

Cuprins

Prefață	7
Introducere	13
<i>Homo psihanaliticus în fața morții</i>	19
Spre chipul abisal al morții.....	19
Moartea sub formă pulsională.....	31
Dublul mortifer	42
Supraeu și angoasă	50
Cultură și Supraeu	59
Imaginar funerar	66
Psihanaliză și antropologie	71
Despre o antropologie psihanalitică	71
În căutarea unei paradigme	82
Pentru un specific epistemic	88
Între cultură și culturi	91
Feminin și mortifer	109
Moartea și femeia.....	109
Novaci, un Efes oltenesc	143
Ordine masculină și socius	170
De la mortiferul senzual la mortiferul conceptual	185
În loc de concluzii	195
Bibliografie	199

Introducere

Științele comportamentului se vor simplifica atunci când vor începe să trateze reacțiile personale ale savantului față de materialul și de opera sa ca date fundamentale ale oricărei științe asupra comportamentului.

G. Devereux

Un text care își propune drept obiectiv analiza problematicii morții se supune *ab initio* unui important risc. Imaginarul meta-teoretic al oricărui aspirant la un demers care să se poată prezenta drept științific este susceptibil să conțină elemente care originează într-un spațiu aflat dincolo de instrumentarul său cognitiv, instrumentar care se dorește de o riguroasă obiectivitate. Studiile întreprinse asupra procesului creativ indică aportul de substanță al palierului inconștient, al Se-ului, în restructurarea și orientarea informației, spre constituirea de soluții și direcții ale cercetării.

Carlos Sopena arată că o separare între domeniul cunoașterii și cel al credințelor este aproape imposibilă, pentru că există între acestea o regiune imprecisă care nu este nici știință pură și nici credință pură¹. Iar G. Devereux, în lucrarea sa *De la angoasă la metodă în științele comportamentului*, dovedește același lucru în câmpul științelor comportamentului. Cu atât mai mult, și pentru a-l parafraza pe S. Freud în raport cu marile interogații ale științei și ale vieții, neutralitatea axiologică a cercetătorului reprezintă o himeră prin care acesta încearcă să se asigure, pentru propriul său confort, de adevărul și de validitatea teoriei avansate.

Ce se întâmplă în situația în care obiectul cercetării este reprezentat de un spațiu care poate distorsiona orice demers rațional prin consistența afectelor pe care le suscită, în cazul de față – imaginarul funerar, Moartea?

¹ C. Sopena, „Croyance en la castration et castration de la croyance“, în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997, p. 848.

Care este limita în care o teorie despre chipul Morții se poate clama drept riguroasă sau în ce măsură un astfel de text nu reprezintă, în genere, o auto-teorie, fără recul în afara realității (auto)referențiale a autorului său?

„A vorbi despre moarte este, într-o anumită măsură, a vorbi despre propria moarte”², spune André Jarry într-un articol pe temă. Valoarea de predictivitate extinsă a unui demers de acest tip pune în discuție universalitatea dinamicii și a conținuturilor psihice care s-au constituit în motorul acestei teoretizări.

Dacă există o relație între feminin și funerar, pe care vom încerca să o punctăm, putem presupune că aceasta reprezintă un invariant al oricărei dinamici intrapsihice. În această ordine, cercetătorul înscris acestui demers este un agent de cunoaștere a cărei psihogeneză a permis imaginarului său metapsihologic o relevare apăsată a fenomenului cercetat.

Trebuie să precizăm faptul că atât psihogeneza noastră cât și demersul analitic personal se dispută în jurul unei problematici materne. De aceea, sub aspectul bulversantei apetențe a Se-ului de a participa la teoretizare, vom pune acest text sub semnul modalității în care elaborarea teoretică poate constitui o defensă în fața obiectului cercetării, cu atât mai mult cu cât acesta este *Moartea*.

