

**SZALEŃSTWO UPODMIOTOWIONE.
ETYCZNE ŹRÓDŁA MYŚLI PSYCHOANALITYCZNEJ
W ŚWIETLE KONCEPCJI JURGENA HABERMASA
I CHARLESA TAYLORA**

– Antoni Grzybowski –

Abstrakt: Celem artykułu jest wskazanie etycznych fundamentów teorii i praktyki psychoanalitycznej oraz zarysowanie moralnej genealogii koncepcji Freuda. W tym celu omówiona została koncepcja interesów konstytuujących poznanie Jürgena Habermasa, przywołująca psychoanalizę jako pewien przykład nauki uzasadnionej w swojej formie poprzez leżący u jej podstaw specyficznie rozumiany interes emancypacyjny. Analiza stanowiska niemieckiego filozofa została uzupełniona refleksją Charlesa Taylora nad źródłami współczesnych koncepcji podmiotowości i związanymi z nimi koncepcjami etycznymi rozważanymi w odniesieniu do historii dyskursów dotyczących problematyki szaleństwa – w tym psychoanalizy. Efektem przeprowadzonych analiz ma być wykazanie ciągłej aktualności zaproponowanej przez Freuda koncepcji, w kontekście rozwoju filozoficznych teorii podmiotowości, jak i bardziej szczegółowych konceptualnych problemów dotyczących zaburzeń psychicznych.

Słowa kluczowe: Freud; Habermas; Taylor; psychoanaliza; etyka; podmiotowość; ekspresywnizm; nauki krytyczne.

Published online: 4 March 2019

Wstęp

W odniesieniu do psychoanalizy nadal nie przestaje się stawiać podstawowych pytań. Kwestią najbardziej fundamentalną, ale i budzącą najwięcej kontrowersji, jest pytanie o szeroko rozumiany status teorii i praktyki psychoanalitycznej. Zagadnienie to w przeważającej mierze rozważa się z perspektywy epistemologicznej – w szczególności w badaniach z zakresu filozofii nauki. W toczącej się współcześnie dyskusji wokół pytań o to, czy psychoanaliza jest nauką, a jeśli tak, to jakiego rodzaju, pojawił się cały szereg rozbieżnych stanowisk.

Według popularnej argumentacji Karla Poppera psychoanalizy nie sposób uznać za pełnoprawną teorię naukową, ponieważ nie spełnia ona kryterium falsyfikowalności, mającego wyznaczać linię demarkacyjną między nauką, a tym co nauką nie jest¹.

Antoni Grzybowski
Instytut Psychologii UJ
ul. Ingardena 6
30-060 Kraków
e-mail: antekg1@gmail.com

¹ Popper (1999): 68.

Podobne zarzuty wysunął wobec teorii Freuda Ernest Nagel sugerując, że jej koncepty nie są w wystarczający sposób sprecyzowane, aby stać się przedmiotem empirycznej sprawdzalności². Z drugiej strony istnieje również grupa myślicieli, takich jak Jürgen Habermas³ czy Paul Ricoeur⁴, którzy próbowali uczynić psychoanalizę odporną na ten rodzaj krytyki poprzez przededefiniowanie teorii Freuda w kategoriach bliższych nauce humanistycznej, hermeneutycznej, interpretacyjnej czy historycznej, a więc podlegającej odmiennym kryteriom weryfikacji. Z tej perspektywy psychoanaliza byłaby nauką, której przedmiot stanowi subiektywna historia opowiedziana przez pacjenta w trakcie analizy, czy też raczej jej rekonstrukcja ze względu na spowodowane działaniem mechanizmu wyparcia występujące w niej luki. Z kolei Adolf Grünbaum⁵ starał się wykazać słabości hermeneutycznej reinterpretacji psychoanalizy w kontekście jej zastosowania klinicznego, wskazując na brak możliwości uzasadnienia z perspektywy nauki interpretacyjnej kazuśnej roli wyparcia jako postulowanego przez Freuda czynnika etiologicznego nerwicy. Ponadto, zdaniem filozofa, dane pochodzące z klinicznej obserwacji są niewystarczające dla potwierdzenia freudowskiej hipotezy, nawet w wypadku terapeutycznych sukcesów psychoanalizy, które mogą być również skutkiem oddziaływań sugestywnych manifestujących się poprzez tzw. efekt placebo.

Psychoanaliza ujęta z perspektywy współczesnej filozofii nauki jawi się więc jako dziedzina epistemologicznie bardzo problematyczna, a wręcz wątpliwa. Czy oznacza to, że – w dużej mierze nie przystając do standardów pewnego sposobu uprawiania nauki – jest ona pozbawiona wartości? Jeśli odpowiedź miałaby być przecząca, to fundamentalną kwestią byłoby rozpoznanie tego, co stanowi o wartości psychoanalizy w szerszym tego słowa znaczeniu. Byłoby to pytanie, które mogłoby poprzedzać związane z freudowską teorią kwestie epistemologiczne. Rozpoznanie wartości, które niesie ze sobą psychoanaliza czy też raczej wartości, z których wyrasta, mogłoby stanowić uzasadnienie dla stosowanych w jej obrębie metod i konceptualizacji odróżniających teorię Freuda od innych dziedzin opisujących aktywność poznawczą. Nie oznacza to, że tym samym dyskusje dotyczące naukowego statusu psychoanalizy przestają mieć znaczenie. Rozważenie etycznych źródeł myśli psychoanalitycznej pozwolić ma raczej na umieszczenie teorii Freuda w szerszych ramach interpretacyjnych, nie ograniczających się jedynie do ram metodologii stworzonej na potrzeby nauk przyrodniczych. Są to kwestie, z którymi psychoanaliza powinna się zmierzyć szczególnie w kontekście rozwoju współczesnych, coraz skuteczniejszych form terapii psychiatrycznych opartych na oddziaływaniu behawioralnym i farmakologicznym, o ile ma ona być uznana za ich wartościowe uzupełnienie lub pewną terapeutyczną alternatywę.

Celem artykułu będzie więc przede wszystkim próba odpowiedzi na pytanie o wartości, z których zdaje się wyrastać dzieło Freuda, a także ich związek z formą teorii i praktyki psychoanalitycznej, zaś związane z nim problemy epistemologiczne zostaną tymczasowo zawieszono. W tym celu omówiona zostanie koncepcja interesów konstytuujących poznanie Jürgena Habermasa, przywołująca psychoanalizę jako pewien

² Nagel (1959).

³ Habermas (2002).

⁴ Ricoeur (2008).

⁵ Grünbaum (2004).

przykład nauki uzasadnionej w swojej formie poprzez leżący u jej podstaw specyficznie rozumiany interes emancypacyjny. Niemiecki filozof proponuje, aby psychoanalizę rozumieć jako pewną formę praktyki emancypacyjnej – w zasadniczy sposób odmiennej od interesu konstytutywnego dla nauk przyrodniczych⁶.

Waga postulowanego przez Habermasa interesu emancypacyjnego, czy też raczej pewnego wiążącego się z nim etycznego ideału, jawi się zazwyczaj człowiekowi współczesnemu w sposób intuicyjny, jednak filozoficzna refleksja nie powinna na tym poprzestawać, lecz dążyć raczej do poszukiwania racjonalnego uzasadnienia tego rodzaju moralnych intuicji. W związku z tym w kolejnej części pracy przedstawiona zostanie argumentacja podkreślająca rolę, jaką zinterpretowana po habermasowsku teoria psychoanalityczna może odegrać w próbie konceptualnej odpowiedzi na trudności pojawiające się w obrębie dyskursów i praktyk na styku problematyki podmiotowości, etyki i szaleństwa⁷, a przede wszystkim na gruncie psychopatologii i psychiatrii. Kwestie te przedstawione zostaną w oparciu o rozważania Charlesa Taylora nad historycznymi przemianami koncepcji podmiotowości w ich relacji do koncepcji etycznych. Ponadto wywód wzbogacony zostanie o kontekst historii psychiatrii w jej powiązaniach z wynikami badań kanadyjskiego filozofa. Efektem przeprowadzonych tutaj analiz ma być zarysowanie moralnej genealogii myśli psychoanalitycznej i wykazanie ciągłej aktualności zaproponowanej przez Freuda koncepcji, w kontekście zarówno rozwoju filozoficznych koncepcji podmiotu, jak i bardziej szczegółowych, konceptualnych problemów dotyczących kwestii cierpienia psychicznego⁸.

