanalitičkoj teoriji ipak je ostalo normativnim predloškom heteroseksualne orijentacije odraslih.

Nagonskoj teoriji, kaže Fonagy (29), svojstveno je ograničenje zbog njezine zaokruženosti i neuspjeha da se prilagodi na zamjetljivu varijabilnost seksualne prakse između kultura. S druge strane, teorija objektnih odnosa u svojem *čistom* obliku ne uspijeva se prilagoditi jedinstvenoj kvaliteti ljudske seksualnosti koja premošćuje odnos između uma i tijela. Temeljno načelo klasične Freudove teorije jest da je um ukorijenjen u tijelu i da je psihički život izgrađen na mentalnim reprezentacijama djetetova fizičkog iskustva. Erosko iskustvo ostaje vrlo fizičko i neuspjeh inkorporacije tog aspekta u socijalnu konstrukciju ili reduciranje fizičke pobuđenosti mnogima djeluje kao iskrivljenje ili zamagljena reprezentacija ljudske seksualnosti (34, 29).

Kad bismo Freuda htjeli smjestiti u širok spektar teorija, bilo bi to bliže, kaže Young (28), njegovu fiksnom ili biološki određenom kraju, na kojem nailazimo na nalaze *etologa* i tvrdnje *sociobiologa*. Etolozi i sociobiolozi tvrde da ne postoji neprekinutost između životinjskog i ljudskog seksualnog determinizma. Na drugom su kraju spektra *socijalni konstruktivisti*<sup>1</sup> koji tvrde da se seksualnost nalazi unutar simboličkog reda, a nije samo izraz nagonskih potreba. Biološka određenost nije posve odbačena, ali rigidnost njezine određujuće uloge znatno je umanjena. Više je mjesta ostavljeno za cijeli opseg seksualnih potreba, osjećaja i izvedbi, opseg koji je jednako širok kao simbolizam, a ne uzak kao nagonski determinizam (28).

U knjizi *Transformacija bliskosti* Anthony Giddens (35) govori o „*plastičnoj seksualnosti*“. Branitelji ideje plastične seksualnosti napadaju granicu između normalnoga, abnormal-

<sup>1</sup> Vrlo široka definicija konstruktivizma glasi: Bilo koja tzv. stvarnost u najizravnijem i konkretnom smislu konstrukcija je onih koji vjeruju da je otkrivaju i istražuju. Drugim riječima, ono što je nađeno jest pronalazak a da pritom pronalazač nije svjestan svojeg pronalazačkog čina i smatra ga nečim što postoji neovisno o njemu; pronalazak tako postaje osnovom njegova viđenja svijeta i postupaka (36). Iz te perspektive, navodi Stern (37), istina je stvar kreacije ili konstrukcije, a ne polako prikupljanje „objektivnih“ podataka koji se nalaze na rubu promjene i koji se „strovaljuju“ u novo razumijevanje koje posjeduje svoje vlastito značenje. U konstruktivističkom svijetu, u najmanju ruku, neka je tvrdnja jednako toliko točna koliko i njezina suprotnost: novi podaci istražuju se zbog toga što „nova istina“ otkriva mogućnost njihova postojanja i važnosti (Issacharoff i Hunt 1978.; Tenzer 1985., prema Sternu 1992.).



noga ili perverznoća te ističu da statistički normalno ne treba dalje brkati s medicinskim i moralnim kategorijama. „Za biološko opravdanje heteroseksualnosti kao ‚normalne‘ može se reći da je u stanju raspadanja. Ono što se zvalo perverzijama samo su načini na koje se seksualnost može legitimno izraziti i definirati identitet *selfa*. Prepoznavanje različitih seksualnih sklonosti odgovara prihvaćanju brojnih mogućih životnih stilova... ‚normalna seksualnost‘ jednostavno je jedan od tipova životnog stila među drugima.“ (35) O kulturnim i filozofskim dimenzijama te rasprave Giddens (35) kaže: „[ovo] početno zamjenjivanje perverzije pluralizmom dio je široko temeljene skupine promjena unutar ekspanzije modernizma. Modernizam je povezan sa socijalizacijom prirodnog svijeta – progresivno zamjenjivanje struktura i događaja koji su bili vanjski parametri ljudske aktivnosti sa socijalno organiziranim procesima. Socijalno organizirani sustavi ne samo da dominiraju samim socijalnim životom nego i onim što je bila ‚priroda‘. Reprodukcijska je jednom bila dio prirode s heteroseksualnom aktivnošću kao njezinim žarištem. Jednom kad je seksualnost postala ‚integralna‘ komponenta socijalnih odnosa (...) heteroseksualnost više nije standard za prosudbu svega drugoga. Još nismo dostigli stadij u kojem je heteroseksualnost prihvaćena samo kao jedna od sklonosti između ostalih, ali takav nagovještaj proizlazi iz socijalizacijske reprodukcije“ (35).