Ph. Ariès constata, pe bună dreptate, faptul că „ideile psihanalizatorilor asupra sexualității sau a dezvoltării copilului au fost vulgarizate și asimilate rapid de societate, în vreme ce ideile lor asupra doliului au fost complet ignorate și marginalizate de fluxul informativ vulgarizator difuzat prin mass-media”³. Continuând ideea lui Ariès, putem considera că psihanaliza este o teorie asupra sexualității numai în măsura în care este și o teorie asupra Morții. Însă sexualitatea pare a fi expulzat registrul mortifer din drepturile sale, semn al nevoii de vitalitate al oricărei teorii. În măsura în care psihanaliza este o perspectivă asupra originarului, Freud a gândit Moartea printr-un concept de excelență al originarului – *pulsiunea*. Pulsiunea de moarte este prototipul pulsiunii și, pentru a continua în spirit freudian, moartea este prototipul originarului. Moartea se află înaintea vieții iar pulsiunea de moarte înaintea principiului plăcerii. Pulsiunea de moarte

² André Jarry, „De la représentation de la mort à la pulsion de mort“, în *Psychanalyse à l'Université*, tome 6, nr. 22, 1981, p. 387.

³ Ph. Ariès, *Omul în fața morții*, Ed. Meridiane, București, 1996, vol. 2, p. 394.

nu a făcut însă proba rezistenței în imaginarul teoretic al adepților psihanalizei, așa cum a făcut-o Erosul.

Care sunt motivele disoluției conceptuale a Morții sub forma unei pulsuni?

Această interogație se va constitui în punctul de pornire pentru precizarea resorturilor atitudinii lui *homo psihanaliticus* în fața morții.

Moartea pare a se constitui la interferența dintre pulsuniunea de moarte și Eros și, de aceea, dacă există o „cultură“ a morții, „locus-ul psihologic“ esențial este triangularea oedipiană. Imaginarul funerar se constituie la interferența dintre lumea „binomială“, închisă, a relației dintre copil și mama sa, și lumea inițial „trinomială“ și apoi „n ... nomială“, deschisă, a relației dintre copil, cuplul parental și persoanele semnificative ale destinului subiectului.

Una dintre premisele textului de față, care permit dezbateră „culturii“ morții, este terenul din Novaci, județul Gorj și „fascinația diferenței“ celor două populații, „pământeni“ și „ungureni“, după cum este ordonată, sub multiple aspecte, de Vintilă Mihăilescu.⁴ Diferența dintre cele două populații pune problema modalității în care se poate teoretiza relația dintre femeie și moarte. Pe fondul ipotezei lui Francis Hsu privind efectele culturale ale raporturilor microsociale predominante, se conturează o relație între tipul de „binom familial“ instituit de cultura unei populații (al relației parentale predominante) și imaginarul funerar. Astfel, din problematica unei „culturi“ a morții se deschide câmpul „culturilor“ morții. Devine necesar un concept care să ordoneze atât variabilitatea interculturală a constelației oedipiene, cât și unitatea intraculturală a acesteia.

Conceptul de *regim al imaginarului*, propus de Gilbert Durand, se articulează varietății situațiilor oedipiene, corespondente binomului familial matern și patern, întrucât se referă la o grupare de structuri învecinate. Conceptul de regim trimite spre o unitate generică alcătuită dintr-o multitudine de variante situaționale. Regimul imaginarului funerar integrează atât sistemul de credințe, cât și cel ritual determinat; totodată regroupează dinamici oedipiene învecinate, disjunctive din punct de vedere al obiectului predominant (matern sau patern).

În acest sens, regăsim problematica structuralismului în psihanaliză. Lévi-Strauss arată, în *Antropologie structurală*, faptul că obiectul științelor

⁴ V. Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, Ed. Paideia, București, 1999.

structurale este constituit din câmpul de cunoaștere care oferă un caracter sistemic. Un argument prin care conceptul de regim al imaginarului poate îngloba într-un mod cursiv constelația oedipiană este furnizat de Moustafa Safouan. Chiar dacă este dificil de definit o clinică psihanalitică structuralistă (întrucât sensul acesteia este re-structurarea), autorul arată faptul că Oedip nu este în primul rând mitul care-și desfășoară liniile de forță și cu atât mai puțin drama determinată în existența fiecăruia, ci o structură în funcție de care se ordonează dorința⁵.

Textul de față se centrează asupra relației dintre feminin și mortifer, întrucât „regimul matern al imaginarului funerar“ este spațiul de referință al acestui tip de imaginar. Regimul patern al imaginarului funerar pare a fi un complement impropriu. Relația dintre masculin și mortifer nu numai că nu susține imaginarul funerar, ci reprezintă un factor restrictiv. Putem lua ca exemplu motivul creștin al victoriei asupra morții prin jertfa Fiului lui Dumnezeu. Dogma creștină constituie o ilustrare a stadiului cultural în care se află umanitatea și indică victoria spiritului asupra pulsionii.