Interesy konstytuujące poznanie a psychoanaliza

Idea wartości czy też pewnych interesów konstytutywnych dla działalności poznawczej wydaje się przeczyć powszechnym mniemaniom na temat charakteru wiedzy naukowej. Uprawianie nauki zdaje się ściśle powiązane z ideałem obiektywności, a więc czymś, co w założeniu powinno wykluczać wszelkie wartościowanie i interesy rozumiane jako subiektywne zniekształcenia na drodze do niezapośredniczonego poznania prawdy. Odmienne stanowisko w kwestii relacji pomiędzy interesami a aktywnością poznawczą odnaleźć można jednak w pracach Jürgena Habermasa.

Zdaniem niemieckiego filozofa, obiektywistyczne rozumienie nauki ma u swoich podstaw założenie, że wypowiedane sądy są skorelowane w bezpośredni sposób

⁶ Habermas (2002): 214.

⁷ Stosuję tutaj ten potoczny termin zamiast współczesnej „choroby psychicznej” czy „zaburzenia psychicznego” ze względu na brak wpisanego weń przesądzenia co do ontologicznego statusu omawianego zjawiska, co stanowi istotny element dalszej części mojego wyводу.

⁸ Co zrozumiałe na podstawie powyższego wstępu, tekst ten poświęca co najmniej równie dużo uwagi teorii Freuda, jak filozoficznym konceptom Habermasa i Taylora. W dużej mierze uzasadnienie tego faktu zawiera się również w samym tytule tego artykułu. Jego celem jest bowiem „naświetlenie” psychoanalizy z perspektywy koncepcji filozoficznych wymienionych wyżej autorów. Istotne jest tu nie tylko rozpoznanie „wartości, z których wyrasta dzieło Freuda”, ale również „wykazanie ciągłej aktualności zaproponowanej przez Freuda koncepcji”, stąd waga, jaka została przywiązana do argumentacji na rzecz tej tezy. Samo jej uzasadnienie nie jest explicite obecne w dziele wiedeńskiego psychoanalityka, stąd konieczne odwołanie do pewnych metaperspektyw zaproponowanych przez Taylora i Habermasa, które pełnią tutaj rolę narzędzi argumentacyjnych.

z faktycznym stanem rzeczy tzn. opisują go takim jakim jest, o ile są prawdziwe. Natomiast Habermas uważa, że dla wyznaczenia warunków prawdziwości sądów konieczne jest odwołanie się do transcendentnych ram odniesienia, które nadają sens wypowiedzanym zdaniom. Konstytutywna dla tak rozumianych ram transcendentnych jest relacja pomiędzy pewnymi logiczno-metodologicznymi zasadami a uzasadniającymi je podstawowymi interesami ludzkiego działania. Habermas wymienia trzy rodzaje takich konstytuujących poznanie interesów, przyporządkowując im trzy typy wyróżnionych przez siebie nauk. Są to: interesy technicznej kontroli nad zobiektywizowanymi procesami, z którego wyrastają nauki empiryczno-analityczne (tzn. przede wszystkim nauki przyrodnicze lub te posługujące się zbliżoną do nich metodologią), interesy praktyczne związane z budowaniem wzajemnego zrozumienia w sytuacji intersubiektywnych relacji, konstytutywne dla nauk historyczno-hermeneutycznych oraz interesy emancypacyjne rozumiane jako procesy autorefleksji prowadzącej do zwiększenia autonomii i świadomej odpowiedzialności jednostek, co stanowić ma fundament nauk określonych przez Habermasa mianem krytycznych⁹. Filozof argumentuje, że jego koncepcja interesów znajduje potwierdzenie w samej strukturze analizowanych przez niego typów działalności naukowej.

Nauki empiryczno-analityczne wypowiadają sądy o relacjach przyczynowo-skutkowych wyrażone najczęściej w postaci pewnych hipotetycznych praw umożliwiających predykcję. Ich metodą badawczą stanowi kontrolowana obserwacja, przybierająca najczęściej formę manipulacji eksperymentalnej, która weryfikuje, czy wykonana operacja wywołuje spodziewany efekt. W konsekwencji, zdaniem Habermasa, sądy wypowiadane w obrębie nauk empiryczno-analitycznych nie są zdaniami odnoszącymi się do faktów samych w sobie, lecz do spodziewanego sukcesu lub porażki w odniesieniu do celów naszych operacji. Fakty w obrębie nauk empiryczno-analitycznych są więc konstytuowane poprzez zapośredniczenie w apriorycznej organizacji naszego doświadczenia wokół behawioralnego systemu działań instrumentalnych, które weryfikowane są w oparciu o uzyskiwaną eksperymentalnie informację zwrotną. Nauki empiryczne przedstawiają więc rzeczywistość z perspektywy wyznaczonej przez interes sprawowania technicznej kontroli nad zachodzącymi w niej procesami¹⁰.

Z kolei nauki historyczno-hermeneutyczne konstruują swoje twierdzenia w odniesieniu do ram metodologicznych wiążących się z interpretacją znaczenia, a nie weryfikacją hipotetycznych związków przyczynowo-skutkowych. Procedurą badawczą stanowi tutaj proces interpretacji tekstu, mający wydobyć jego znaczenie rozumiane jako wyjaśnienie zawartych w nim treści poprzez odwołanie do ogólniejszych kategorii języka naturalnego. Interpretator dokonuje więc pewnego przedstawienia partykularnych treści wyrażonych w tekście na tle szerszego horyzontu językowego¹¹. Jak zauważa Habermas, taka procedura nie może być nigdy wolna od pewnych przedrozumień wynikających ze skończonego i dziejowego osadzenia każdego podmiotu interpretującego. Zdaniem filozofa, rozumienie jest zawsze warunkowane przez pewien kontekst tradycji i historii stanowiącej horyzont znaczeń dla wszelkiej interpretacji. Procedury badawcze nauk hi-

⁹ Ibidem: 307-311.

¹⁰ Ibidem: 308-309.

¹¹ Ibidem: 162-163.

storyczno-hermeneutycznych nie pozwalają więc na poznanie znaczenia analizowanych tekstów czy komunikatów jako takich, a raczej na ich zapośredniczenie w strukturach symbolicznych właściwych przedrozumieniom wniesionym przez interpretatora. Ustalenia badań hermeneutycznych lokują się więc w obrębie ram metodologicznych, dla których uzasadnienia dostarcza interes wzajemnego porozumienia w kontekście relacji intersubiektywnych nazwany przez Habermasa interesem praktycznym¹².

Nauki krytyczne stanowią natomiast specyficzny rodzaj samoświadomego połączenia aktywności poznawczej i konstytutywnego dla niej interesu. Zdaniem Habermasa, wiedza produkowana w obrębie nauk krytycznych umieszczona jest w metodologicznych ramach, które uzasadnione są przez autorefleksyjne dążenie do autonomii i odpowiedzialności. Realizację tak rozumianego interesu emancypacyjnego umożliwić ma procedura uświadamiania dotychczas niezreflektowanych determinant działania, które w procesie refleksyjnego przyswojenia przez podmiot (indywidualny lub zbiorowy), poddane świadomej kontroli tracą swój sprawczy charakter¹³. Weryfikacja słuszności twierdzeń nauk krytycznych polega na autorefleksyjnym zniesieniu dotychczas efektywnej przyczyny poprzez zrozumienie jej wpływu na zachowanie podmiotu¹⁴. Ich metoda zakłada więc swoiste połączenie typowego dla nauk przyrodniczych przyczynowo-skutkowego wyjaśnienia i hermeneutycznej interpretacji prowadzącej do rozumienia i zwiększenia samowiedzy¹⁵.