## JE LI ZAKLJUČAK MOGUĆ S POZICIJE DVAJU EKSTREMNIH STAJALIŠTA?

Često smo suočeni s dvama teorijskim ekstremima. S jedne je strane Freudov biološki determinizam, najjasnije izražen aforizmom: „Anatomija je sudbina“ (12). S druge je strane apsolutni kulturni relativizam koji poriče bilo kakvu važnu ulogu biologije u konstrukciji rodničkih razlika, uključujući različite načine rodničkih seksualnih povezivanja (38).

U suvremenom psihoanalitičkom teoretiziranju dugo su prevladavali Freudov ili Loewaldov opis Edipova kompleksa. Loewald (21) je uistinu uspio prikazati širi okvir Freudovih razvojnih i metapsiholoških shema te time znatno izmijeniti naše razumijevanje problema koji su u njih uključeni, osobito u pogledu uloge ekstrapsihičke dimenzije u razrješenju Edipova kompleksa. Unatoč tome što njegov rad nije izravno obuhvatio postmoderne utjecaje koji su se tek počeli širiti akademskim i analitičkim svijetom u kasnim osamdesetim i devedesetim godinama prošlog stoljeća, ipak je pokušavao decentralizirati psihoanalitičko teoretiziranje, udaljujući ga od ekskluzivne perspektive znanstvenog pozitivizma, što se može još bolje prepoznati u njegovim radovima *Psihoanaliza kao umjetnost* i *Fantazirani karakter psihoanalitičke situacije* (39).

S druge strane, Lewis Aron (1995.) kao jedan od vodećih relacijskih analitičara smatra da mnogi relacijski analitičari zanemaruju *metaforu primarne scene* zbog odmicanja od nagnoskog modela i fokusiranja na preedipovske fenomene te se tako udaljuju od seksualne i edipovske imaginacije koja je desetljećima dominirala psihoanalizom. Primarna scena,



kaže Aron (40), važna je i klinički bogata metafora te se može primjenjivati neovisno o klasičnoj metapsihologiji Freudova nagonско/strukturnog modela. Relacijski pristup ne mora ignorirati ili minimalizirati važnost infantilne seksualnosti općenito, a posebno važnost Edipova kompleksa.

Suvremeno psihoanalitičko, postmodernističko i feminističko razmišljanje o rodu (*gender*) vodi radikalnoj kritici Freudove teorije rodnog razvoja. Napadaju se Freudove falocentričke i patrijarhalne predrasude. Postmodernističko razmišljanje destabilizira pitanje rodnih razlika, npr. izjednačavanje muškosti s aktivnim, a ženskosti s pasivnim. Taj pristup sugerira da na rod treba promatrati kao biološku danost ili nešto što je prirodno i prema tome očito i nepromjenjivo, nego više kao konstrukt. Također se, iz te perspektive, smatra da pojam „prirodnih“ seksualnih razlika zasjenjuje socijalnu suprotnost muškaraca i žena, pripisujući spomenute razlike prirodnim „činjenicama“. Na udaru kritike našle su se postfreudovska teorijska razmatranja značenja jezgre ili jedinstvenosti rodnog identiteta. Freud je, kaže Flax (41) (citirajući Golberga, 1991.), ukinuo razliku između spola, seksualnosti i roda te tako uspostavio redukcionističko viđenje razlike između muškaraca i žena koje se temelji na prirodnom i konstitucijskom, što je u suprotnosti s današnjim tvrdnjama, najčešće pod utjecajem postmodernističkih i feminističkih mišljenja, da je jedinstven i stabilan rodni identitet rezultat supresije *prirodnih sličnosti* između muškaraca i žena. Konstrukt rodnog identiteta, smatra autorica, služi kao „socijalno uspostavljen normativni ideal“ koji „patogenizira“ svaki rodno inkompatibilan čin, stanje, impuls ili raspoloženje. Ponuđeni argument za takvo shvaćanje jest da većina obilježja nije automatski ili biološki uvjetovana spolom i prema tome svako se od njih može pojaviti u ljudi obaju spolova. Odbijanje određenih karakteristika kao inkompatibilnih sa spolom osobe nepotrebno je ograničavanje i uzrokom je patološkog ishoda (41).