În opera freudiană sensul evoluției culturale este cosubstanțial represiunii pulsionale. Femeia este, pentru Freud, prin statutul biologic al acesteia, purtătoarea unui tip de pulsionalitate care nu suportă procese de transformare culturală similare bărbatului. Biserica, mulțime prototip, este structurată de ordinea masculină în care femeia este invitată numai cu unele precauții. Ordinea paternă este incompatibilă cu mortiferul de care se îndepărtează prin spiritualitate. În acest sens, textul științific care abordează moartea se înscrie în ordinea regimului patern al imaginarului funerar. Iar textul freudian nu face excepție.

Interogațiile produse de terenul din Novaci sunt similare cu cele pe care Freud le expune în textul *Mare este Diana efesienilor*.

Ce se întâmplă când, în cadrul relațiilor sociale, ordinea masculină nu a reușit să o supună pe cea feminină?

În acest caz, populația pământenilor este ilustrarea unui tip de regresie. Iată motivul pentru care „o teorie psihanalitică a culturii este în primul rând și în esența sa o teorie a relației sociale“⁶. Însă invocarea conceptului de cultură oferă noi probleme demersului de față.

⁵ M. Safouan, *Le structuralisme en psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1968.

⁶ O. Douville, „Essai sur la mélancolisation du lien social“, în revista *PTAH. Modernités, résonances psychiques*, nr. 1-2, A.R.A.P.S., Paris, 1997, p. 63.

Definirea populației pământenilor novăceni ca „regresată“ este un enunț universalist aflat în conflict cu perspectiva relativistă, propice abordării unui astfel de material. De aceea, avem de-a face cu o „ruptură de nivel“ metodologică, prin care se creează o contradicție de fond între modalitatea evoluționistă în care psihanaliza înțelege relația socială și un anumit moment al acestui traseu, definit printr-un context cultural specific, schițat relativist.

Gerald Holton propune conceptul de *themata*, care se referă la structuri cognitive de maximă generalitate care organizează la un moment dat gândirea științifică⁷. Aceste structuri au marcat demersul științific prin apariția unor cupluri antinomice, cum ar fi continuu-discontinuu, înăscut-dobândit, universalism-relativism etc. Aceste cupluri polare își găsesc de regulă rezolvarea într-o perspectivă sintetică. În cazul de față, o astfel de sinteză a fost încercată de G. Devereux printr-o abordare universalist-temperată. În articolul *Normal et anormal* (1965) acesta încearcă recuperarea diversității fără a prejudicia universalitatea cadrului teoretic, respectiv nosografic.

Noțiunea de regim al imaginarului funerar se află în apropierea universalismului temperat propus de Devereux și se poate susține pe ordinea relației dintre mediul cultural și personalitate, pe o perspectivă a *diferenței* multiliniare, dar se reduce la o structură universală. De aceea, dincolo de relația psihanalizei cu *cultura*, am considerat ca necesară incursiunea în relația pe care o are această disciplină cu *culturile*, o scurtă trecere în revistă a problematicii culturaliste în tranziția sa spre teritoriile etnopsihanalizei. Am putut însă constata că relația dintre psihanaliză și „culturi“ este dificil de precizat în măsura în care cadrul de referință este originarul, fie el psihic sau social. În acest spațiu diferențele culturale riscă să se piardă, iar încercarea de temperare a universalismului să se risipească.

În cele din urmă, întregul nostru text se dorește un argument care să sprijine ideea unei *thanato-antropologii psihanalitice* în care „Moartea“, sub diferitele sale aspecte, ocupă un loc esențial în opoziția natură-cultură, după cum este înțeleasă de psihanaliză.

Textul se circumscrie, pe fond, domeniului de studiu al unei etici explicative care se fundamentează pe utilizarea conjugată a cunoștințelor despre

⁷ Cf. J.-M. Lévy-Leblond, „La science en son miroir“, în *Aux frontières de la science*, M. Cazenave, coord., Hachette, Paris, 1998, p. 25.

societate și despre psihic⁸, deoarece atinge problematica Supraeului. Marilia Aisenstein subliniază relația dintre etică și psihanaliză: „etica este încontinuu prezentă în opera freudiană, dar nu poate fi definită ca emanând din descoperirea psihanalitică”⁹.