Za modelowy przykład nauki kierującej się interesem emancypacyjnym Habermas uznaje psychoanalizę. Z tej perspektywy teoria Freuda miałaby być ściśle powiązana z praktyką terapeutyczną, która poprzez pobudzanie do autorefleksji ma skutkować wyzwoleniem się spod nieuświadamianego wcześniej uwikłania w stosunki przemocy ucieleśnione w zniekształconej komunikacji z samym sobą i innymi¹⁶. W taki sposób niemiecki filozof reinterpretuje psychoanalityczny model terapii polegający na przekraczaniu oporów kształtujących się poprzez internalizację norm i kulturowych ideałów utrzymujących w mocy wyparcie pewnych treści psychicznych poza obszar świadomości podmiotu¹⁷, a w konsekwencji trudność w ich refleksyjnym rozpoznaniu i komunikowaniu innym. Efektem takiej praktyki terapeutycznej ma być odzyskanie zdolności do

¹² Ibidem: 309–310.

¹³ Należy podkreślić, że w związku z tym procedury nauk krytycznych mogą być odpowiednie wobec zjawisk, które źródłowo wiążą się z pewnym rodzajem skutkującego utratą autonomii i alienacją „zaburzenia” samowiedzy, a nie determinacji o charakterze stricte organicznym, fizycznym. Nie oznacza to bynajmniej, że komponenta samowiedzy i autonomii przestaje mieć znaczenie w przypadku występowania tak rozumianej „materialnej” determinacji. Podmiotowy charakter ma nadal bowiem rozpoznanie własnej kondycji i ustosunkowanie się do niej, co samo w sobie rodzić może pewne trudności w sferze autorefleksji.

¹⁴ Ibidem: 310–311.

¹⁵ Ibidem: 272.

¹⁶ Habermas (1983): 33.

¹⁷ Warto tutaj zauważyć, że koncepcja podmiotowości, zarówno wpisana w ramy teorii Habermasa, jak i implicite zawarta w teorii Freuda, ma zasadniczo odmienny charakter od klasycznej koncepcji podmiotowości o rodowodzie kartezjańskim. Habermasowski i psychoanalityczny podmiot jest bowiem uwikłany w intersubiektywne relacje konstytutywne dla jego sposobu bycia i uzyskiwania samowiedzy, stojąc tym samym w opozycji do monadycznej samoświadomości kartezjańskiego cogito. Podobnie niekartezjański charakter zdaje się mieć koncepcja podmiotowości zaproponowana przez Charalesa Taylora, której pewne aspekty zostały przedstawione w dalszej części artykułu.

wyrażenia wcześniej wypartych pobudek. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że w rozumieniu Habermasa psychoanaliza ma być procesem zapośredniczonej poprzez autorefleksję ekspresji własnej indywidualności w sposób nieskrępowany przez restrykcyjne normy.

Podobne odczytania teorii Freuda jako pewnego rodzaju projektu emancypacyjnego zaproponowali również filozofowie tacy jak Herbert Marcuse¹⁸ czy Norman O. Brown¹⁹, podnosząc ponadto kwestie jego aplikacji na poziomie politycznym. Odmienne stanowisko zajął amerykański socjolog Philip Rieff, starając się w swoim dziele *Freud: The Mind of the Moralizer*²⁰ przedstawić konserwatywne implikacje myśli Freuda. Jak podkreśla Paweł Dybel²¹, współcześnie istnieje wiele odczytań freudowskich koncepcji i trudno orzec, które byłoby tym jedynym poprawnym. Nie jest to zresztą problem dotyczący jedynie filozoficznych interpretacji dzieła Freuda, nierozstrzygalne spory podzieliły również środowisko psychoanalityczne. W jego ramach jest bowiem miejsce zarówno na nurty rozumiejące za Anną Freud²² cel psychoanalizy jako pragmatycznie ufundowane przywrócenie pacjenta do pewnej normy funkcjonowania, jak i proponowane przez nurt psychoanalizy lacanowskiej podważenie alienujących podmiot identyfikacji²³. Perspektywa zaproponowana przez Habermasa jest o tyle interesująca, że pozwala nadać psychoanalizie status pewnej odmiennej od nauk empiryczno-analitycznych praktyki, co podkreślają sami jej przedstawiciele i krytycy, zachowując przy tym wartość freudowskiej propozycji.

Potwierdzenie tezy o emancypacyjnym charakterze psychoanalizy odnaleźć można jednak również w wielu wypowiedziach samego Freuda na temat kierunku i celu terapii psychoanalitycznej, która wydaje się kluczowa w kontekście tych rozważań²⁴. Jak podkreśla psychoanalityk, pacjent w trakcie psychoanalizy powinien „zdobyć więcej wolności psychicznej, za sprawą której świadoma aktywność psychiczna – w sensie systematycznym – odróżnia się od aktywności nieświadomej”²⁵. Sam proces terapeutyczny proponuje natomiast rozumieć jako „wychowanie do przezwyciężania oporów wewnętrznych”²⁶. Oczywiście zdaniem Freuda wyparcie i opór nie muszą być wynikiem jedynie internalizacji norm kulturowych. Mogą one mieć też charakter adaptacyjny²⁷ i wiązać się z obroną przed pewnymi realnymi zewnętrznymi zagrożeniami, co zdaje się wskazywać na pewne uproszczenia habermasowskiej interpretacji dzieła Freuda. Nie zmienia to jednak faktu, że mechanizmy te prowadzą do „zaburzenia” funkcjonowania

¹⁸ Marcuse (1998).

¹⁹ Brown (1988).

²⁰ Rieff (1992).

²¹ Dybel (1995): 7.

²² Freud (1997): 9.

²³ Lacan (2010): 16.

²⁴ Z kolei samą teorię psychoanalityczną Freud zdawał się rozumieć jako naukę przyrodniczą, jednak zdaniem Habermasa należałoby uznać ten pogląd za swoiste błędne scjentystyczne samorozumienie uwarunkowane przyrodoznawczym wykształceniem twórcy psychoanalizy – Habermas (2002): 246. Również współcześnie podejmuje się próby powiązania psychoanalizy z naukami przyrodniczymi np. wiedzą z zakresu neuronauki w ramach tzw. neuropsychoanalizy – por. Panksepp, Solms (2012).

²⁵ Freud (2007a): 186.

²⁶ Freud (2007b): 89.

²⁷ Freud (1998): 487.

podmiotu, pozbawiając go możliwości świadomego ustosunkowania się do zagrażającej sytuacji. Z jednej strony wyparcie pobudek popędowych wobec rzeczywistości może nie być do końca adekwatne na danym etapie rozwoju jednostki²⁸, z drugiej sama zagrażająca rzeczywistość może podlegać zmianie na skutek aktywności podmiotu (co zdaniem Freuda charakteryzuje zachowanie „zdrowej”, nieneurotycznej jednostki²⁹), a po trzecie nawet nierealizowalne czy też nieakceptowalne pragnienia powinny zgodnie z duchem freudowskiej emancypacji być przez w pełni świadomą jednostkę odrzucone, a nie wyparte³⁰. Zachowanie pobudki popędowej w stanie wyparcia utrzymuje jej skuteczność oddziaływania na zachowania podmiotu, zniewalając w formie nieświadomionej fantazji. Uzyskana w procesie analitycznym autonomia nie ma więc charakteru jakiegoś rodzaju „wolności absolutnej”, jest to raczej świadomość własnych możliwości i ograniczeń. Tak rozumiany kierunek procesu psychoanalitycznego stanowić ma o realizacji ideału upodmiotowienia sił, które dotychczas jawiły się jako nieosobowe, co we freudowskiej nomenklaturze wprost wyraża postulat - „Gdzie było «to», tam ma być «ja»”³¹.