Ideja rodnog razvoja, kaže poznata feministički orijentirana psihoanalitičarka Jessica Benjamin (1995.), iz nužde je povezana s pronalaženjem rješenja za problem različitosti. Ono što se donekle promijenilo u suvremenom načinu mišljenja značenje je seksualnih razlika koje više nisu izjednačene s anatomske razlikama. Asimiliranje značenja seksualnih razlika i zauzimanje stajališta u odnosu na njih više se ne smatra rezultatom otkrića anatomske činjenice. Međutim, psihoanalitičke pretpostavke o karakteru rodnih razlika još uvijek nisu potpuno oslobođene od Freudovih „prirodnjačkih“ tendencija, premda su one prisutne u prikrivenoj i možda nešto suptilnijoj formi, koja se očituje u tendenciji da se razlike čine važnijima od sličnosti ili da su od nje odvojive. Implicitna je pretpostavka da priznavanje razlika ima veću vrijednost i da je teže od prepoznavanja sličnosti. Međutim, problem je u asimilaciji razlika bez odbijanja sličnosti, što znači da treba premostiti *prostor* između tih suprotnosti. Prilično je jednostavno odbaciti jedan pol radi priklanjanja drugom, makar i u oscilacijama. No teško je zadržati znanje o razlici bez napuštanja osjećaja za zajedničko, tj. uz zadržavanje osjećaja sličnosti, ističe Benjamin (1985).

Na kraju, u psihoanalitičkom pluralizmu ideja, pravaca i škola trebamo se vratiti Edipovu kompleksu u odnosu na koji, kako sam nastojala prikazati, postoje kontroverzna i među-



sobno suprotstavljena stajališta. Treba li nam uopće takva ideja vodilja za uspješno putovanje kroz složenost razvojnog (ili analitičkog) iskustva? Ako nam treba, obavezuje li nas to na određenu ujednačenost bez obzira na postojanje individualnih varijacija među analitičarima i naglašenog pluralizma u psihoanalitičkoj teoriji i praksi? Ako ne treba, trpe li djeca (ili pacijenti) zbog nečijeg odbijanja i/ili poricanja mogućnosti takvog opredjeljenja?

Takvo pitanje sigurno nije u skladu sa suvremenom postmodernističkom metodom istraživanja koja se obvezala na izbjegavanje „privilegiranja“ bilo koje discipline, smjera, škole, koncepta uključenih u raspravu. Nijedan glas nije u usponu i ne dominira. Svatko govori drugome. Svaka teorija ima poučnih, ali i nepotpunih dijelova ili dijelova koje treba potpuno ukloniti. Svaka propituje i istražuje drugu da bi pojačala svijest o dvojbi, potkopala tvrdnje o istini ili traga za potporama u vidu bilo kakvih sugestija o jedinstvenoj formi, očitoy stabilnosti ili preuranjenom zatvaranju svega što je anatema postmoderne misli. Flax (41) ističe da je postmoderna era u stanju prijelaza, proizašla iz deziluzioniranja ideala Prosvjetiteljstva. Ona je zadala smrtni udarac vjerovanju u nadmoć znanosti i znanja koji su trebali biti na raspolaganju ljudskoj emancipaciji. Nakon strašnih stradanja tijekom Drugog svjetskog rata, zbog čestih ograničenih ratnih sukoba u doba „mira“, opasnosti od nuklearnog naoružavanja, terorizma i slično umnogome je narušeno povjerenje u proklamiranu zaštićenost i sigurnost. Tako se pojavila nada da će nemilosrdno propitivanje i tehnika dekonstrukcije otvoriti prostor za stvaranje novih osnova za nove uvide. Ustvari je postmodernizam sa svojim nelinearnim načinima mišljenja imao velik utjecaj na psihoanalizu (a možda, u izvjesnoj mjeri, i suprotno). Fluidnost nelinearnih principa i modela omogućila je bolje shvaćanje kompleksnosti i interaktivne prirode funkcioniranja i razvoja uma, koji su mnogo bliži iskustvu psihoanalitičara.