Psihanaliza poate susține o etică explicativă întrucât permite înțelegerea dinamicii prin care se constituie *morală heteronomă a Supraeului* (ca morală a datoriei operațională prin dominația autorității) și *morală autonomă a Eului* (ca morală reflectată). Geneza Supraeului indică modalitatea de interiorizare necritică a comandamentelor care vor da conținut moralei heteronome: interdicția (posesiei obiectului originar) este preluată ca atare, prin interiorizarea comandamentului părintelui interdictiv. Morala heteronomă se opune moralei autonome prin faptul că Supraeul normează *a priori* și supune Eul la comandamente necondiționate de situația *de facto*. Morala Eului, de cealaltă parte, permite judecata de valoare și alegerea liberă, determinată de realitate, fără a mai impune supunerea necondiționată.

⁸ V. Dem. Zamfirescu, *Etica și psihanaliza*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 31.

⁹ M. Aisenstein, „Entre le Surmoi culturel et une pure culture d’instinct de mort”, în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1632.

***Homo psihanaliticus* în fața morții**

Orice psihanaliză ne vorbește despre moartea insinuată în viață.

J.-B. Pontalis

SPRE CHIPUL ABISAL AL MORȚII

Prima vocație a psihanalizei este aceea de „a ne permite să trăim și nu de a ne ajuta să murim“, constată Michel de M'Uzan¹.

Psihanaliza ne permite să trăim și pentru că întemeietorul acesteia credea numai în „viața din viață“. La un an după apariția principalului text în care teoretizează moartea, Freud spune: „Sunt [...] total incapabil să cred în «supraviețuirea personalității» după moarte“².

Cu toate acestea, următorul pasaj propus de Freud în *Considerații actuale despre război și moarte* (1915) poate justifica obiectul unei thanato-antropologii psihanalitice: „lângă leșul persoanei iubite nu au luat naștere doar știința sufletului, credința în nemurire și o puternică rădăcină a conștiinței vinovăției umane, ci și primele sale porunci etice. Prima și cea mai importantă interdicție a conștiinței trezite este: *Să nu ucizi*. Ea a fost dobândită ca reacție la satisfacerea urii ascunse în spatele doliului după morții iubiți și a fost în final extinsă asupra străinilor neiubiți și asupra dușmanului“³.

Cultura, morala, religia gravitează în jurul „leșului persoanei iubite“. Însă Freud a fost permanent interesat de realitatea psihică a acestei situații. De aceea a încercat să aproximeze momentul originar mortifer și consecințele

¹ M. de M'Uzan, „La mort n'avoue jamais“, în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LV, P.U.F., p. 37.

² S. Freud, *Correspondance, 1873-1939*, Gallimard, Paris, 1991, p. 364.

³ *Idem*, „Considerații actuale despre război și moarte“, în *Freud, Opere IV, Studii despre societate și religie*, Ed. Trei, București, 2000, p. 43.

psihice ale percepției cadavrului persoanei iubite – și acesta nu putea fi decât un tată. Primul tip de contract social și trecerea la morala sexuală „culturală“, cât și evoluția religiei, sunt legate de acest eveniment. Păcatul originar, paricidul, a determinat transfigurarea victimei, a tatălui originar, în divinitate. Atunci s-a născut Dumnezeu-Tatăl.

După cum arată Vasile Dem. Zamfirescu, în căutarea unei definiții a antropologiei, opoziția natură-cultură este o premisă a dezvoltărilor propuse de antropologia culturală și de cea filosofică⁴. În această ordine, psihanaliza se înscrie unui demers antropologic. Momentul de discontinuitate între natură și cultură, așa cum este punctat de Freud, se centrează însă în jurul unei problematice „mortifere“: „leșul persoanei iubite“ a produs conflictul afectiv și clivajul psihic definitoriu, iar „persoana iubită“ a luat chipul *Tatălui originar*, sau, pentru a folosi sintagma lui O. Douville, „din momentul în care a existat relație socială a existat subiect“⁵. Clivajul subiectului a însemnat existența obiectului pierdut care a antrenat instituirea legii.