Ujęta z perspektywy emancypacyjnej psychoanaliza, mimo odmiennych sugestii ze strony samego Freuda³², nie jest więc formą terapii, którą można by zastąpić leczeniem farmakologicznym. Terapia psychoanalityczna nie jest bowiem zdaniem Habermasa instrumentalnym oddziaływaniem mającym na celu usunięcie symptomów choroby przy wykorzystaniu techniki wywiedzionej z wiedzy o związkach kauzalnych, tak jak miałyby to miejsce w terapii czysto medycznej. Jej celem jest zapośredniczenie procesu terapeutycznego w świadomości podmiotu, który dzięki temu rozwijać może swoją autonomię, nie będąc jedynie pasywnym obiektem przeprowadzanej na nim technicznej procedury, na wzór poddawanego operacji chirurgicznej ciała³³. Jak podkreśla twórca psychoanalizy, jest to „rozmowa dwojga przytomnych osób”³⁴, co było równoznaczne z postulatem odrzucenia przez Freuda oddziaływania poprzez sugestie hipnotyczne na niczego nieświadomego pacjenta – innej popularnej ówczesnie formy terapii psychologicznej. Ów freudowski gest wydaje się ustanawiać zasadniczą różnicę między praktyką terapeutyczną, która schemat swojego postępowania czerpie z modelu nauk empiryczno-analitycznych, a kierowaną interesem emancypacyjnym terapią psychoanalityczną.

Waga interesu emancypacyjnego a teoria nieuniknionych ram pojęciowych Taylora

Co jednak może sprawić, że moglibyśmy uznać tego rodzaju praktykę za przynajmniej równie istotną co oddziaływania o charakterze medycznym wywodzące się z paradygmatu nauk empiryczno-analitycznych? Na wstępie już wspomniano, że jest to pytanie, z którym psychoanaliza powinna się zmierzyć, o ile wraz z rozwojem współczesnych

²⁸ Freud (1997): 47–48.

²⁹ Freud (2009): 287.

³⁰ Freud (2007c): 376–377.

³¹ Freud (2010): 466.

³² Freud (1994): 133.

³³ Habermas (2002): 271.

³⁴ Freud (2007d): 74.

form oddziaływań psychiatrycznych o charakterze behawioralnym lub farmakologicznym nie chce zostać całkowicie zmarginalizowana jako praktyka terapeutyczna. Problem ten należy rozważyć z punktu widzenia filozoficznej argumentacji.

Habermas usiłuje uzasadnić wagę wszelkiej aktywności kierowanej przez interes emancypacyjny poprzez odwołanie się do zobowiązań, jakie narzuca nam sama struktura aktów komunikacyjnych, w których odnajdujemy się jako podmioty z konieczności uwikłane w relacje społeczne. Zdaniem niemieckiego filozofa, w każdym akcie mowy tkwi jako konieczny warunek sensowności samego aktu intencja intersubiektywnego, rozumnego porozumienia. Stanowi ona pojęcie normatywne, które a priori pozwala użytkownikowi języka naturalnego na odróżnianie porozumienia prawdziwego od porozumienia fałszywego³⁵. Warunkiem rozumnego porozumienia jest jego powszechność i niewymuszoność. Innymi słowy, sytuacja komunikacyjna, w której znajdujemy się jako istoty społeczne, zobowiązuje nas do dążenia do uzyskania intersubiektywnego porozumienia pomiędzy równymi sobie partnerami dyskursu. Stawia ona nas więc a priori przed problemem autonomii i odpowiedzialności podmiotów uczestniczących w komunikacji jako jej racjonalni uczestnicy³⁶. Tym samym, zdaniem Habermasa, struktura języka uzasadnia wszelkie działania emancypacyjne jako dążenie do prawdziwego, rozumnego porozumienia, stanowiącego nadrzędny cel wszelkich aktów mowy³⁷.

Argumentacja Habermasa ma jednak łatwo dostrzegalne luki. Przede wszystkim wątpliwość budzi założenie niemieckiego filozofa, że obecna według niego w strukturze języka intencja rozumnego porozumienia miałaby być czymś, co z samego faktu uczestnictwa w komunikacji jest moralnie³⁸ wiążące. Założenie to zdaje się mieć u podstaw głębokie przekonanie o etycznej wartości poprawnej komunikacji, ale należałoby to wcześniej uzasadnić. Habermas nie jest więc w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego mielibyśmy pójść za wskazanymi przez niego językowymi intuicjami, a nie ignorować je jako równie moralnie neutralne, co zasady poprawnej konstrukcji zdania.

Podobne stanowisko względem koncepcji etyki dyskursu Habermasa zajmuje Charles Taylor³⁹. Zdaniem kanadyjskiego filozofa, charakter wyjaśnień Habermasa zdradza pokrewieństwo z powszechną od czasów nowożytnych tendencją do ukrywania czy wręcz deklaratywnego odrzucania pewnych moralnych intuicji, które – jak twierdzi – są jedynym adekwatnym fundamentem wszelkich naszych etycznych wartościowań. Według Taylora, intuicje moralne stanowią pewne nieuniknione „ramy pojęciowe” ludzkiego życia, które w tej czy innej formie niezbywalnie uzasadniają nasze zachowa-

³⁵ Habermas (1983): 41–42.

³⁶ Habermas (2002): 314.

³⁷ Habermas (1983): 41.

³⁸ Należy tutaj zaznaczyć, że w terminologii stosowanej przez Habermasa pojęcie „moralności” jest ściśle powiązane z etyką dyskursu, która na drodze rozumnego porozumienia powinna prowadzić do ustalenia pewnych racjonalnych i uniwersalnych norm postępowania. Z kolei pojęcie „etyki” niemiecki filozof łączy z subiektywnym czy też partykularnym systemem wartości podzielanym np. przez daną wspólnotę kulturową, będącym tym samym pewnym przeciwieństwem uniwersalnej, ponadkulturowej „moralności” – Dupeyrix (2013): 57–59. Jednak w kolejnych częściach artykułu pojęcia „moralności” i „etyki” traktowane są synonimicznie ze względu na brak potrzeby utrzymania tego rodzaju rozróżnienia w kontekście omawianego dalej stanowiska Charlesa Taylora i dla zachowania większej swobody językowej.

³⁹ Taylor (2012): 172–173.

nia z perspektywy moralnej⁴⁰. Wszelkie sensowne rozważania dotyczące problematyki etycznej z konieczności opierają się na „jakościowych rozróżnieniach”⁴¹ tego, że pewne działania, sposoby życia, czy odczuwania są nieporównanie wyższe, głębsze, bardziej pożądane lub godniejsze szacunku⁴². Każda próba ufundowania etyki abstrahująca od tak ujętego horyzontu moralnego jest więc z góry skazana na porażkę lub niejawne przemycanie do swojej argumentacji takich lub innych jakościowych rozróżnień.

Jako przykład ram pojęciowych dostarczających ludzkiemu życiu aksjologicznej orientacji można wskazać starożytną etykę honoru, w której szczególną wagę przywiązuje się do odważnych, przynoszących chwałę czynów. Ceną za realizację takiego ideału może być poświęcenie własnego spokoju, bogactwa, a nawet życia, z którymi nie wiąże się jednak tak wielkiej moralnej wartości jak z czynami dzielnego, broniącego swojego polis wojownika. Innym przykładem może być platońska koncepcja życia zgodnego z rozumnym łańcem kosmosu i ludzkiej duszy. Życie wyższe, to wobec tego życie podporządkowujące pożądanie władzy rozumu, rozpoznającego niezmiennie prawa rządzące wszechświatem⁴³.

W czasach nowożytnych doszło do krytyki tego rodzaju ram pojęciowych jako czysto subiektywnych lub opartych na nieadekwatnych względem ówczesnej wiedzy przesłankach, takich jak platońska hierarchia bytów i świat obiektywnie istniejących Idei⁴⁴. Wraz z deprecjacją tradycyjnych rozróżnień jakościowych pojawiła się pokusa, aby – poprzez analogię do mających wykluczyć subiektywność badacza procedur nauk przyrodniczych – całkowicie pozbyć się wszelkich ich form bądź to jako metafizycznego wymysłu bądź jako quasi-fizjologicznej reakcji, której nie należy uwzględniać w rozumowaniu etycznym⁴⁵. W tym sensie wartości miałyby mieć charakter pewnej projekcji ludzkiego sposobu postrzegania na aksjologicznie neutralną rzeczywistość. Zgodnie z tą perspektywą uzasadnienia dla przyjęcia takiej a nie innej etyki powinno poszukiwać się w jakimś wykraczającym poza subiektywną perspektywę moralnych intuicji kryterium zewnętrznym np. odwołującym się do racjonalności działania czy przydatności z perspektywy przetrwania gatunku⁴⁶.