Stoljeće nakon Freuda očito je da se moraju dogoditi promjene u psihoanalitičkom teoretiziranju, na primjer, ne može se više govoriti o seksualnim devijacijama onako kako ih je opisao Freud (2) u *Tri eseja o teoriji seksualnosti*. Pitanje što je „normalno“, a što „odstupanje“ u seksualnosti postalo je složen i delikatan problem, i u psihoanalitičkim raspravama i u raspravama izvan psihoanalize, problem koji ovisi o socijalnim, kulturnim i povijesnim okolnostima u kojima se pitanje „normalnosti“ pojavljuje (42).

Seksualnost je izgubila, kaže njemačka analitičarka Marianne Leuzinger-Bohleber (42), svoju oznaku pozitivnog mita kao područja oslobađanja, oduševljenja i ushićenosti. Više nije veličanstvena metafora za požudu i sreću. „Stara“ seksualnost bila je pozitivno mistificirana, a današnja je negativnije mistificirana budući da se često povezuje s rodnom nejednakošću, zlostavljanjem, nasiljem i smrtonosnim zarazama. U vrijeme mistifikacije „slobodne ljubavi“, nagona i orgazma, središte zanimanja bila je ljubav heteroseksualnih parova, kaže Marianne Leuzinger-Bohleber. *Neoseksualnost*, pojam koji je kreirao Sigusch (43), predstavljaju rodne razlike, narcistička ljubav te zamjenska ili parcijalna zadovoljenja. *Neoseksualna revolucija* obilježena je medijima, komercijalizacijom svih oblika seksualnosti i iščezavanjem bliskosti. Seksualnost se prikazuje kao proizvod „slobodnog tržišta“ mnogo agresivnije nego prije, komentira Leuzinger-Bohleber (42).

Sve te promjene morale su se odraziti na cijeli psihoseksualni razvoj s Edipovu kompleksom kao njegovim središnjim i složenim događanjem koje također uključuje psihičku patnju subjekta zbog neispunjenja želje i odricanja od „velike iluzije“ s nadom u njezino ispunjenje tek u budućnosti, i to s objektima izvan obiteljskog kruga, a na temelju usvojenih identifikacija s jednim od roditelja i pod utjecajem svojeg vlastitog idioma (44). U moderno doba, koje je obilježeno veličanjem narcističkog pojma sreće i zadovoljstva koji uglavnom proizlaze iz površnih, vanjskih atributa koji će pobuditi divljenje i zavist (s njihovim destruktivnim tendencijama) drugih, toleriranje duševne patnje poželjno je što više izbjegavati. Zadržavanje infantilne omnipotencije (podupirane poricanjem, projekcijama i ostalim obrambenim mehanizmima) dobar je temelj za vjerovanje u svemoć misli i želje; drugim riječima, odgovarajuća je obrambena konstelacija za život u kulturi narcizma (45).