Dacă antropologiei psihanalitice îi revine misiunea de a contura acea imagine a omului aflată dincolo de latura sa solară⁶, ce poate fi mai potrivit pentru această întreprindere decât conturarea orizontului mortifer al ființei umane?

De aceea, o thanato-antropologie psihanalitică poate fi prin excelență o antropologie psihanalitică.

Pentru Norman Brown o antropologie freudiană trebuie să elaboreze o teorie a corelațiilor dinamice dintre structura familiei, religie și civilizația materială (sublimare)⁷. Ceea ce încercăm în demersul de față se înscrie în spațiul consemnat de autor. Este vorba despre punerea în ecuație a structurii familiei cu originarul social și evoluția culturală, pe fondul problematicei mortifere.

Glisând în registrul thanato-antropologic, definiția culturii își schimbă orientarea. L.V. Thomas înțelege cultura ca un ansamblu organizat de valori

⁴ V. Dem. Zamfirescu, „Spre o definiție a antropologiei“, în *Nedreptatea ontică*, Ed. Trei, București, 1995, pp. 68-69.

⁵ O. Douville, „Essai sur la mélancolisation du lien social“, în *PTAH, Modernités, Résonances psychiques*, A.R.A.P.S., Paris, 1997, p. 62.

⁶ V. Dem. Zamfirescu, *Filosofia inconștientului*, vol. II, Ed. Trei, București, 2001, p. 15.

⁷ N.O. Brown, *Eros et Thanatos*, Denoël, Paris, 1972, p. 162.

și structuri aflate în lupta împotriva efectelor dizolvante ale morții individuale și colective⁸. Constatăm că această viziune nu este depărtată de cea freudiană, cu diferența apetenței psihanalizei pentru moartea individuală.

Existența omului în cultură reprezintă o „formațiune reacțională“ constituită împotriva pericolului determinat de complexul Oedip. O societate umană în care relațiile oedipiene ar fi efective reprezintă o utopie. Astfel, reacția contra-oedipiană este una împotriva aneantizării și a morții colectivității umane: „activitatea spiritului uman, cea care a creat marile instituții ale religiei, ale dreptului, ale eticii, vizează în fond posibilitatea ca individul să își stăpânească complexul Oedip și să își transfere libidoul din relațiile infantile în relațiile sociale dorite și definitive“⁹. De aceea, relația socială privită de Freud originează într-un moment de factură oedipiană. Relația socială se construiește pe rivalitatea paternă revolută, ca efect al erotizării agresivității. Iubirea homosexuală sublimată pe care se instituie relația socială este o formațiune reacțională a agresivității.

Concomitent cu debutul umanizării antropoidelor, moartea își începe, pentru a-l invoca pe M. Mauss, istoria sa de fapt social total care descoperă ființa umană în mediul său fizic, biologic și social. Debutul procesului de hominizare este legat de reprezentarea morții și de cultul morților¹⁰. Dacă limbajul articulat pare a fi apărut acum 200 000 de ani, în perioada omului de Neanderthal, primele morminte sunt atestate cu 100 000 înainte, în paleoliticul mijlociu. Omul de Neanderthal, predecesorul lui *homo sapiens sapiens*, își înhuma morții, fapt atestat prin prezența foselor, a ofrandelor și a oaselor animale depuse lângă schelete¹¹. Procesul de hominizare presupune constituirea relației de rudenie, a cărei apariție și dezvoltare a fost concomitentă cu cea a limbajului articulat. Moartea individului devine un moment probatoriu al reproducerii raporturilor de rudenie.

⁸ L.V. Thomas, *La mort en question, traces de mort, mort des traces*, Editions L'Hartmann, Paris, 1992, p. 20.

⁹ S. Freud, „Petit abrégé de psychanalyse“, în *Résultats, idées, problèmes*, vol. 2 (1921-1938), P.U.F., Paris, 1985, p. 353.

¹⁰ Cf. Emanuel Bonasia, „Séparation et angoisse de mort“, în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LVI, Spécial Congrès, P.U.F., Paris, 1992.

¹¹ M. Godelier, *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité*, Editions Arcanes, 1996, p. 41.