Zdaniem Taylora, tego rodzaju rozumowanie nie unika odwołań do właściwych sobie ram pojęciowych i jakościowych rozróżnień, pomimo próby ich odrzucenia. Racjonalność czy użyteczność z perspektywy selekcji naturalnej i im podobne uzasadnienia same w sobie muszą być uznane za wartościowe kryteria przyjęcia bądź odrzucenia poszczególnych koncepcji moralnych, co już stanowi swoiste rozróżnienie jakościowe. Nie dowodzi to jednak postulowanej przez filozofa niezbywalności ram pojęciowych, a wykazuje raczej, że dotychczas pomimo odmiennych deklaracji, nie udało się nam ich w pełni odrzucić⁴⁷.

⁴⁰ Ibidem: 23.

⁴¹ Zarówno „jakościowe rozróżnienia”, jak i „ramy pojęciowe” stanowią terminy techniczne wykorzystywane przez Taylora.

⁴² Ibidem: 40.

⁴³ Ibidem: 41.

⁴⁴ Ibidem: 34.

⁴⁵ Ibidem: 18.

⁴⁶ Ibidem: 144.

⁴⁷ Ibidem: 50–52.

Kwestia wartości – zdaniem zwolenników redukcji moralnych intuicji i odrzucenia rozróżnień jakościowych – stanowi pewien, wytworzony na drodze projekcji, sztuczny problem, który równie dobrze mógłby nie istnieć. Byłby to więc problem analogiczny do dyskusji o modnym sposobie noszenia melonika – gdyby melonik nie został wynaleziony, nie byłoby potrzeby ani nawet przedmiotu prowadzonego sporu. Taylor argumentuje jednak, że ramy pojęciowe są koniecznym punktem odniesienia dla każdego człowieka, stanowiąc „warunki transcendentalne” opisu ludzkiego życia. Pytanie o ramy pojęciowe jest więc raczej pytaniem analogicznym do pytania o naszą orientację w przestrzeni, które istnieje dla człowieka niejako od zawsze, ze względu na jego przestrzenny sposób bycia w świecie⁴⁸. Rozróżnienia jakościowe są przecież niezbędne do wyrażenia przez daną osobę sensu aktywności takich jak „podejmowanie decyzji, osąd sytuacji, zastanawianie się nad własnymi odczuciami wobec ludzi, itd.”⁴⁹. Nie są to więc kwestie, których można by uniknąć albo uznać za nieistotne. Ramy pojęciowe stanowią tym samym konieczny punkt odniesienia dla podmiotu działania w sytuacjach, które określają jego sposób bycia w świecie wedle tej samej logiki, wedle której kategorie przestrzenne stanowią niezbywalne ramy doświadczenia człowieka jako istoty przestrzennej. Innymi słowy, stanowią one konieczne formy naszego doświadczenia jako istot od początku skonfrontowanych z problemem wartościowania.

Twierdzenie o koniecznym zapośredniczeniu wszelkich dyskusji i dociekań dotyczących etyki w pewnych wstępnych intuicjach moralnych wydaje się zbliżać stanowisko Taylora do relatywistycznego subiektywizmu, wedle którego niemożliwe jest racjonalne uzasadnienie danej postawy etycznej czy też porównanie dwóch odrębnych poglądów moralnych ze względu na niewspółmierność indywidualnych lub wywodzących się z odmiennych kultur sposobów patrzenia na daną kwestię. Zdaniem filozofa możliwe jest jednak przeprowadzenie pewnego rozumowania praktycznego polegającego na „przejsiach” między spornymi stanowiskami. Rozumowanie to nie jest jednak zdolne do wykazania, „że jakieś stanowisko jest słuszne w sposób bezwzględny, lecz raczej że jakieś stanowisko jest lepsze od innego”⁵⁰. Schemat takiego rodzaju rozumowania Taylor opisuje w następujący sposób: „Jawnie bądź niejawnie, otwarcie lub nie, rozumowanie praktyczne posługuje się stwierdzeniami porównawczymi. Potrafimy udowodnić, że któreś z tych twierdzeń jest uzasadnione, gdy jesteśmy w stanie pokazać, że ruch od A do B stanowi epistemiczny zysk. Dowodzimy tego pokazując np., że przejście od A do B dokonuje się dzięki usunięciu sprzeczności w A albo błędowi, na którym A się opierało, dzięki dostrzeżeniu jakiegoś czynnika nie uwzględnionego przez A lub czegoś w tym rodzaju”⁵¹.

W tym znaczeniu dyskusja pomiędzy odmiennymi stanowiskami etycznymi zawsze musi odbywać się już w obrębie pewnych wcześniej przyjętych ram pojęciowych, które jednak mogą ulegać przeformułowaniu, o ile niesie ono „epistemiczny zysk”. Zgodnie więc z taylorowskim ujęciem rozumowań praktycznych, uzasadnienia dla wagi przypisywanej właściwemu praktyce psychoanalitycznej ideałowi emancypacji powinno

⁴⁸ Ibidem: 59–62.

⁴⁹ Ibidem: 118.

⁵⁰ Ibidem: 143.

⁵¹ Ibidem: 143.

się poszukiwać na drodze jego porównawczej analizy z alternatywnymi propozycjami moralnymi. Aby było to możliwe, konieczne będzie przynajmniej pobieżne zarysowanie historycznego procesu rozwoju rozpoznanych przez Taylora fundamentalnych dla kultury Zachodu koncepcji etycznych i związanych z nimi koncepcji podmiotowości, które stanowić będą szersze tło dla bardziej szczegółowej dyskusji o zmianach w sposobie podejmowania problematyki psychopatologii i właściwych dla niej oddziaływań terapeutycznych.

Genealogia i uzasadnienie etycznych źródeł psychoanalizy

Można przyjąć, że psychoanaliza rozumiana za Habermasem jako praktyka terapeutyczna kierowana przez interes emancypacyjny powstaje w pewnym sensie w opozycji do panującego na obszarze psychiatrii u schyłku XIX-wieku naturalistycznego pozytywizmu. Tę dominującą tendencję w obrębie samej psychiatrii należy jednak powiązać ze znacznie powszechniejszym naturalistycznym trendem obecnym w kulturze Zachodu od czasów nowożytnych, który zdaniem Taylora łączy się również z pewną problematyką etyczną⁵². Próba uzasadnienia wagi i wartości ideału emancypacyjnego zostanie więc zarysowana na drodze sporu pomiędzy koncepcją moralną implikowaną przez nowożytny naturalizm a etycznym projektem związanym z psychoanalizą, którego korzeni poszukiwać należałoby w koncepcjach myślicieli i twórców okresu romantyzmu określanych zbiorczo przez Taylora mianem ekspresywistów⁵³.

Dyskusje pomiędzy stanowiskiem naturalistycznym a ekspresywistycznym poprzedzić należy pewną genealogią tego pierwszego. Nowożytny styl myślenia scharakteryzować można bowiem jako pewien rodzaj opozycji wobec poprzedzających go dyskursów moralnych, za których paradygmat uznać można filozofię platońską.