## EDIPOV KOMPLEKS I KONCEPT TRIANGULACIJA U PSIHOANALITIČKOJ TEORIJI

Međutim, klajnovski analitičar Ronald Britton (30) podcrtao je jednu od važnih funkcija trijadnog odnosa koji je u psihoanalitičkom razmatranju povezan s depresivnom pozicijom koja se prema toj psihoanalitičkoj školi uglavnom poklapa s edipovskom situacijom, a odnosi se na uspostavljanje tzv. *treće pozicije*. „Ako dijete u svojem umu može tolerirati vezu između roditelja opažanu u ljubavi i mržnji, postaje opskrbljeno prototipom za objektni odnos treće vrste u kojem je svjedok, a ne sudionik. Tada počinje postojati treća pozicija iz koje se objektni odnosi mogu opservirati. To nam također omogućuje da možemo zamisliti da smo opservirani. Tako razvijamo sposobnost da vidimo sebe u interakcijama s drugima i da se pozabavimo gledištem drugoga uz istodobno zadržavanje svojega; za razmišljanje o sebi onakvima kakvi stvarno jesmo“ (30). Nedostatak treće pozicije (perspektive) onemogućuje da se osobe ispetljaju iz bipolarne linearne interakcije naprijed-natrag (klackalica), u kojoj je ustvari prisutna borba između dvoje, i to u smislu tko će vladati nad kime ili tko će biti podčinjen (pozicija „gospodara i roba“). Svaki dijalog ili pregovaranje u takvoj konstelaciji prestaju biti mogućim.

Tu funkciju trećega, ili točnije, treće pozicije isticali su i drugi analitičari, npr. Green, Ogden, Benjamin, Aron, opisujući je na različite načine. Na primjer, Green (9), primjenjujući Winnicottovu tvrdnju da „ne postoji nešto takvo kao beba“, što bi značilo da bebu uvijek treba promatrati u odnosu na nekoga ili nešto drugo: majku, okolinu, zipku ili bilo što drugo, tvrdi da „ne postoji ni nešto takvo kao što je odnos majka-beba“. Tom tvrdnjom Green (9) je želo podsjetiti na postojanje oca, bez obzira na to što je na početku beba gotovo isključivo povezana s majkom. Nema razloga da ne postoji otac, čak ni tijekom toga najranijeg razdoblja, kaže Green. Dovoljno dobra kvaliteta bebina odnosa s majkom ovisi o majčinoj ljubavi i potrebi za ocem i obrnuto, čak i kad se stvaran djetetov odnos s ocem čini oskudnim u usporedbi s djetetovom vezom s majkom u tom najranijem životnom razdoblju. Jedan od važnih problema odnosi se na pitanje jesu li samo fizički prisutni aktualni partneri oni



koji su u odnosu ili u njemu i odsutni partner može igrati ulogu putem prisutnosti u umu drugog partnera (Green, 2002). Pozivajući se na Lacana (23), Green (9) navodi da je Edipov kompleks još prije rođenja djeteta prisutan u roditeljima i impregnira najranije odnose. Majčine fantazije i očekivanja povezana s bebom već tijekom trudnoće oblikuju aktivnu edipovsku strukturu. Uloga trećega, koji nije izravno prisutan između dva člana, ipak se i u njegovoj odsutnosti prenosi putem jednog ili drugog aktualnog člana odnosa (9).

Međutim, odnos između pojedinca i društva oduvijek je izložen promjenama. Moderno društvo, pogotovo zapadne civilizacije, nije baš slično društvu druge polovice 19. stoljeća i prve polovice 20. stoljeća, odnosno društvu vremena u kojem je živio i radio Freud, stvarajući psihoanalizu kao metodu istraživanja, teoriju i kliničku praksu. Društvo zasnovano na obitelji kakvo je bilo u Freudovo vrijeme sve se više mijenja, i to prilično velikom brzinom.

U suvremeno doba, navodi Guignard (46), razvoj mentalnog života pojedinca, i sam podvrgnut brzim promjenama, gurnut je u pozadinu, u prvom su planu djelotvornost i adaptabilnost na okolinu. Guignard ističe da brz prijenos informacija (i dezinformacija) nameće ljudima bavljenje novim vrstama zahtjeva rada uma i, posljedično, novim oblicima anksioznosti. Svjedoci smo velikih promjena i u svakidašnjem životu i u kliničkoj praksi. Psihoanalitičari i psihoanalitički psihoterapeuti sve se manje bave neurozama koje je opisivao Freud, a sve više „graničnim stanjima“ s krhkim i slabo strukturiranim granicama između *selfa* i drugoga, između misli i akcije, između vanjske i unutarnje stvarnosti, a u novije vrijeme i između stvarnog i digitalnog svijeta. Njihovoj lakšoj fragmentaciji pridodaje društvo koje postavlja mnogo fleksibilnije, slabe i konfuzne granice i ograničenja (46). Sve to navodi na potrebu za ponovnim razmatranjem razvojnih modela na koje se referira psihoanaliza, uključujući Edipov kompleks.