Według Platona zasady moralne są wprost związane z pewnym idealnym łańcem świata i wpisana w niego hierarchią bytów. Postępowanie etyczne opiera się na poznaniu zasad rządzących kosmicznym porządkiem celowym i na zestrojeniu się z nimi. Według Platona źródła moralne ulokowane są bowiem na zewnątrz podmiotu – w świecie obiektywnie istniejących Idei⁵⁴. Filozofia nowożytna, wraz z wystąpieniem Kartezjusza, dokonuje natomiast swoistego zerwania więzi między rzeczywistością a dyskursem moralnym. Razem z rozwojem nauk przyrodniczych świat zaczyna być rozumiany w kategoriach mechanizmu oderwanego od wszelkiej celowości i wpisanej w niego zobowiązującej moralnie struktury. W związku z tym nowożytne uzasadnienia koncepcji etycznych muszą odwoływać się do odmiennej strategii argumentacyjnej. Źródła myślenia w kategoriach etycznych zostają uwewnętrznione i ujęte w formie subiektywnych pragnień podmiotu. W konsekwencji sama kwestia wartości zaczyna nabierać problematycznego charakteru, ponieważ zakwalifikowana jako subiektywna może zostać uznana za metafizyczny pozór. W tym kontekście pojawia się w obrębie filozofii nowożytnej wspomniana wcześniej pokusa pozbycia się wszelkich ram pojęciowych w refleksji etycznej, które zastąpić ma pewne zewnętrzne, „obiektywne” czy też

⁵² Ibidem: 45–47.

⁵³ Ibidem: 677–691.

⁵⁴ Ibidem: 269.

„naukowe” kryterium moralnego postępowania. Najlepszym przykładem tego rodzaju teorii moralnej jest oparty na koncepcji maksymalizacji szczęścia utylitaryzm. W pewnym sensie wydaje się on odrzucać wszelkie moralne wartościowania na rzecz kryterium powszechnego dążenia do zaspokojenia pragnienia, które ma stanowić obiektywny i niemetafizyczny punkt odniesienia dla budowanego systemu etycznego⁵⁵.

Tak rozumiany paradygmat nowożytnego myślenia nie był jednak jedynie domeną ówczesnej refleksji filozoficznej. W złożony sposób wywarł on również znaczący wpływ na większość sfer ludzkiej działalności. Niewątpliwie jedną z nich były sposoby konstruowania dyskursu dotyczącego szaleństwa, które nadal stanowią pewien paradygmat dla współczesnych sposobów konceptualizacji tego, co obecnie określa się mianem „zaburzeń psychicznych”. Również w tym wypadku dla ich głębszego zrozumienia konieczne jest odwołanie się do historycznie wcześniejszych narracji.

Odwołując się do przednowożytnych kategorii, szaleństwo można scharakteryzować w dużym uproszczeniu jako pewien rodzaj zaburzenia rozumnego czy też boskiego porządku rzeczy. Szaleniec jest osobą, która bądź to uległa „niższym” pożądliwym częściom duszy, zapominając o swoim powołaniu do bycia istotą rozumną⁵⁶, bądź została opętana przez diabelskie moce na skutek popełnionych grzechów⁵⁷. Bliższa ujęciu współczesnemu może zdawać się koncepcja Hipokratesa zakładająca, że źródło szaleństwa należy szukać w zachwianiu równowagi „cielesnych fluidów” zwanych humorami. Jednak humoralna koncepcja etiologii zaburzeń psychicznych była w gruncie rzeczy głęboko osadzona w metafizycznej wizji wszechświata, wedle której humory wpisują się w cały szereg relacji z czterema żywiołami, porami roku czy też ruchem ciał niebieskich⁵⁸. W tym sensie, nawet w ramach koncepcji Hipokratesa, szaleństwo stanowi rodzaj odstąpienia od abstrakcyjnego kosmicznego ładu, co w oczywisty sposób implikuje związek z problematyką moralną. W konsekwencji wszelkie działania „lecnicze” stosowane wobec „szaleńca” miały na celu przywrócenie go z powrotem do harmonijnego funkcjonowania, zgodnie z metafizycznym porządkiem rzeczy – bez względu na to, czy było to uzyskiwane poprzez odzyskanie humoralnej równowagi, czy też wyegzorcyzmowanie złych duchów i odkupienie grzechów.

Nowożytna konceptualizacja szaleństwa opiera się natomiast na odrzuceniu dotychczasowej ufundowanej moralnie metafizyki na rzecz naturalistycznej kategorii choroby psychicznej, która ma stanowić pewne obiektywne zjawisko pozbawione powiązań z problematyką etyczną. Postępowania szaleńca nie charakteryzuje już więc wykroczenie przeciwko założonej, nadnaturalnej strukturze wszechświata, a raczej jego „chorobliwe” zachowanie i myśli. Rozpoznanie choroby opiera się na właściwościach samej osoby, a nie jej zaburzonej relacji z kosmicznym porządkiem. Pewnego rodzaju paradygmatu dla nowożytnego odróżnienia szaleńca od osoby zdrowej dostarcza kartezjańska koncepcja racjonalnego podmiotu. Niezdolność do poprawnego myślenia i kontroli swojego zachowania stanowią oznaki pewnego procesu chorobowego, najczęściej pochodzenia somatycznego. W ramach kartezjańskiego dualizmu szaleństwo jawi się jako efekt złe

⁵⁵ Ibidem: 155.

⁵⁶ Porter (2003): 35.

⁵⁷ Ibidem: 17-18.

⁵⁸ Ibidem: 37-38.

funkcjonującego mechanizmu. Sposoby nowożytnej konceptualizacji szaleństwa ulegały różnorodnym przemianom – od stanowiska w pełni materialistycznego do traktowania szaleństwa jako pewnego rodzaju zaburzenia myślenia, które zmienić mogą oddziaływania pedagogiczne⁵⁹ – jednak kartezjańskie rozróżnienia zdawały się pozostawiać na nich wszystkich swoje piętno. Szaleństwo zostaje jasno wydzielone w odniesieniu do pewnej normy racjonalności, poprawności czy też zdrowia. Od teraz jest ono przeciwstawionym racjonalnej podmiotowości błędem i zaburzeniem.

Chociaż można by z perspektywy osiągniętego zysku epistemicznego uznać nowożytny naturalizm za postęp wobec naiwnej przednowożytnej ontologii moralnej, również w kontekście sposobu konceptualizacji problematyki szaleństwa, to z perspektywy taylorowskiej teorii ram pojęciowych okazuje się on rodzic pewne problemy niemożliwe do rozwiązania na jego gruncie. Gestem założycielskim nowożytności jest bowiem nie tylko porzucenie starożytnych i średniowiecznych ontologii moralnych, które stanowiły dotychczasowe ramy pojęciowe i źródło wszelkich jakościowych rozróżnień, ale próba całkowitego odrzucenia wszelkich ram pojęciowych jako takich⁶⁰. Jednak zgodnie z przedstawioną tutaj wcześniej argumentacją Taylora, zamiar ten nie może zostać zrealizowany ze względu na niezbywalność jakościowych rozróżnień jako horyzontu sensu ludzkiej aktywności. W efekcie nowożytny naturalizm w sposób niejawni i nierefleksyjny jest zmuszony odwołać się do pewnych nieartykułowanych przez swoich zwolenników wartościowań. W tym sensie łatwo dostrzec, że podany tutaj przykładowo utylitarystyczny wybór kryterium maksymalizacji szczęścia jako wyznacznika słusznego postępowania jest uwarunkowany wstępnym uznaniem go za wartościowe kryterium. Deklaratywnie odrzucający ramy pojęciowe utylitarysta nie jest w stanie jednak objaśnić takiej decyzji na gruncie swojej teorii etycznej⁶¹.

Analogiczne problemy dostrzec można na gruncie nowożytnych sposobów konceptualizacji szaleństwa. Definicja choroby psychicznej wymaga przywołania pewnej normy, wobec której występuje dewiacja. Przyjęcie takiej normy, podobnie jak w przypadku przywoływanego utylitarystycznego kryterium maksymalizacji szczęścia, stanowi decyzję podyktowaną już pewnym wartościowaniem. Nowożytny naturalizm usiłuje obejść ten problem poprzez swoiste zobiektywizowanie moralnych rozróżnień, umożliwiających rozpoznanie szaleńca. Szaleństwo nie jest więc rozpatrywane jako moralne wykroczenie przeciwko nadnaturalnemu porządkowi, jak ujmowano je w dyskursach przednowożytnych, a raczej jako esencjalna, faktyczna właściwość samej osoby uznanej za szaloną. Jest to jednak pewne odwrócenie logicznego porządku, w którym kategoria choroby psychicznej może być stosowana, ponieważ pierwotnie zakłada ona już pojęcie tego, co patologiczne, dopiero wtórnie pozwalając rozpoznać cechy szaleńca. Przykładowo cecha „nieracjonalności” musi zostać wcześniej zdefiniowana jako pewna forma dewiacji, co dopiero pozwoli na uznanie jej za objaw choroby psychicznej. Cecha ta sama w sobie nie jest „patologiczna”, o ile nie jest usytuowana wobec normy, która ją „patologizuje”. Posługiwanie się ramami pojęciowymi okazuje się więc niezbędne, również w kwestii szaleństwa, co naturalizm usilnie stara się zamaskować.

⁵⁹ Ibidem: 58–61.

⁶⁰ Taylor (2012): 155.

⁶¹ Ibidem: 61.

Zdaniem Taylora, nowożytny naturalizm deklaratywnie odrzucający ramy pojęciowe staje się z wyżej wymienionych przyczyn niespójny. Proponowany w jego ramach opis kondycji człowieka jest niewystarczający, a przyjęcie alternatywnego poglądu pozwalającego wykroczyć poza te ograniczenia bez wątplenia stanowiłoby uzasadniający takie postępowanie epistemiczny zysk. Umożliwiłoby to przede wszystkim artykulację najważniejszych dla kultury Zachodniej rozróżnień jakościowych i pozwoliło na lepszą orientację w debacie pomiędzy różnymi stanowiskami moralnymi, co tak rozumiany paradygmat naturalistyczny zdaje się uniemożliwiać⁶².

Maskowanie czy też niejawne urzeczowianie etycznych wartościowań charakterystyczne dla refleksji nowożytnej niesie ze sobą jednak znacznie poważniejsze zagrożenia. Zobiektywizowane normy etyczne zaczynają funkcjonować w dyskursie jako fakty, które nie mogą podlegać dyskusji i krytyce na tych samych zasadach co jawnie wyrażone stanowiska moralne. W swojej zreifikowanej postaci mogą one stać się więc ukrytymi formami sprawowania i uzasadniania władzy jednych grup nad innymi poprzez jawiącą się jako obiektywna strukturę pojęciową, a więc przyjąć charakter kierowanej partykularnymi interesami ideologii. Na gruncie nowożytnych dyskursów dotyczących szaleństwa problem ten wydaje się szczególnie dojmujący, na co Michael Foucault w przekonujący sposób zwracał uwagę w swojej *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*⁶³. Zdaniem francuskiego filozofa, szaleniec jest pierwotnie rozpoznany jako taki ze względu na jego nieprzystawalność do rozwijającego się burżuazyjnego społeczeństwa, z którego zostaje wykluczony i umieszczony w miejscu odosobnienia, pierwotnie z całą grupą innych wykluczonych – których współcześnie nie określilibyśmy mianem chorych psychicznie – takimi jak bezdomni, przestępcy czy prostytutki. Tak przejawiające się moralne potępienie z czasem miało przekształcić się w zreifikowaną formę dyskursu psychiatrycznego, maskującego wartościowanie, na którym został ufundowany, czyniąc go tym samym odpornym na krytykę z perspektywy moralnej. W tym również sensie – zdaniem historyka psychiatrii Andrew Sculla⁶⁴ – oddziaływania terapeutyczne w obrębie wywodzącej się z nowożytnego naturalizmu psychiatrii mają charakter tyleż leczniczy, co dyscyplinujący i poddający osobę uznaną za szaloną kontroli społecznego autorytetu⁶⁵.

Krytyka tych problematycznych aspektów nowożytnego naturalizmu stanie się lepiej ugruntowana wraz z wyartykułowaniem alternatywnego stanowiska etycznego, oddalającego omówione powyżej niespójności i zagrożenia. Zgodnie z kryteriami Taylora powinno być to równoznaczne z uzasadnieniem tego stanowiska jako poglądu, który niesie ze sobą nie tylko większą korzyść epistemiczną, ale, jak to ma miejsce w tym wypadku, również korzyść praktyczną.

Rozpoznanie przez myśl nowożytną subiektywnego charakteru dotychczasowych moralnych ontologii nie musiało pociągać za sobą uznania wszelkich rozróżnień

⁶² Ibidem: 197-198.

⁶³ Foucault (1987).

⁶⁴ Scull (2016): 207.

⁶⁵ Współcześnie, na skutek tego rodzaju krytycznych analiz, charakter oddziaływań psychiatrycznych zdaje się ulegać stopniowej poprawie pod względem natężenia stosowanych środków przymusu, pozostaje jednak nadal problematyczny co do samej swojej formy.

jakościowych za pewien rodzaj iluzji, której należało się pozbyć na rzecz poszukiwania obiektywnych kryteriów słusznego postępowania. W historii kultury Zachodniej, obok naturalizmu, rozwinął się prąd intelektualny, który zaakceptował subiektywny charakter ludzkich wartościowań, uznając je za właściwy fundament systemów etycznych. Zdaniem kanadyjskiego filozofa, jego genezy można doszukiwać się w myśli św. Augustyna postulującego, aby kontaktu z Bogiem poszukiwać na drodze zwrócenia się do wnętrza własnej duszy. Punktem zwrotnym dla rozwoju tej koncepcji etycznej są prace Montaigne'a, podkreślającego radykalnie zindywidualizowany charakter wewnętrznego życia psychicznego każdej osoby. Poznanie swoich pragnień, upodobań i wartości zaczyna wiązać się z moralnym postulatem autentycznej realizacji własnej osobowości⁶⁶. Pełnię rozkwitu tej koncepcji zaobserwować można w okresie romantyzmu, kiedy postulat ten zinterpretowany zostaje w formie dążenia do zindywidualizowanej ekspresji często przyjmującej charakter kreacji artystycznej, co skłania Taylora do określenia jej mianem ekspresywizmu⁶⁷.

Koncepcja ta pozwala rozwiązać trudności naturalizmu przywracając w obszar refleksji moralnej jawne odwołanie się do ram pojęciowych i jakościowych rozróżnień, które w tym wypadku stanowiąc ma postulat autentycznej realizacji pewnego indywidualnego, życiowego projektu. Pozwala ona również odpowiedzieć na problem naturalistycznej reifikacji norm, co szczególnie istotne wydaje się w kontekście trudności omawianego tutaj dyskursu psychiatrycznego. Ekspresywizm pozwala na odrzucenie naturalistycznych zobiektywizowanych kategorii psychiatrycznych na rzecz pierwszoosobowego opisu trudności w autonomicznym samostanowieniu i autentycznej ekspresji własnej indywidualności, które w procesie terapeutycznym nie muszą być sprowadzone do z góry założonej normy zdrowia, a raczej przekraczane w celu umożliwienia swobodnej autokreacji podmiotu.

W obszarze psychiatrii trudno jednak znaleźć adekwatny odpowiednik ekspresywizmu. Pewnych form konceptualnego podobieństwa można by doszukiwać się ze względu na pokrewny rodowód w obrębie romantycznego paradygmatu uprawiania medycyny panującego na niemieckich uniwersytetach w latach 1797–1848. Jednak, jak zauważa część historyków, podstawowym źródłem inspiracji ówczesnych koncepcji były raczej odrzucone przez paradygmat naturalistyczny modele myślenia o charakterze przednowożytnym, odwołujące się do jakiegoś rodzaju metafizycznej struktury świata odzwierciedlającej pewien założony moralny porządek⁶⁸.

Zdaje się więc, że za znacznie adekwatniejszego⁶⁹, choć historycznie późniejszego kandydata do miana właściwego spadkobiercy ekspresywizmu w obrębie sposobów konceptualizacji problematyki szaleństwa można uznać, zinterpretowaną w duchu emancypacyjnym, psychoanalizę⁷⁰.

⁶⁶ Taylor (1988): 313–316.

⁶⁷ Taylor (2012): 721.

⁶⁸ Płonka-Syroka (2007): 196–197.

⁶⁹ Znacznie bardziej wprost pewien ideał podmiotowej wolności wydają się akcentować przedstawiciele nurtu antypsychiatrii – por. np. Szasz (1960). Etyczne implikacje praktyki psychoanalitycznej ujawniają jednak pod tym względem pionierski wobec antypsychiatrii charakter.