Infantilna neuroza kao razvojno zbivanje čiji je središnji konflikt Edipov kompleks izvorno se temelji na Freudovu otkriću infantilne seksualnosti te već spomenutoj spoznaji da se ljudska seksualnost razvija u dvije faze (2). Freud (2) je veliko značenje pridavao razdoblju latencije, između ranog djetinjstva i puberteta (između 6. ili 7. do 9. ili 10. godine), u kojem se razvojno ostvaruje psihička struktura te superego kao nasljednik Edipova kompleksa preuzima ulogu koju su prije za dijete obavljali roditelji, ulogu odobravanja ili neodobravanja te nametanja kazne u obliku osjećaja krivnje. Neprihvatljive želje sad moraju potiskivanjem prijeći u sferu nesvjesnoga i tako biti isključene iz daljnjih razvojnih transformacija. Prema klasičnoj psihoanalitičkoj teoriji, ponajprije potisnute želje nerazriješenog Edipova kompleksa postaju uzrokom neuroze.

U posljednjih nekoliko desetljeća razvojno razdoblje latencije, koje se prostorno i vremenski interpolira između oblikovanja želje i njezina zadovoljenja, počelo se skraćivati ili potpuno nestajati (46). Različiti čimbenici odgovorni su za tu pojavu, a jedan o njih može se gotovo generalizirati: dijete danas svoj život u društvu počinje u sve ranijoj dobi (jaslice, vrtić). Ono provodi relativno malo vremena kod kuće, u obitelji, čija se struktura također mijenja ili se već promijenila, što je posljedica roditeljske zaposlenosti, nedostatka proširene obitelji, radne aktivnosti baka i djedova, brojnijih razvoda brakova, češćih zamjena

bioloških roditelja bračnim partnerima u novosklopljenim brakovima, drugačijim vrednovanjem braka i obiteljskog života... Taj dvosmjerni generacijski proces, navodi Guignard (46), započeo je sedamdesetih godina 20. stoljeća kad su psihoanalitičari (i ne samo oni) prepoznali sve veće zamagljivanje razlika između spolova i naraštaja u obiteljskim odnosima i socijalnim vezama. Jednom kad su se oslobodila ograničavajuće, ali ujedno i razvojno potrebne funkcije sadržavanja (engl. *containment*) odgojnih zahtjeva, djeca sljedećeg naraštaja (naraštaja sedamdesetih) morala su pronaći drugu obrambenu barijeru protiv rastućih bioloških (nagonskih) snaga. Danas se te barijere u biti zasnivaju na skupini, navodi Guignard (46), a nisu obiteljski orijentirane. Više nema „mirovanja“ tipičnog za razdoblje latencije. Umjesto skretanja nagona prema sublimacijskim aktivnostima, djeca latencije su jednako ekscitabilna kao djeca u edipovskoj fazi razvoja. Jedna je od važnih implikacija tih promjena da koncept neuroze više nije središtu ekonomskog modela mentalnog razvoja, navodi Guignard (46).

U vremenu ogromnog tehnološkog napretka u virtualnoj stvarnosti razlike između spolova i naraštaja više nemaju svoju tradicionalnu ulogu. Virtualna stvarnost nudi *iluziju* o onome što je stvarno i tako zaobilazi potrebu za mentalnim procesiranjem veza i transformacija na kojima se temelji potreban odnos između unutarnjeg mentalnog svijeta i vanjske stvarnosti. Ta je stvarnost također bliža području percepcije nego reprezentacije te promatrača zasipa velikom količinom „neprobavljenih“ percepcija (46).

Možemo se podsjetiti na spomenuti Greenov (1992.) komentar Sofoklove drame o kralju Edipu koji se odnosi na utjecaj mnogobrojnih suptilnih i složenih asocijacija na um publike koje zahtijevaju akutni rad ega u nastojanju da ih procesira: „Ego svojim svjesnim dijelom neće uspjeti uhvatiti potpuno značenje događaja, i to ne samo zbog toga što je to kognitivno nemoguće nego zato što su prikazani nesvjesni sadržaji toliko uznemirujući da subjekt znanje o njima nastoji potisnuti ili odcijepiti.“ Međutim, virtualna stvarnost nudi put za bijeg koji postaje sve privlačnijim u slučaju da opažena stvarnost postane previše bolna.

*Za kraj.* Postaje jasno da su koncept seksualnosti, a time i Edipova kompleksa te koncept roda sve manje ukotvljeni u biologiji predstavljenoj teorijom libida u originalnom Freudovu nagonsko/strukturnom modelu. Međutim, nejasno je gdje će te rasprave završiti, ako uopće završe. Izgleda da su u trajnom pokretu, što znači da su povijesne – u teoriji i praksi – prije nego što su posve biolojske (28).

Ne znam kakav bi bio odgovor profesora Kulenovića na današnje poglede i rasprave o seksualnosti općenito, u koje je na ovaj ili onaj način upletena i rasprava o Edipovu kompleksu. Svakako bi bilo preporučljivo pročitati knjigu *Neuroze* (1) svima koji žele nešto više saznati o klasičnoj psihoanalitičkoj teoriji neuroza. Autorovi komentari o utjecaju društva na mentalno zdravlje pojedinca često zvuče posve suvremeno. „Duševno je zdravlje zapravo mogućnost čovjeka da živi svoj život u potpunosti, na putovima koji ga osnažuju da ostvari svoje vlastite prirodne mogućnosti i da ujedini najvredniji dio sebe s ostalim ljudima. Svako udaljšavanje od ostalih ljudskih bića koja izgrađuju i stvaraju naš svijet predstavlja bolesnu duševnu reakciju“ (1).



## LITERATURA

1. Kulenović M. Neuroze. Zagreb: JUMENA; 1979.
2. Freud S. Three essays on the theory of sexuality. Standard Edition 7; 1905. str. 125-245.
3. Freud S. The ego and the id. Standard Edition 19; 1923. str. 3-66.
4. Waelder R. Principle of multiple function: observations and over-determination. U: *Psychoanalytic Quarterly*. 1936;5:45-62, reprint 2007;7:75-92.
5. Freud S. (1900) The interpretation of dreams. Standard Edition 4 i 5. 2007;92.
6. Freud S. Analysis of a phobia in a five-year-old boy. Standard Edition 10; 1909. str. 3-147.
7. Freud S. New introductory lectures on psycho-analysis. Standard Edition 22; 1933. str. 3-
8. Levi-Strauss C (1962-1972) *Mythologiques*. Prema: Green A. Orestes and Oedipus. U: *International Review of Psycho-Analysis* 2. 1975. str. 355-364.
9. Green A. Thirdness and Psychoanalytic Concepts. U: *Psychoanalytic Quarterly*. 2004;73:99-135.
10. Freud S. A special type of choice of object made by men (Contributions to a psychology of love I). Standard Edition 11; 1910. str. 163-75.
11. Freud S. Group psychology and the analysis of the ego. Standard Edition 18; 1921. str. 67-143.
12. Freud S. The dissolution of the Oedipus complex. Standard Edition 19; 1924. str. 172-179.
13. Freud S. Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes. Standard Edition 19; 1925. str. 243-258.
14. Freud S. Mourning and melancholia. Standard Edition 14; 1917. str. 239-
15. Nagera H. Basic psychoanalytic concepts on the libido theory. London: Karnac; 1981.
16. Simon B. Is the Oedipus Complex Still the Cornerstone of Psychoanalysis? Three Obstacles to Answering the Question. U: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1991;39:641-668.
17. Modell AH, Sacks MH. The Oedipus Complex: A Reevaluation. U: *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 1985;33:201-216.
18. Bollas Ch. Being a Character. *Psychoanalysis and self experience*. New York: Routledge; 1992, reprint 2003.
19. Whitebook J, Hans Loewald. A radical conservative. U: *International Journal of Psycho-Analysis*. 2004;85:97-115.
20. Balsam RH. The Essence of Hans Loewald. U: *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 2008;56:1117-1128.
21. Loewald HW. The Waning of the Oedipus Complex. U: *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 1979;27:751-775.
22. Ogden TH. Reading Loewald: Oedipus Reconceived. U: *International Journal of Psycho-Analysis*. 2006;87:651-666.
23. Lacan J. *Ecrits*. Paris: Le Seuil; 1966.
24. Klein M. Early stages of Oedipus conflict. U: *International Journal of Psycho-Analysis*. 1928;9:167-180.

25. Klein M. A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states. U: *International Journal of Psycho-Analysis*. 1935;16:145-174.
26. Klein M. The Oedipus complex in the light of early anxieties. *International Journal of Psycho-Analysis*. 1945;26:11-33.
27. Freud S. *Beyond the pleasure principle*. Standard Edition 18; 1920. str. 3-
28. Young RM. Locating and relocating psychoanalytic ideas of sexuality. U: *Sexuality. Psychoanalytic Perspectives*, ur. Harding C. New York: Brunner-Routledge; 2001. str. 18-34.
29. Fonagy P. Psychosexuality and psychoanalysis: an overview. U: *Identity, gender and sexuality. 150 years after Freud*, ur. Fonagy P, Krause R, Leuzinger-Bohleber M. London: Karnac; 2006. str. 1-20.
30. Britton R. The missing link: Parental sexuality in the Oedipus complex. 1989. U: *The Oedipus Complex Today*, ur. Steiner J. London: Karnac Books; 2005. str. 83-102.
31. Royston R. Sexuality and object relations. U: *Sexuality. Psychoanalytic Perspectives*, ur. Harding C. New York: Brunner-Routledge; 2001. str. 35-51.
32. Mitchell SA. *Relational concepts in psychoanalysis: an integration*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1988.
33. Greenberg JR, Mitchell SA. *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press; 1983.
34. Budd S. No sex, please: we are British: Sexuality in English and French psychoanalysis. U: *Sexuality. Psychoanalytic Perspectives*, ur. Harding C. New York: Brunner-Routledge; 2001. str. 52-68.
35. Giddens A. *The transformation of intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies*. Cambridge: Polity; pbk; 1993.
36. Watzlawick P. Foreword In: *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know? Contributions to Constructivism*. New York: W. W. Norton and Co.; 1984. str. 9-11.
37. Stern DB. *Psychoanalysis and Truth: Current Issues (A Symposium) – Introduction. Some Controversies Regarding Constructivism and Psychoanalysis*. *Contemporary Psychoanalysis*; 1985;21:201-207.
38. Colman W. Celebrating the phallus. U: *Sexuality. Psychoanalytic Perspectives*, ur. Harding C. New York: Brunner-Routledge; 2001. str. 121-136.
39. Loewald HW. Psychoanalysis as an art and the fantasy character of the psychoanalytic situation. 1975. U: *Papers on Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press; 1980. str. 352-372.
40. Aron L. The Internalized Primal Scene. U: *Psychoanalytic Dialogues*. 1995;5:195-237.
41. Flax J. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary*. Berkeley: University of California Press; 1990.
42. Leuzinger-Bohleber M. Conclusion: future clinical, conceptual, empirical, and interdisciplinary research on sexuality in psychoanalysis. U: *Identity, gender and sexuality. 150 years after Freud*, ur. Fonagy P, Krause R, Leuzinger-Bohleber M. London: Karnac; 2006. str. 181 -192.
43. Sigusch V. Die Neosexuelle Revolution. U: *Psyche*. 52:1192-1234.
44. An Interview with Christopher Bollas. *Psychoanalytic Dialogue*. 3:401-430.1993
45. Lasch Ch. *Narcistična kultura*. Zagreb: Naprijed; 1986.
46. Guignard F. *Psychic development in virtual world*. U: *Psychoanalysis in the technoculture era*, ur. Lemma A, Caparotta L. New York: Routledge; 2014.