⁷⁰ Dyskusyjna może być możliwość realizacji ideału autentyczności i w ogóle zasadność jego postulowania, o ile weźmie się pod uwagę freudowską koncepcję psychiki jako pola konfliktów różnic-

Terapia psychoanalityczna stanowi w tym kontekście proces stopniowego zdobywania autonomii i zdolności do pełniejszego wyrazu własnej osobowości na skutek refleksji nad samym sobą i przeciwstawiającymi się tej tendencji siłami. Jej charakter wyraźnie różni się więc od oddziaływania nastawionego na rozpoznanie pewnej patologii i jej usunięcie zgodnie z założoną uniwersalną normą zdrowia. Freud zdaje się podkreślać te kwestie, radząc innym psychoanalitykom, by nie oddziaływali na chorego tak, „by upodobnił się do nas, lecz by mógł się uwolnić i w pełni urzeczywistnić samego siebie”, ponieważ nieakceptowalny jest postulat, „który powiada, że psychoanaliza powinna zaciągnąć się na służbę jakiegoś światopoglądu filozoficznego i narzucać go pacjentowi gwoli uszlachetnienia go”. W takim wypadku, zdaniem Freuda, „mielibyśmy do czynienia z przemocą, choć owszem, maskowaną jak najszlachetniejszymi zamiarami”⁷¹. Samej „chorobie” przydaje się tu w pewnym sensie pewnej wartości dla doświadczającego jej podmiotu, który powinien skonfrontować się z nią, traktując „niczym część swej istoty, niczym coś, co ugruntowuje swe istnienie na dobrych motywach, coś, z czego powinien zaczerpnąć coś wartościowego dla swego późniejszego życia”⁷². Proponowany przez Freuda model terapii nie ma więc odwoływać się do żadnego narzuconego pacjentowi z zewnątrz ideału, a dążyć raczej do umożliwienia mu bardziej swobodnego samostanowienia na skutek refleksyjnego przepracowania własnych oporów i wypracowania sprawiających mniej cierpienia sposobów bycia. Tym samym dotychczasowo zreifikowane w postaci choroby „szaleństwo”, wraz z zainaugurowaną przez Freuda praktyką, mogło zacząć być rozpatrywane w relacji do samego podmiotu.

Podsumowanie

Celem przeprowadzonych w powyższym artykule analiz było wykazanie, że psychoanalizie należałoby nadać status dziedziny wiedzy i praktyki odrębnej od standardowych, naturalistycznych teorii naukowych czy procedur medycznych, ze względu na jej odmienny czy wręcz polemiczny wobec nich rodowód moralny. Nie oznacza to oczywiście, że z perspektywy prezentowanego przez psychoanalizę ideału etycznego wszelkie osadzone w ramach koncepcji naturalistycznej i wywodzące się z paradygmatu nauk empiryczno-analitycznych teorie zaburzeń psychicznych i związane z nimi oddziaływania lecznicze należałoby odrzucić lub uznać za bezwartościowe. Mogą one nadal stanowić użyteczne narzędzia konceptualne czy terapeutyczne, z których warto korzystać w sytuacjach klinicznych. Ze względu jednak na związane z nimi etyczne i praktyczne ograniczenia, paradygmat myślenia psychoanalitycznego może być uznany

wanych sił, wśród których niebagatelną rolę pełnią popędy seksualne i agresywne. Zdaje się więc, że z perspektywy psychoanalizy nie sposób rozumieć autentyczności jako prostej ekspresji własnego życia „wewnętrznego”. Autorzy, którzy zgodnie z prezentowaną w tym artykule tezą mówią o istotnym związku ekspresywizmu z praktyką psychoanalityczną, sugerują, żeby zgodnie z freudowską optyką rozumieć autentyczność jako pewną kruchą równowagę pomiędzy sprzecznymi biegunami funkcjonowania psychiki danej jednostki – Warchala (2006): 177. Kwestia ta jest niezwykle złożonym i istotnym zagadnieniem, które zasługiwałoby na osobne, szczegółowe opracowanie, na co nie pozwalają ramy tego tekstu.

⁷¹ Freud (2007f): 204.

⁷² Freud (2007g): 171.

za ich wartościowe uzupełnienie w odniesieniu do problematyki etycznego statusu podmiotowości pacjenta i dostosowanej do niej praktyki terapeutycznej. W tym sensie psychoanalityczny projekt upodmiotowienia „szaleństwa” zdaje się czymś wartym dalszego rozwoju, pomimo licznych epistemologicznych słabości samej freudowskiej koncepcji. Te można przecież starać się przekroczyć na drodze odpowiednich przeformułowań samej teorii. Psychoanaliza niesie bowiem wraz ze swoją terapeutyczną praktyką pewien istotny etyczny ideał, którego znaczenie zdaje się współcześnie trudne do przecenienia.

Bibliografia

- Brown N.O. (1988), *Life against death: the psychoanalytical meaning of history*, Wesleyan University Press, Middletown.
- Dupeyrix A. (2013), *Zrozumieć Habermasa*, tłum. M. Wróblewska, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Dybel P. (1995), *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Freud A. (1997), *Ego i mechanizmy obronne*, tłum. M. Ojrzyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Freud S. (1994), *Zarys Psychoanalizy*, tłum. J. Prokopiuk, [w:] idem, *Poza zasadą przyjemności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Freud S. (1998), *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, R. Reszke, [w:] idem, *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud S. (2007a), *Uwagi o miłości przeniesieniowej (dalsze rady w kwestii techniki psychoanalizy III)*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud S. (2007b), *O psychoterapii*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud S. (2007d), *Technika psychoanalityczna*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud S. (2007e), *Freudowska metoda psychoanalityczna*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud S. (2007f), *Drogi terapii psychoanalitycznej*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud S. (2007g), *Przypominanie, powtarzanie, przepracowywanie (dalsze rady w kwestii techniki psychoanalitycznej I)*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud S. (2010), *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, [w:] idem, *Wykłady*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault M. (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Grünbaum A. (2004), *Podstawy psychoanalizy: krytyka filozoficzna*, tłum. E. Olender-Dmowska, Universitas, Kraków.
- Habermas J. (2002), *Knowledge and human interests*, tłum. J. Shapiro, Beacon Press, Boston.
- Habermas J. (1983), *Niektóre trudności próby związania teorii z praktyką. Wprowadzenie do nowego wydania*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] idem, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Lacan J. (2010), *Pozycja nieświadomego*, tłum. M. Drwięga, „Psychoanaliza” 3: 8–31.
- Marcuse H. (1998), *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa.
- Nagel E. (1959), *Methodological Issues in Psychoanalytic Theory*, [w:] *Psychoanalysis, scientific method and Philosophy*, S. Hook (red.), New York University Press, Nowy Jork.
- Panksepp J., Solms M. (2012), *What is neuropsychanalysis? Clinically relevant studies of the minded brain*, „Trends in Cognitive Science” 16: 6–8.
- Popper K.R. (1999), *Droga do wiedzy: domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Płonka-Syroka B. (2007), *Niemiecka medycyna romantyczna*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Porter R. (2003), *Madness: a brief history*, Oxford University Press, Oxford.
- Ricoeur P. (2008), *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Rieff P. (1992), *Freud: the Mind of the Moralist*, University of Chicago Press, Chicago.
- Scull A. (2016), *Madness in civilization: a cultural history of insanity from the Bible to Freud from the madhouse to modern medicine*, Princeton University Press, Princeton.
- Szasz T. (1960), *The myth of mental illness*, „American Psychologist” 15: 113–118.
- Taylor Ch. (1988), *The moral topography of the self*, [w:] *Rutgers symposia on applied psychology, Vol. 2. Hermeneutics and psychological theory: Interpretive perspectives on personality, psychotherapy, and psychopathology*, S.B. Messer, L.A. Sass, R.L. Woolfolk (red.), Rutgers University Press, Piscataway: 298–320.
- Taylor Ch. (2012), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Warchala M. (2006), *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków.