



Współczesne cierpienie a psychoanalityczna teoria podmiotu

Antoni Grzybowski

Abstrakt Artykuł stanowi próbę zarysowania przestrzeni debaty wokół dominujących modeli teoretycznych wyjaśniających źródła i przyczyny psychicznego cierpienia w kontekście leżących u ich podłoża koncepcji podmiotowości oraz nakreślenia wywodzącego się z teorii psychoanalitycznej alternatywnego modelu teoretycznego. Autor wyprowadza występujące we współczesnym dyskursie ujęcie psychicznego cierpienia i podmiotowości z filozofii kartezjańskiej opartej na dychotomii umysłu i ciała, podmiotu i przedmiotu. W konsekwencji psychiczne cierpienie czy szaleństwo wyjaśniane są albo jako efekt swobodnej podmiotowej decyzji, a więc coś, za co ponosi się odpowiedzialność, albo jako zaburzenie organiczne, niemające żadnego związku z podmiotowością cierpiącej osoby. Proponowany przez autora model ma umożliwić wykroczenie poza wyżej zarysowane kartezjańskie dychotomie i ominięcie związanych z nimi trudności. Autor, odwołując się do koncepcji prerefleksyjnej intencjonalności, podjął próbę zarysowania psychoanalitycznej koncepcji podmiotu, która pozwalałaby pomyśleć cierpienie psychiczne w kategoriach podmiotowych, jednak bez lokowania go w sferze moralnego potępienia.

Słowa kluczowe: psychoanaliza, podmiotowość, intencjonalność, Descartes, zdrowie psychiczne

Abstract The article is an attempt to outline the framework for debate around the dominant theoretical models explaining the sources and causes of psychological suffering in the context of the underlying concepts of subjectivity, and to outline an alternative theoretical model derived from psychoanalytic theory. The author derives the account of mental suffering and subjectivity found in contemporary discourse from Cartesian philosophy based on the dichotomies of mind and body, subject and object. Consequently, mental suffering or insanity is explained either as the result of a free subjective decision, and therefore something for which one is responsible, or as an organic disorder that has no relation to the subjectivity of the suffering person. The model proposed by the author is intended to make it possible to go beyond the Cartesian dichotomies outlined above and bypass the difficulties associated with them. The author, by referring to the concept of pre-reflective intentionality, attempts to outline a psychoanalytic concept of the subject, which would allow one to think of mental suffering in terms of subjectivity but without locating it in the realm of moral condemnation.

Keywords: psychoanalysis, subjectivity, intentionality, Descartes, mental health

Antoni Grzybowski

– psycholog,
psychoterapeuta,
doktorant w Instytucie
Psychologii Uniwersytetu
Jagiellońskiego.
Członek Krakowskiego
Koła Psychoanalizy
New Lacanian School.

Jego naukowe
zainteresowania oscylują
wokół możliwego dialogu
pomiędzy psychoanalizą
(szczególnie Freud,
Lacan, Laplanche)
a filozofią. Publikował
m.in. w takich
czasopismach jak
„Psychoterapia”,
„Diametros”,
„International Journal of
Psychoanalysis”.

antekg1@gmail.com
ORCID 0000-0003-0617-8494

■ Po Freudzie?

Nam, (po-)nowoczesnym, dzieło Freuda jest chyba równie dalekie, jak i bliskie¹. Nasz stosunek do psychoanalizy naznaczony jest ambiwalencją. Współcześnie dorobek Freuda i jego kontynuatorów poddawany jest ciągłej krytyce, stając równocześnie – jawnie bądź nie – jedno z ważniejszych źródeł naszego samorozumienia. Freud, jak twierdził Auden, „nie jest już dla nas osobą, a całym horyzontem znaczenia, pod którym wiemy swoje odmienne życie”². Psychoanaliza przestała być (lub też nigdy nie była) tylko pewną terapeutyczną praktyką i związaną z nią teorią aparatu psychicznego, a stała się raczej pewnym współczesnym sposobem mówienia, myślenia i czucia. Patrząc z tego punktu widzenia, Freud może zostać uznany za strażnika minionych czasów i zarazem odźwiernego bram do współczesności³.

Psychoanaliza współcześnie może oczywiście budzić cały szereg wątpliwości. Powstała ponad sto lat temu teoria i towarzysząca jej praktyka terapeutyczna wydają się czasem przestarzałe i niedzisiejsze, zwłaszcza w kontekście rozwoju współczesnych form psychoterapii poznawczo-behawioralnych i psychofarmakologii oraz wyparcia Freudowskiego modelu umysłu przez model kognitywistyczno-neurobiologiczny. Długotrwały proces analizy nieświadomości zastąpiła pragmatyczna procedura terapeutycznego oddziaływania skierowanego na szybkie pozbycie się psychicznego cierpienia, a model umysłu inspirowany zarówno literaturą i mitologią, jak i wiedzą z zakresu seksuologii zamieniony został na model inspirowany metaforami zaczerpniętymi z informatyki i podbudowany badaniami neurobiologicznymi.

Te zmiany, jak się zdaje, nie tylko odzwierciedlają rozwój w dziedzinie badań nad ludzkim umysłem, ale również są bliższe rytmowi współczesnego życia, którego sama forma nie sprzyja psychoanalizie. Klasycznie skojarzony z Freudowską teorią model społeczeństwa rozumianego jako źródło wyparcia popędów seksualnych jednostki okazuje się nieaktualny wobec dominującego w naszym ponowoczesnym społeczeństwie permissywnego hedonizmu⁴. Chcemy widzieć w sobie w pełni stanowiące o sobie indywidualia, wyzwolone spod wpływu norm, które jeszcze do niedawna regulowały życie społeczne. Deklaratywnie dążymy do szczęścia, każdy z osobna, na swój partykularny sposób, nie zważając na niegdysiejsze kulturowe ideały i ograniczenia. Kultura już w coraz mniejszym stopniu jawi się nam jako źródło cierpienia. W konsekwencji powstała w erze wiktoriańskiej teoria psychoanalityczna, jakkolwiek mogła wpłynąć na formowanie się człowieka współczesnego, w obecnym ponowoczesnym kontekście społecznym wydaje się dezaktualizować w niespodziewanie szybkim tempie.

¹ Artykuł stanowi fragment przygotowywanej rozprawy doktorskiej pt. „Psychoanaliza i (po-)nowoczesność. Psychoanalityczna teoria podmiotu wobec wyzwania współczesności”.

² W.H. Auden, „In Memory of Sigmund Freud”, w: E. Mendelson (red.), *W.H. Auden: Collected Poems*, Vintage, New York 1991, s. 273–276; w tłumaczeniu własnym – A.G.

³ J. Derrida, „To Do Justice to Freud”: *The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, przeł. P.-A. Brault, M. Naas, „Critical Inquiry” 1994, 2, s. 234–235.

⁴ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 17–18.

Skąd jednak pewność, że to współczesne odrzucenie psychoanalizy stanowi niewątpliwy postęp w naszym współczesnym samorozumieniu? Coś przecież nie przestaje nam ciążyć. Jakieś powszechne cierpienie kładzie się cieniem na naszym nieskrępowanym dążeniu do szczęścia. Ból na tyle dotkliwy, że pojawia się pokusa przywrócenia niegdysiejszych zakazów i wyparcie w naiwnej nadziei, że przyniosą one ulgę wobec zagadkowego cierpienia tych, których jedynym celem miało być dążenie do samospełnienia. Co prawda udało się nam skatalogować nasze nieszczęścia, stworzyć paletę współczesnych trosk. Mówimy o epidemii depresji⁵, wzroście występowania uzależnień⁶ i zaburzeń osobowości⁷. Czy potrafimy jednak zrozumieć ich pochodzenie? Czy nasze najlepsze intencje poszukiwania szczęścia miałyby być nieszczerze? Czy to możliwe, żeby pragnąć czegoś i ściągać na siebie tego dokładne przeciwieństwo? Uspokaja się nas, mówiąc, że to nie ma z nami wiele wspólnego. To tylko kwestia pewnej „chemicznej nierównowagi” naszych mózgow albo błąd w sposobie myślenia, który należy poprawić, żeby znowu być szczęśliwym. Czy jednak rzeczywiście nie jest to nasza sprawa, skoro w tak krótkim czasie cierpienie stało się tak powszechne? Czy nie słuszniej byłoby rozważyć jego społeczny i w konsekwencji polityczny wymiar?

My, pierwsze pokolenie wyżu depresyjnego, pierwsze pokolenie zdiagnozowanej depresji, pierwsze pokolenie, które zna z doświadczenia mityczne wnętrza gabinetów psychiatrycznych, psychologicznych, psychoterapeutycznych, gdzie zapamiętałe ćwiczymy wynurzenia z naszych odmętów. Pierwsze pokolenie, które zna dziwacznie brzmiące nazwy psychoaktywnych farmaceutyków – tak, jesteśmy pierwszym pokoleniem aptekarzy amatorów, którzy znają ten tajemniczy zawodowy idiolekt i prowadzą w nim między sobą intymne pogawędki⁸.

Z jednej strony dążące do samospełnienia indywiduum, z drugiej, jak każe się nam sądzić, niezwiązana z nim choroba czy błąd, cierpienie odszczepione, cierpienie, które się mu przydarzyło bez jego udziału. Wątpliwości, które budzi taka diagnoza, odsyłają jednak do pytań o bardziej fundamentalnym charakterze. W jaki bowiem sposób współczesny hedonistyczny podmiot może być implikowany w swoim własnym cierpieniu, skoro jego intencje – jak się zdaje – czynią go predysponowanym do szczęścia i zadowolenia? Co owo niezrozumiałe cierpienie, wobec którego nie potrafimy zdobyć się na nic innego, jak nadać mu etykietkę tej lub innej choroby czy zaburzenia, mówi tak naprawdę o naszej samowiedzy i społeczeństwie, w którym żyjemy? Pytania te zmuszają

⁵ Zob. M. Seligman, *Why Is There So Much Depression Today? The Waxing of the Individual and the Waning of the Commons*, w: R.E. Ingram (red.), *Contemporary Psychological Approaches to Depression*, Springer, Boston 1990. Także: *Depression and Other Common Mental Disorders: Global Health Estimates*, World Health Organization, Geneva 2017.

⁶ Zob. A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, przeł. J. Konieczny, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, WN PWN, Warszawa 2009, s. 98–99.

⁷ Jak zauważa Christopher Lasch, są to specyficzne formy współczesnego cierpienia, w znacznej mierze zastępujące dotychczas częściej spotykaną symptomatologię nerwicową, na którą składają się chociażby historyczne paralizy czy obsesyjne rytuały. Zob. C. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, Warszawa 2015, s. 68–69.

⁸ M. Tabaczyński, *Pokolenie wyżu depresyjnego. Biografia*, Korporacja Ha!art, Kraków 2019, s. 67.

do ponownego podjęcia refleksji nad kategorią podmiotowości w jej złożonych relacjach z cierpieniem i szaleństwem⁹.

■ My, kartezjanie

Wydaje się, że współcześnie nadal jesteśmy w znacznej mierze wyznawcami czegoś, co określam mianem „kartezjańskiego modelu podmiotowości”¹⁰. Jego główną składową stanowi twierdzenie o pierwotnym i nieredukowalnym charakterze podmiotu rozumianego jako samoświadome, pierwszoosobowe „ja”. Jak ujmuje to Kartezjusz: „poznanie: *ja myślę, więc jestem*, jest tym, które jako najpierwsze i najpewniejsze uderza każdego”¹¹. Przyjęcie tego twierdzenia pociąga za sobą szereg pojęciowych konsekwencji, które pozwalają określić szczegółową charakterystykę kartezjańskiej podmiotowości, stanowiącej wciąż kluczowy punkt odniesienia dla współczesności.

Podmiot kartezjański w zasadniczy sposób odróżnia się i niejako przeciwstawia wszystkiemu, co jawi mu się jako materialny przedmiot, włączając w to jego własne ciało. Łączy go z nim co prawda więź odmienna od stosunku do innych obiektów spotykanych w świecie, jednak podmiot może w pełni od niego abstrahować¹². Innymi słowy, kartezjański model podmiotowości zakłada, że podmiot jest związany ze swoim ciałem jedynie w przygodny sposób, a to ma na niego nikły, o ile jakikolwiek wpływ. W konsekwencji również odniesienie do innych podmiotów jest w ramach kartezjańskiego modelu ujmowane jako wtórne wobec pierwotnego doświadczenia własnego „ja” – w tym sensie jest to podmiot pierwotnie monadyczny. Uznanie pierwotności doświadczenia własnego „ja” prowadzi również do przyjęcia założenia o szczególnie uprzywilejowanym dostępie do wiedzy o sobie samym jako o podmiocie. Zdaniem Kartezjusza „niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł”¹³. W ramach kartezjańskiego modelu podmiotowości samoświadomość jest więc wiedzą najłatwiej dostępną i o najpewniejszym charakterze. Tak rozumiany w pełni samoświadomy podmiot-monada jawi się wreszcie jako podmiot całkowitej autodeterminacji i wolności, ponieważ nic, co nie jest dostępne dla jego samowiedzy, nie może w żaden sposób go determinować. Jak twierdził Husserl, jeden z największych spadkobierców modelu kartezjańskiego:

To, czego nie „wiem”, co w mym przeżywaniu, w mym przedstawianiu sobie, myśleniu, działaniu nie staje przede mną jako przedstawione, jako spostrzeżone, przypominane itd., nie „determinuje” mnie duchowo. I co nie jest zawarte

⁹ Stosuję tutaj ten potoczny termin zamiast współczesnej „choroby psychicznej” czy „zaburzenia psychicznego” ze względu na to, że nie przesądza on o ontologicznym statusie omawianego zjawiska. Stanowi to istotny element dalszej części mojego wywodu.

¹⁰ Nie jest to niewątpliwie model, który w pełni oddaje złożoność koncepcji podmiotu stworzonej przez Kartezjusza. Jak wskazuje wielu interpretatorów filozofii francuskiego myśliciela, szereg przypisywanych mu poglądów stanowi znaczące uproszczenia lub wręcz przeinaczenia jego oryginalnej koncepcji. Takie odczytanie myśli autora *Medytacji*, przedstawione w szczególności w sposób, można znaleźć w tekście Annette Baier, zob. też, *Kartezjańskie osoby*, przeł. M. Szuster, w: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Aletheia, Warszawa 2001. Opisywany przeze mnie kartezjański model podmiotowości jest raczej próbą charakterystyki pewnej recepcji koncepcji Kartezjusza, która nie tylko stała się niezwykle wpływowa w dziedzinie filozofii, ale również stanowi swoisty paradygmat intuicyjnego samorozumienia człowieka od czasów nowożytnych.

¹¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 30.

¹² Zob. tamże.

¹³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, WN PWN, Warszawa 2010, s. 39.

w mych przeżyciach, choćby jako niezauważone albo *implicite* intencjonalne, nie motywuje mnie, nawet nie motywuje w sposób nieświadomy¹⁴.

Jakkolwiek mogłoby się nam wydawać, że tak zdefiniowany model podmiotowości stanowi rodzaj filozoficznej abstrakcji, która nie ma znaczenia poza dyskursem filozoficznym, to jest on ściśle powiązany z ciągle dla nas aktualnym nowożytnym sposobem ujęcia problematyki etycznej, społecznej i politycznej. Konstytutywne dla nowożytności jest bowiem uznanie człowieka za źródło jego praw i norm. Nowożytny światopogląd zakłada odrzucenie wszelkich uzasadnień zasad moralnych i norm życia społecznego, które opierałyby się na odwołaniu do idei kosmicznego porządku, boskiej woli lub tradycji – słowem, instancji zewnętrznych względem autonomicznego podmiotu¹⁵. Zdaje się, że z tej raz podjętej przez nas drogi „odczarowania świata” nie sposób już dzisiaj zawrócić i ponownie uwierzyć w zewnętrzne wobec nas źródło sensu. Pojęcie podmiotu zdolnego do decydowania o swoim postępowaniu w oderwaniu od zewnętrznego wobec siebie autorytetu stanowi więc istotny, jeśli nie kluczowy element całego nowożytnego i ponowoczesnego horyzontu etycznego, narzucającego się nam w formie trudnej do zanegowania oczywistości.

Trzeba przy tym jednak przyznać, że kategoria podmiotu jest współcześnie odbierana równie ambiwalentnie, jak psychoanaliza. Od kilku dekad podlega ona nieustannej krytyce i dekonstrukcji z wielu perspektyw. Psycholodzy behawioralni wprost podawali w wątpliwość fundamenty kartezjańskiego modelu podmiotowości, twierdząc, że „osoba nie jest pierwotnym, aktywnym czynnikiem; jest raczej miejscem, punktem przecięcia, w którym spotyka się wiele warunków genetycznych i środowiskowych, wywołujących zbiorczy efekt”¹⁶. Z kolei współczesne neuronauki dostarczają szeregu danych wskazujących na dominującą w życiu psychicznym rolę automatycznych, nieświadomych mechanizmów, wykazując ponadto, że subiektywne doświadczenie jedności i integracji psychicznej stanowi jedynie rodzaj unifikującej interpretacji zachodzącej dopiero na wyższych poziomach funkcjonowania świadomości¹⁷. W filozofii i naukach społecznych silnie zadomowił się paradygmat antyhumanistyczny, odrzucający kategorię podmiotu jako metafizyczną iluzję. Zdaniem Jacques’a Derridy podmiot byłby efektem idealizacji mowy jako doświadczenia czysto wewnętrznego, zacierającego jej ścisły związek z tym, co materialne, zmysłowe i zewnętrzne. Zdolność do symbolizacji stwarza tym samym pozór samoistności względem zmysłowości, z której symbolizacja czerpie przeciw swój materiał w postaci dźwięków¹⁸. Natomiast według Michela Foucaulta¹⁹, ale też Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego²⁰, podmiot miałby być efektem gry

¹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga II*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 325–326.

¹⁵ Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001, s. 60.

¹⁶ B.F. Skinner, *Behawioryzm*, przeł. P. Skawiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2013, s. 204.

¹⁷ Zob. T. Metzinger, *Being no one. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge, MA 2003.

¹⁸ Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2011, s. 220.

¹⁹ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 36.

²⁰ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t.1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 322.

popędów i relacji władzy w obrębie danego społeczeństwa: perspektywa ta ma swoje korzenie w Nietzscheańskiej podejrzliwości wobec autonomii „ja”²¹. Również sama psychoanaliza odegrała istotną rolę w krytyce kartezjańskiego modelu podmiotowości, wykazując szereg jego ograniczeń, które pojawiają się, gdy przyjmie się tezę, że jedną z najistotniejszych składowych aparatu psychicznego jest nieświadomość²². Z drugiej strony podmiot stanowi kategorię, która wpłynęła na sposób bycia i samorozumienia człowieka współczesnego. Kategoria ta w jej różnych odmianach jest szczególnie istotna we współczesnym dyskursie etycznym, społecznym i politycznym, w związku z czym trudno się jej pozbyć, pomimo aporii, w które możemy popaść, posługując się nią bez głębszego namysłu nad jej złożonością²³.

Aporie związane z kategorią podmiotu ujawniają się w szczególnie jaskrawej formie w sferze refleksji nad cierpieniem psychicznym i szaleństwem. Nie dzieje się tak bez powodu. Cierpienie i szaleństwo stanowią zjawiska, które trudno połączyć z kartezjańskim modelem podmiotowości, ponieważ są doświadczeniami podającymi w wątpliwość zakładaną przez Kartezjusza pewność i pierwotność doświadczenia „ja”. Szalony czy też cierpiący psychicznie podmiot jest zazwyczaj bardzo daleki od kartezjańskiej wizji abstrahowania od zmysłowości, własnego ciała i innych podmiotów. Jest on raczej uwikłany w nieznośną zależność czy wręcz podległość. Co więcej, często również w sferze własnego myślenia nie może on znaleźć żadnego pewnego punktu podparcia, ponieważ nawiedzają go natrętne idee, gnębią niekończące się wątpliwości, a samorefleksja całkowicie zawodzi wobec zagadkowego doświadczenia, którego nie sposób ubrać w żadne znane pojęcia. Innymi słowy, cierpienie psychiczne i szaleństwo jako jego skrajna forma stanowią doświadczenia, które stoją w sprzeczności z postulowaną przez kartezjański model podmiotowości przejrzystą samowiedzą i niczym nieograniczoną autodeterminacją²⁴.

Nic więc dziwnego, że Kartezjusz dokonuje zdecydowanego oddzielenia podmiotowości od szaleństwa. To ostatnie utożsamia bowiem z zaburzeniem o charakterze wyłącznie somatycznym. W słynnym passusie z *Medytacji* stwierdza, że szaleńcy cierpią, ponieważ

mózg tak jest osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni, lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ciało ich jest dzbanem, lub że wydeci są ze szkła²⁵.

²¹ Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. J. Dudek, E. Kireszura-Wojciechowska, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017, s. 32–33.

²² Zob. S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

²³ Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, s. 23.

²⁴ Zob. A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu: filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 13–31.

²⁵ R. Descartes, *Medytacji o pierwszej filozofii*, s. 25.

Cierpienie psychiczne zostaje w ten sposób wyegzorcymowane na zewnątrz podmiotu i sprowadzone do zaburzenia w obrębie organizmu. Kartezjański podmiot jako w pełni autodeterminująca się monada ma więc nie mieć z nim nic wspólnego.

Rozpowszechnione współcześnie ujęcie szaleństwa niemal wprost wywodzi się z tych kartezjańskich rozstrzygnięć. Tymczasem, jak mam zamiar wykazać, ta kartezjańska matryca pojęciowa jest głęboko problematyczna. Psychiczne cierpienie, nie będąc uznane za „sprawę” samego podmiotu, przestaje być również rozpatrywane w relacji do sfery moralnej i politycznej. Nie jest to tylko zbieg okoliczności. Od czasów nowożytnych, od czasów Kartezjusza podmiot stał się przecież nieodłącznym elementem, czy też fundamentem, dyskursu etyki i polityki. Jednak problemem nie jest tutaj jedynie wykluczenie szaleństwa ze sfery dyskusji o normie i prawie, ale to, że podmiot jako źródło wszelkich wartościowań zostaje pozbawiony możliwości refleksji nad związkiem dotyczącego go cierpienia ze współkształtowanym przez podmiot systemem politycznym i społecznym. Paradoksalnie więc oddzielenie psychicznego cierpienia od przynależącej do podmiotu sfery ustanawiania norm sprawia, że człowiek staje się odpowiedzialny za swoje cierpienie jako za losową przypadłość własnego organizmu, o którego zdrowie zmuszony jest dbać. W konsekwencji oderwane od podmiotu cierpienie staje się indywidualnym problemem medycznym, zostaje ono – jak ujął to Mark Fisher – sprywatyzowane, podczas gdy rozpowszechnienie niektórych jego form nakazywałoby raczej zapytać o jego społeczne źródła²⁶.

Dzisiaj ten problem wraca ze szczególną siłą za pośrednictwem niezrozumiałego cierpienia współczesnego podmiotu, które podważa kartezjańskie poczucie przejrzystości i niczym nieograniczonej wolności własnego „ja”. Cierpienie to nie jest bowiem wykluczonym marginesem nowożytnej racjonalności, a raczej nieodłącznym cieniem, który rzuca za sobą współczesność wraz z właściwą sobie formą podmiotowości. Dostrzeżenie tej zależności wymaga wykroczenia poza kartezjańskie dziedzictwo. Nie chodzi jednak o odrzucenie i radykalną krytykę kategorii podmiotu, a raczej o sięgnięcie po alternatywne modele podmiotowości, które z jednej strony umożliwiłyby zerwanie z modelem kartezjańskim jako modelem w pełni samoświadomego i przejrzystego dla samego siebie „ja”, a z drugiej nie redukowałyby psychicznego cierpienia do dziedziny czysto materialnego zaburzenia oderwanego od problematyki etycznej i społecznej. Ten rodzaj alternatywnego modelu podmiotowości możliwy jest do zrekonstruowania w dialogu z teorią psychoanalityczną.

²⁶ Zob. M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020, s. 37–38.

■ Aporie dyskursu psychiatrii

Psychiatria od początków swojego istnienia – symbolicznie wiązanych z wyzwoleniem „szaleńców” z łańcuchów w Salpêtrière przez Philippe’a Pinela pod koniec XVIII wieku – musiała zmierzyć się z zagadnieniami, które umysł epoki ufundowanej na kartezjańskich rozstrzygnięciach postrzegał jako paradoks. Za najistotniejsze w tym kontekście można uznać dwie kwestie: w jaki sposób umysł może być chory i jaki rodzaj oddziaływania terapeutycznego wobec niego byłby najadekwatniejszy. W ramach refleksji naznaczonej wpływem filozofii kartezjańskiej, w której substancja myśląca, umysł czy też podmiot, stanowi niepodzielny, samoświadomy i autonomiczny byt odmienny od poddanego mechanicznym prawom ciała, określenie statusu szalonego umysłu i metod jego leczenia stanowiło istotny problem. Zaowocowało to w XIX wieku sporem dzielącym środowiska psychiatryczne, w literaturze określanym jako *Somatiker versus Psychiker*, który stanowił *de facto* próbę rozstrzygnięcia problemu psychofizycznego na gruncie psychiatrii²⁷.

Zgodnie ze stanowiskiem tzw. psychików umysł jako coś niematerialnego nie mógł podlegać innemu zaburzeniu, jak tylko moralnemu. W związku z tym, najodpowiedniejszym w tym wypadku typem postępowania z chorym miało być stosowanie technik perswazyjnych, tzw. terapii moralnej, która w bezpośredni sposób miała przemówić do pozostałych w umyśle „szaleńca” racjonalności i sumienia. Koncepcja ta usiłowała powiązać cierpienie psychiczne z rodzajem intencjonalnej, świadomej decyzji podmiotu rozumianego na sposób kartezjański. W konsekwencji psychiczne cierpienie uznawano za coś zawinonego, za co indywiduum ponosi odpowiedzialność i powinno ponieść karę, podobnie jak za inne społecznie naganne czyny. Cierpienie psychiczne uznawano więc za coś godnego potępienia.

Odmienne stanowisko prezentował nurt psychiatrii zorientowanej somatycznie, której przedstawiciele stwierdzali wprost, że cierpienie psychiczne to choroba mózgu. Podstawę filozoficzną tego nurtu stanowił materialistyczny monizm, niewątpliwie jednak będący jedynie zredukowanym do swojej fizykalistycznej komponenty stanowiskiem kartezjańskim, co zostało wprost wyrażone w filozofii duchowego ojca tego prądu umysłowego – Julienu de La Mettriego²⁸. Szaleństwo miały więc powodować pewne uszkodzenia anatomii mózgu czy też wrodzone degeneracje, które – jak się zdawało – nie poddawały się oddziaływaniom terapeutycznym. Szaleństwo usytuowane zostaje poza obszarem tego, co przynależne do podmiotu, w sferze rozumianej jako całkowicie odpodmiotowiona materia.

²⁷ Zob. B. Dobroczyński, M. Marcinów, *GDZIE „CZARNY ANIOŁ OBŁĄKANIA NIE MA PRZYSTĘPU”*. Szkic o pochodzeniu idei obłądzenia zawinonego w kontekście literatury dziewiętnastego wieku, „Ethos” 2015, 2(110), s. 109–126.

²⁸ J.O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.

Koncepcja nieświadomych procesów psychicznych zrodziła się na tle tak zarysowanej dyskusji, stanowiąc niejako stanowisko pośrednie w sporze *Somatiker versus Psychiker*. W jej różnych wersjach, które mnożyły się na długo przed powstaniem psychoanalizy, pojawiła się idea, aby z jednej strony zerwać z myśleniem o umyśle na sposób kartezjański, jako w pełni samoświadomym i przejrzystym dla samego siebie, a z drugiej strony nie redukować szaleństwa do czysto fizycznej przyczyny²⁹. Choć sam Freud nie był pierwszym, który sformułował takie stanowisko, jego teoria okazała się jedną z najbardziej złożonych i kompletnych propozycji teoretycznych. Nie bez znaczenia była tutaj również zaproponowana przez Freuda technika terapeutyczna, która dawała nadzieję na podjęcie próby terapii w wypadku niektórych przynajmniej form psychicznego cierpienia³⁰.

Zarówno powyższy spór, jak i koncepcja psychoanalityczna wydają się jednak, zdaniem części historyków psychiatrii, stanowić kwestie nieaktualne dla współczesnej nauki psychiatrycznej, która koncentruje się na farmakologii, badaniu mózgu w kategoriach funkcjonalnych i na inspirowanych behawiorystycznie oddziaływaniach terapeutycznych³¹. Można jednak zaryzykować tezę, że na aktualny kształt psychiatrii i zbliżonych do niej nauk, takich jak psychologia, wpłynęło nie tyle przewyciężenie dychotomii *Somatiker – Psychiker*, ile raczej opowiedzenie się po stronie nieznacznie zmodyfikowanego stanowiska „somatyków”, a więc zniwelowanie dualizmu do jego fizycznej składowej w tej lub innej formie.

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku zostały okrzyknięte „dekadą mózgu” w obszarze psychiatrii, choć w gruncie rzeczy stanowiły tylko przypiecztowanie dłuższego procesu kształtowania się obecnego, biomedycznego paradygmatu uprawiania psychiatrii, skoncentrowanego na czynnikach biologicznych (i przez to czasem określanego mianem modelu bio-bio-bio). Oznaczało to więc powrót do dziewiętnastowiecznego podejścia naturalistycznego w swoim odświeżonej formie. Tym razem zamiast wyjaśnienia etiologii zaburzeń psychicznych poprzez odwołanie się do hipotezy o degeneracji czy anatomicznym uszkodzeniu układu nerwowego, odwołano się do hipotezy dotyczącej stycznej „chemicznej nierównowagi” – zaburzeń biochemii mózgu, które można leczyć dzięki wykorzystaniu w założeniu równoważących je leków psychotropowych. Silne pozostało przy tym przekonanie o znaczącej etiologicznej roli czynników genetycznych³². Co prawda przyjęcie takiego podejścia do psychicznego cierpienia niewątpliwie pozwala odrzucić niehumanitarną ideę obarczania winą i karcenia cierpiących psychicznie, jednak nie pozostaje ono pozbawione teoretycznych i praktycznych problemów.

²⁹ L.L. Whyte, *Unconscious before Freud*, Basic Books, New York 1960, s. 25–28.

³⁰ R. Porter, *Madness: A Brief History*, Oxford University Press, New York 2002, s. 187–189.

³¹ Zob. E. Shorter, *Historia psychiatrii: od zakładu dla obłąkanych po erę Prozacu*, przeł. P. Turski, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.

³² Zob. A. Scull, *Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*, Princeton University Press, Princeton 2015, s. 390–401.

Dowody przemawiające za przyjęciem takiego stanowiska trudno uznać za dobrze ugruntowane³³; zdaje się, że ma ono podstawy raczej w myśleniu życzeniowym: potrzebie sprowadzenia cierpienia psychicznego do problemu o charakterze wyłącznie medycznym. Dotychczas niezidentyfikowane zostały w poprawny sposób żadne biologiczne mechanizmy ani nawet biomarkery zaburzeń psychicznych zdefiniowanych według obowiązujących klasyfikacji diagnostycznych. Badania wykazują, że wbrew temu, co obiecują założenia modelu biomedycznego, odmienne diagnozy psychiatryczne nie mają odmiennego podłoża genetycznego³⁴. Liczne badania i metaanalizy pokazują też, że równie trudno znaleźć argumenty za uznaniem adekwatności hipotezy „chemicznej nierównowagi” i powiązanego z nią modelu terapeutycznego. Mechanizmu działania przeważającej liczby leków psychotropowych nie sposób, ze względu na brak wystarczających dowodów, tłumaczyć w kategoriach leczenia przyczynowego³⁵. Właściwszy w świetle dostępnych danych byłby raczej model wyjaśniający działanie leków psychiatrycznych przez analogię do działania środków przeciwbólowych, a więc nie jako środków wpływających na rzeczywisty mechanizm leżący u podłoża występującego zaburzenia, ale raczej modyfikujących świadomość przyjmującej je osoby³⁶. Tymczasem szereg wyników badań zdaje się sugerować, że etiologia zaburzeń psychicznych może mieć silne związki z czynnikami społecznymi, takimi jak status społeczny i materialny³⁷, przynależność do mniejszości etnicznej³⁸ czy bycie ofiarą przemocy w dzieciństwie³⁹. Wiele wskazuje na to, że model biomedyczny w psychiatrii jest nie tylko nieadekwatnym sposobem ujęcia zaburzeń psychicznych, ale również utrudnia dostrzeżenie społecznego wymiaru psychicznego cierpienia. W efekcie – jak zostało to zarysowane wcześniej – prowadzi on do medykalizacji, a więc wyabstrahowania danej problematyki z kontekstu społecznego i politycznego oraz zredukowania cierpienia do indywidualnego problemu medycznego⁴⁰, czyli wyłączenia go ze sfery właściwej dla podmiotowej autonomii: debaty o normach i prawach. W ten sposób medykalizacja może posłużyć jako narzędzie uzyskiwania i uzasadniania dominacji społecznej lub politycznej w niepoddanym demokratycznej kontroli języku medycyny.

W dziedzinie współczesnej psychiatrii i psychoterapii zarysowują się więc na nowo wywodzące się z kartezjańskiego dualizmu nieprzewyciężone trudności. Podejście naturalistyczne rodzi szereg problemów, ponieważ odrywa cierpienia psychiczne od sfery podmiotowej. Z drugiej jednak strony historyczne koncepcje wpisujące „szaleństwo” w pole podmiotowości rozumianej na kartezjańską modłę prowadzą do trudnego współcześnie do przyjęcia moralnego potępienia cierpiących psychicznie, a także nie wydają się adekwatne ani do

³³ Zob. R. Stupak, *Model biomedyczny w psychopatologii. Krytyczny szkic historyczny, współczesny kontekst i problemy etyczne*, „Diametros” 2020, 17, s. 34–51. Artykuł ten stanowi syntetyczne omówienie modelu biomedycznego w psychiatrii i jego szerszą niż przedstawiona tutaj krytykę w oparciu o wyniki szeregu współczesnych badań.

³⁴ Zob. The Brainstorm Consortium, *Analysis of Shared Heritability in Common Disorders of the Brain*, „Science” 2018, 360(6395), eaap8757.

³⁵ Zob. N. Ghaemi, *Symptomatic versus Disease-Modifying Effects of Psychiatric Drugs*, „Acta Psychiatrica Scandinavica” 2022, 146(3). Zob. też zbiorcze podsumowanie wyników badań nad mechanizmami działania leków antydepresyjnych: J. Moncrieff, R.E. Cooper, T. Stockmann i in., *The Serotonin Theory of Depression: A Systematic Umbrella Review of the Evidence*, „Molecular Psychiatry” 2022.

³⁶ J. Moncrieff, *The Myth of the Chemical Cure*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.

³⁷ T. Richardson i in., *A Longitudinal Study of Financial Difficulties and Mental Health in a National Sample of British Undergraduate Students*, „Community Mental Health Journal” 2017, 53(3), s. 344–352.

³⁸ W. Veling, E. Susser, J. van Os i in., *Ethnic Density of Neighborhoods and Incidence of Psychotic Disorders Among Immigrants*, „The American Journal of Psychiatry” 2008, 165(1), s. 66–73.

opisu złożonych zjawisk psychopatologicznych, ani ich możliwego procesu terapeutycznego. W tym kontekście wydaje się być potrzebne wypracowanie form opisu czy też konceptualizacji, które stanowiłyby rodzaj teorii mediującej pomiędzy zarysowanymi stanowiskami.

Jeśli przedstawi się zarysowane powyżej trudności współczesnej psychiatrii i psychoterapii jako analogiczne do tych, które zrodziły się w ramach sporu *Somatiker versus Psychiker*, to ponowne odwołanie się do koncepcji nieświadomości może przyczynić się do ich przewyciężenia. Psychoanaliza w swoim najradykalniejszym wymiarze teoretycznym pozostaje wierna doświadczeniu psychicznego cierpienia, którego zróżnicowane formy nie wpisują się w kartezjański model w pełni świadomego podmiotu zdolnego do całkowitej autodeterminacji i wolności. Teoria Freuda nie opisuje podmiotu jako wszechmocnej monady, a raczej, podkreślając fundamentalny związek między podmiotowością a tym, co nieświadome, przedstawia go jako pole konfliktów zróżnicowanych sił, wśród których niebagatelną i nieodłączną rolę pełnią niepoddane świadomej kontroli popędy i ich uwikłanie w relacje ze światem społecznym. W ten sposób psychoanaliza wypracowuje koncepcję podmiotowości, która podważa pewność i pierwotność doświadczenia „ja”.

■ Cios dla ludzkiego narcyzmu

Psychoanaliza pojawiła się jako alternatywa dla kartezjańskiego podziału na niematerialny podmiot i materialne ciało, który doprowadził do nowożytnej próby sprowadzenia psychicznego cierpienia do zagadnienia o charakterze czysto medycznym. Zjawisk, które zdefiniowały dziedzinę badań psychoanalitycznych, takich jak symptomy histerycznego cierpienia, nie sposób było wpisać w pojęciowe ramy zbudowane na kartezjańskich rozstrzygnięciach. Już sama charakterystyka histerycznego symptomu – dysfunkcja ciała, paraliż, ślepotą, ból, którego przyczyny ani nie można sprowadzić do żadnego zaburzenia o charakterze organicznym, ani zaklasyfikować jako intencji świadomego podmiotu – odsyła do sfery doświadczenia wymykającej się tego rodzaju dychotomii.

Zdaniem Freuda odkrycia dokonane przez psychoanalizę miałyby być jednym z trzech wielkich ciosów zadanych ludzkiemu narcyzmowi. Po odkryciu Kopernika Ziemia jako miejsce zamieszkania człowieka nie mogła już być uznawana za centrum, a raczej tylko za jeden z elementów Wszechświata. Z kolei teoria ewolucji, dostarczając dowodów na przynależność człowieka do królestwa

³⁹ F. Varese, F. Smeets, M. Drukker i in., *Childhood Adversities Increase the Risk of Psychosis: A Meta-Analysis of Patient-Control, Prospective- and Cross-sectional Cohort Studies*, „Schizophrenia Bulletin” 2012, 38(4), s. 661–671.

⁴⁰ P. Conrad, *Medicalization and Social Control*, „Annual Review of Sociology” 1992, 18, s. 209–232.

zwierząt na równi z pozostałymi częściami fauny, zmusiła ludzkość do porzucenia idei o jej wyjątkowym statusie na tle całej przyrody. W końcu psychoanaliza miała stanowić najdotkliwszy cios dla ludzkiej manii wielkości, dowodząc, że „ja” nie jest „panem nawet we własnym domu”⁴¹, i wykazując wagę procesów nieświadomych w życiu psychicznym człowieka. W tym właśnie sensie psychoanaliza stanowi radykalną krytykę kartezjańskiego modelu podmiotowości.

Kategoria podmiotowości, chociaż praktycznie nieobecna w pismach Freuda na poziomie leksykalnym, wydaje się stanowić jedną z kluczowych stawek teorii i praktyki psychoanalitycznej. Podstawowe odkrycie, którym szczyci się psychoanaliza – odkrycie wagi nieświadomych procesów psychicznych, podważa klasyczny, kartezjański model podmiotowości, zgodnie z którym podmiot niczego łatwiej nie poznaje niż samego siebie jako umysł. Z tego powodu koncepcje Freuda bywają stawiane w jednym szeregu z teoriami traktującymi podmiot jako zbędną iluzję. Psychoanalizę rozumie się wtedy zazwyczaj jako pewien rodzaj naturalizmu, nawiązując do tych jej elementów, których podstawową inspirację stanowiły koncepcje o charakterze mechanicznym lub biologicznym⁴², lub też jako jedną z współczesnych nauk, które, jak strukturalistyczna lingwistyka i etnologia, pozwalają za Foucaultem obwieścić „śmierć człowieka”⁴³.

Płynąca z psychoanalitycznego doświadczenia problematyzacja nie musi jednak prowadzić do przekreślenia kategorii podmiotu, a raczej do jej znaczącej modyfikacji. Psychoanaliza skupia się w swoich rozważaniach teoretycznych na tych obszarach ludzkiego doświadczenia, które stanowią punkty graniczne samoświadomego i autonomicznego podmiotu. Nie przeciwstawia ona jednak tych obszarów podmiotowi, a raczej dostrzega w nich sam rdzeń jego bytu. Rozstrzygnięcie to staje się osią techniki psychoanalitycznej, która poprzez analizę nieświadomej aktywności przy pomocy metody wolnych skojarzeń, interpretację oraz wykorzystanie relacji przeniesieniowej z analitykiem ma prowadzić do przepracowania wywołujących cierpienie symptomów i zwiększenia autonomii osoby poddawanej psychoanalizie. Doprecyzowania wymaga jednak, w jaki sposób należy rozumieć podmiotowość ujętą z takiej perspektywy i gdzie należałoby ją zlokalizować, skoro płynnie przechodzi ona w obszary, które trudno uznać za przynależące do podmiotu w klasycznym sensie tego terminu. Freud przypisał nieświadomości pewne cechy aktywności podmiotowej, dotychczas na zasadzie wyłączości powiązane z samoświadomym „ja”. W konsekwencji, gdyby szukać freudowskiego odpowiednika kartezjańskiego „ja myślę”, brzmiałoby ono najpewniej „to myśli”⁴⁴. Jak jednak rozumieć to radykalne przesunięcie konceptualne dotyczące podmiotowości?

⁴¹ S. Freud, *Wykłady*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 266.

⁴² E. Paszkiewicz, *Struktura teorii psychologicznych: behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*, PWN, Warszawa 1983, s. 121–122.

⁴³ Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.

⁴⁴ Zob. J. Lacan, *Pozycja nieświadomego*, przeł. M. Drwięga, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2010, 3, s. 14.

Niewątpliwie podmiotowość, będącą stawką w procesie psychoanalitycznym⁴⁵, trudno uznać za podmiot, który w jakikolwiek sposób mógłby wpisać się w klasyczny kartezjański model, skoro psychoanalityczny przewrót ściśle wiąże się z detronizacją „ja” jako centrum wszelkich podmiotowych aktów. W konsekwencji wśród zróżnicowanych filozoficznych interpretacji psychoanalizy pojawiają się również takie, których autorzy próbują zrekonstruować w ramach freudowskiej teorii koncepcję podmiotowości, widząc w tym jednak możliwość przedstawienia jej jako koncepcji zupełnie odmiennej od koncepcji wypracowanej na gruncie kartezjanizmu⁴⁶. Są to projekty godne uwagi ze względu na to, że wydają się one nawiązywać do najważniejszej funkcji, jaką idea nieświadomości – nie tylko zresztą ta wywiedziona z teorii psychoanalitycznej⁴⁷ – pełniła w rozwoju refleksji filozoficznej i psychologicznej: próby rozwiązania lub też złagodzenia szeroko rozumianego problemu psychofizycznego, który najwyraźniej zarysował się w ramach ontologicznego dualizmu wywodzącego się z filozofii podmiotu Kartezjusza⁴⁸.

■ Podmiot w psychoanalizie?

W jaki sposób kategoria podmiotu może być zachowana w psychoanalitycznej teorii i praktyce, skoro odrywa się ona od kartezjańskiego dziedzictwa? Możliwe, że podmiotowość w psychoanalizie należałoby rozumieć nie tyle jako coś pierwotnie przystługującego bytowi ludzkiemu, ile raczej jako pewien etyczny postulat stawania się „ja”, wpisany w jej technikę i w cel, do którego zmierza jej praktyka⁴⁹. Zdaniem Andrzeja Ledera w teorii psychoanalitycznej podmiotowość rodzi się w grze pomiędzy różnymi zewnętrżnościami, takimi jak sfera popędów i relacja z Innym⁵⁰. Z kolei Paweł Dybel u podstaw psychoanalitycznej antropologii doszukuje się „pękniętego”, nieudanego stosunku do siebie samego, dopatrując się przy tym genezy podmiotowości w dynamice wypierania nigdy nieredukowalnego nonsensu nieświadomych wyobrażeń⁵¹. Podmiotowość ujęta w takiej optyce musi jawić się jako coś dynamicznie powstającego i złożonego, co zresztą zdają się podkreślać Freudowskie modele dzielące aparat psychiczny najpierw na nieświadomość, przedświadomość i świadomość, później na „to”, „ja” i „nad-ja”, nie wspominając już o złożonej teorii popędów i ich losów. Niektórzy komentatorzy idą w swoich egzegezach tak daleko, że ów wieloaspektowy system określają jako „rozmnóżonego homunkulusa”⁵² czy też „uwewnętrzniowany politeizm”⁵³. Pojawia się więc pytanie o to, czy w ogóle można mówić o jakimkolwiek podmiocie, nie redukując go tylko do efektu pierwotnie

⁴⁵ Zob. A. Grzybowski, *Szaleństwo upodmiotowione. Etyczne źródła myśli psychoanalitycznej w świetle koncepcji Jurgena Habermasa i Charlesa Taylora*, „Diametros” 2019, 61, 1–18.

⁴⁶ Zob. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, red. J.-A. Miller, przetł. A. Sheridan, W.W. Norton & Company, New York 1981; T.H. Ogden, *Subjects of Analysis*, Jason Aronson, New York 1994; P. Ricoeur, *O interpretacji. Eseje o Freudzie*, przetł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

⁴⁷ L.L. Whyte, *Unconscious before Freud*, s. 25–28.

⁴⁸ Zob. B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki: geneza i historia idei nieświadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 138–146.

⁴⁹ Zob. M. Drwięga, *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 17–18.

⁵⁰ Zob. A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 366.

⁵¹ Zob. P. Dybel, *Okrucy psychoanalizy: Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Universitas, Kraków 2009, s. 84–85.

⁵² Zob. S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, s. 251.

⁵³ Zob. A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, s. 364–365.

konstytuujących go sił, nawet jeśli by rozumieć tę konstytucję w sposób odmienny od, na przykład, behawioryzmu. Sugeruję pewną linię argumentacji, która może przybliżyć odpowiedź na tego rodzaju wątpliwości.

Kategoria podmiotu stanowi fundament nowożytnego i ponowoczesnego horyzontu etyczno-politycznego, w którym odrzucone zostało jakiegokolwiek uzasadnienie powoływanych do życia praw i norm, odwołujące się do zewnętrznego wobec podmiotu źródła sensu, takiego jak Bóg, tradycja czy kosmiczny porządek. Podmiotowość wiąże się więc z zagadnieniem autonomii – zdolności do nadawaniu sobie samemu prawa bez odniesienia do zewnętrznych instancji⁵⁴. Stąd, jak wskazywano, pozbycie się tej kategorii okazuje się problematyczne, ponieważ jest równoznaczne z rezygnacją z dyskusji o problematyce moralnej w jej (po)nowoczesnej formie. Kategoria podmiotu zazwyczaj jest łączona z modelem kartezjańskim, a więc jego monadyczną w pełni samoświadomą i niezależną formą. Czy jest to jednak jedyna możliwa do pomyślenia forma podmiotowości, która mogłaby być uznana za źródło normatywności? Czy i w jakim stopniu psychoanalityczna teoria podmiotowości mogłaby sprostać tego rodzaju wymaganiom? Należałoby najpierw zapytać, jakie są minimalnie warunki, które podmiot musi spełnić, żeby mógł stanowić właściwy dla współczesności fundament norm i praw.

Warunkiem takim jest niewątpliwie zdolność do autonomii w zdefiniowanym powyżej sensie. Podmiot musi być zdolny do aktywnego powoływania do życia norm i praw, jeśli kategoria ta ma mieć jakikolwiek sens. Warunkiem autonomii jest natomiast zdolność do aktywnego odniesienia się do normy w akcie jej ustanawiania. W konsekwencji ustanowienie normy nie może sprowadzać się do jakiejś wywołanej zewnętrznym oddziaływaniem reakcji ani też pomiąć normy jako swojego przedmiotu odniesienia. Ujmując tę kwestię w sposób bardziej ogólny, koniecznym warunkiem możliwości autonomii⁵⁵ jest zdolność aktywnego odniesienia do pewnej treści, skierowania na pewien obiekt, a więc to, co określa się za Brentanem i innymi fenomenologami mianem „intencjonalności”⁵⁶.

Według Brentana intencjonalność stanowi jedną z fundamentalnych cech dystynktywnych „fenomenów psychicznych”, pozwalającą na odróżnienie ich od „fenomenów fizycznych”⁵⁷. Zdaniem filozofa fenomeny psychiczne zawsze są przez nas spostrzegane⁵⁸, mają charakter aktu przedstawiania sobie czegoś⁵⁹, a więc są czymś, co jest zawsze dostępne w samoświadomości. W tym znaczeniu intencjonalność jako szczególną właściwość świadomości można by uznać za ściśle powiązaną z doświadczeniem samoświadomego „ja”, uznawanym w modelu kartezjańskim za pierwotne. Gdyby przyjąć takie założenie, to

⁵⁴ Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, s. 293.

⁵⁵ Jest to warunek konieczny, ale niewystarczający. Na marginesie pozostawię tutaj istotne pytanie, na ile opisane przez psychoanalizę fenomeny mają możliwość odniesienia do normy i prawa, czy wręcz ich intencjonalnego ustanawiania. Tego zagadnienia, mimo jego ważności dla omawianej tu kwestii, nie podejmuję, bo wykraczałoby to znacznie poza ramy niniejszego artykułu.

⁵⁶ Zob. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, WN PWN, Warszawa, 1999, s. 126.

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 43.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 113.

psychoanalityczna koncepcja nieświadomości byłaby nie do pogodzenia z kategorią podmiotu jako fundamentu autonomii, ponieważ odrzucając kartezjański prymat poznania „ja myślę”, musiałaby również zrezygnować z minimalnego warunku podmiotowej zdolności do autonomii, jaką jest intencjonalność. Nic jednak w pojęciu intencjonalności – wbrew stanowisku klasyków fenomenologii – nie pociąga za sobą konieczności odniesienia do świadomości, a tym bardziej samoświadomości.

Kiedy Freud usiłuje zdefiniować, co rozumie przez psychoanalityczne pojęcie nieświadomości, to polemizuje właśnie z założeniem o koniecznym związku psychiczności, a w konsekwencji intencjonalności, ze świadomością⁶⁰. Zgodnie z modelem kartezjańskim wszystkie zjawiska, które nie wynikają ze świadomej aktywności podmiotu, nie przynależą do sfery psychiczności, a raczej do zjawisk o charakterze fizycznym, a więc zjawisk oderwanych od samego podmiotu. Freud argumentuje jednak, że można wskazać szereg zjawisk, które zdają się mieć charakter intencjonalny, mimo że nie są dostępne świadomości. Zdaniem Freuda szczególnie dobitnym przykładem takiego zjawiska są eksperymenty związane z tak zwaną sugestią pohipnotyczną. W takim wypadku osobie poddanej hipnozie

poleca się wykonać pewną czynność [...]. Po przebudzeniu zahipnotyzowany najwyraźniej odzyskuje świadomość i swój zwyczajny stan umysłowy, niczego nie pamięta z czasu, gdy znajdował się w hipnozie, a jednak w ustalonej wcześniej chwili ulega impulsowi wykonania tego, co mu zlecono, i czyni to w stanie świadomości, choć nie zdaje sobie sprawy dlaczego. Niepodobna opisać owego zjawiska inaczej, jak tylko w ten sposób, iż zamiar ów zachował się w umyśle owego człowieka formie utajonej czy nieświadomej⁶¹.

Doświadczenie psychoanalityczne dostarcza szeregu zbliżonych przykładów na istnienie tego rodzaju nieświadomych „zamiarów”, a co więcej, wskazuje na ich fundamentalny charakter w życiu psychicznym. Owe „zamiary”, pomimo braku reprezentacji w świadomości, niewątpliwie spełniają kryteria pozwalające je uznać za intencjonalne, a więc aktywnie nakierowane na pewien obiekt. Ten rodzaj nieświadomej intencjonalności pozwala na podjęcie refleksji nad kategorią podmiotu jako fundamentu autonomii bez postulowania pierwotnego, samoświadomego „ja”, jak czyni to model kartezjański. W ten sposób w obrębie psychoanalizy otwiera się przestrzeń do wypracowania alternatywnego modelu podmiotowości, który z jednej strony nie wyklucza kwestii odniesienia do sfery moralnej i politycznej, a z drugiej umożliwia włączenie psychicznego cierpienia

⁶⁰ Zob. S. Freud, *Kilka uwag o pojęciu nieświadomości w psychoanalizie*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 17.

⁶¹ Tamże, s. 18.

i szaleństwa do sfery podmiotu, ponieważ ten nie ma charakteru w pełni samoświadomej, autodeterminującej się monady, dla której właściwe doświadczeniu psychicznego cierpienia uwikłanie w cielesność, popędy i relacje z innymi stanowiło coś, czemu należy zaprzeczyć jako zagrożeniu dla własnego poczucia wszechmocy.

Paul Ricoeur w swoim *Eseju o Freudzie* przedstawia psychoanalizę jako pewną „archeologię podmiotu”⁶², w ramach której próbuje się dociekać, w sposób zbliżony do podejścia fenomenologicznego, genezy bezpośrednio danej świadomości w wymiarach sensu, mowy, ciała i intersubiektywności. Choć pełny opis dynamiki tak rozumianej podmiotowości w kategoriach klasycznie rozumianej intencjonalności jest niemożliwy, to jednak zdaje się, że sam Freud doszukiwał się jej specyficznej, niejako prerefleksyjnej formy w zjawiskach, takich jak marzenia senne, symptomy nerwicowe i czynności pomyłkowe, o których nikt wcześniej nie próbował myśleć w podobny sposób⁶³.

Według Freuda psychoanaliza wyznacza sobie „zadanie polegające na tym, by do bezsensownej idei i bezcelowej czynności wyszukać ową minioną sytuację, w której idea była zasadna, a czynność celowa”⁶⁴, a więc intencjonalna, chociaż z perspektywy świadomości nierozpoznawana jako taka. W ten sposób nawet jawiące się jako niezrozumiałe cierpienie psychiczne może zostać wpisane w pole podmiotowej ekspresji, niejawnego wyrazu pragnień, intencji czy dążeń. Z perspektywy psychoanalitycznej cierpienie psychiczne w swoich odmiennych formach nie stanowi więc ani wykroczenia przeciwko moralnemu porządkowi, ani problemu natury wyłącznie medycznej, pozbawionego związku z samym podmiotem i sferą etyki.

W ramach nowożytnej, naturalistycznej konceptualizacji cierpienia psychicznego, która przecież dominuje we współczesnej psychiatrii, ból psychiczny stanowi rodzaj pozbawionej znaczenia patologii umysłu, defektu w ramach pewnego mechanizmu, który rozpatrywany jest w oderwaniu od podmiotowości cierpiącej jednostki. W konsekwencji cierpienie jest tylko pewną uciążliwą przypadłością, której należałoby się pozbyć. Jak zauważa Freud, psychoanaliza, przeciwnie, „zaczęła właśnie od tego i że zrazu stwierdziła, iż symptom jest sensowny i związany z przeżyciem chorego”⁶⁵. Z perspektywy psychoanalizy cierpienie psychiczne niesie ze sobą pewną wartość i znaczenie dla doświadczającego go podmiotu, który zdaniem Freuda powinien potraktować je „niczym część swej istoty, niczym coś, co ugruntowuje swe istnienie na dobrych motywach, coś, z czego powinien zaczerpnąć, coś wartościowego dla swego późniejszego życia”⁶⁶. Nie jest więc ono jedynie pewną przypadłością o charakterze medycznym, a nieodłączną składową samego podmiotu, która w procesie analizy

⁶² Zob. P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, s. 387.

⁶³ Zob. tamże, s. 16.

⁶⁴ S. Freud, *Wykłady*, s. 255.

⁶⁵ Tamże, s. 245.

⁶⁶ S. Freud, *Przypominanie, powtarzanie, przetwarzanie (dalsze rady w kwestii techniki psychoanalitycznej I)*, przeł. R. Reszke, w: S. Freud, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 171.

może przekształcić się w coś wzbogacającego i odmieniającego cierpiące dotychczas indywiduum, umożliwiając mu rozpoznanie wcześniej nieuświadomionych pragnień i dążeń. Tym samym zreifikowane dotychczas w postaci choroby „szaleństwo”, wraz z zainaugurowaną przez Freuda praktyką, mogło zacząć być rozpatrywane w relacji do samego podmiotu.

Czy stawiając więc pytania o nasze dzisiejsze cierpienie psychiczne, nie należałoby, podążając za psychoanalizą, również w nim dostrzec wyraz kondycji współczesnego podmiotu? Czy patrząc z Freudowskiej perspektywy na niezrozumiały ból ludzi współczesnych, możemy odczytać w nim jakiś rodzaj prawdy o nas samych? „Kamienie mówią!” – twierdzi Freud, zachęcając, by rozpocząć „archeologię” cierpienia i dopuścić nasze symptomy do głosu⁶⁷.

⁶⁷ S. Freud, *W kwestii etiologii hysterii*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Hysteria i lęk*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2014, s. 46.

■ Coda

Twierdzi się, że psychoanaliza miałaby się zdezaktualizować: po pierwsze, jako forma terapii ustępująca współczesnym formom oddziaływania farmakologicznego i behawioralnego, po drugie, jako koncepcja psychologiczna wyparta przez rozwój neuronauk, i w końcu jako teoria wiktoriańskiego społeczeństwa represji, nieprzystająca do społeczeństwa ery permissywnego hedonizmu. Należałoby jednak odwrócić tę perspektywę. Psychoanaliza umożliwia wykroczenie poza kartezjańskie dziedzictwo, wywierające wciąż decydujący wpływ na współczesny dyskurs dotyczący szaleństwa. Praktyka psychoanalityczna nie wyklucza problematyki złożonych związków cierpienia psychicznego i podmiotowości, a wręcz czyni je najistotniejszą stawką całego procesu analitycznego, co odróżnia ją od oddziaływań terapeutycznych przynależnych do naturalistycznego paradygmatu medycznego. Wypracowana na bazie tego praktycznego doświadczenia psychoanalityczna teoria podmiotowości obchodzi szereg aporii generowanych przez kartezjańskie dychotomie i oferuje włączenie w obręb rozważań dotyczących podmiotowości problemu jej uwikłania w sferę cielesności, popędów i relacji społecznych, nie odrzucając przy tym samej kategorii podmiotu.

Zwykliśmy przedstawiać sobie psychoanalizę w złagodzony sposób. Dopasowaliśmy ją do wygodnych, przedfreudowskich myślowych schematów, odziedziczonych w gruncie rzeczy po kartezjanizmie. Nie pytaliśmy i nie chcieliśmy pytać o szerzej zakrojone konsekwencje psychoanalitycznego odkrycia. Dopiero wyzwania stawiane nam przez współczesność pozwalają w pełni dostrzec radykalizm Freudowskiego przestania. Pytaniem współczesności nie jest więc

pytanie o to, czy Freudowskie teorie nadal są dla nas aktualne. Jest to raczej pytanie o to, czy my, współcześni, potrafimy nadążyć za Freudem i sprostać psychoanalitycznemu przewrotowi w naszych intelektualnych nawykach.

Bibliografia

- Auden W.H., „In Memory of Sigmund Freud”, w: E. Mendelson (red.), *W.H. Auden: Collected Poems*, Vintage, New York 1991.
- Baier A., *Kartezjańskie osoby*, przeł. M. Szuster, w: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Aletheia, Warszawa 2001.
- Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu: filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.
- The Brainstorm Consortium, *Analysis of Shared Heritability in Common Disorders of the Brain*, „Science” 2018, 360(6395), eaap8757.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, WN PWN, Warszawa, 1999.
- Conrad P., *Medicalization and Social Control*, „Annual Review of Sociology” 1992, 18, s. 209–232.
- Deleuze G., F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Depression and Other Common Mental Disorders: Global Health Estimates*, World Health Organization, Geneva 2017.
- Derrida J., „To Do Justice to Freud”: *The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, „Critical Inquiry” 1994, 2, s. 227–266.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, WN PWN, Warszawa 2010.
- Dobroczyński B., *Ciemna strona psychiki: geneza i historia idei nieświadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Dobroczyński B., M. Marcinów, *GDZIE „CZARNY ANIOŁ OBŁĄKANIA NIE MA PRZYSTĘPU”*. Szkic o pocho-
dzeniu idei obłądzenia w kontekście literatury dziewiętnastego wieku, „Ethos” 2015, 2(110),
s. 109–126.
- Drwięga M., *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Dybel P., *Okruchy psychoanalizy: Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Universitas, Kraków 2009.
- Fisher M., *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.
- Foucault M., *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz tery-
toria, Gdańsk 2006.
- Freud S., *Przypominanie, powtarzanie, przepracowywanie (dalsze rady w kwestii techniki psychoanaly-
cznej II)*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Freud S., *Kilka uwag o pojęciu nieświadomości w psychoanalizie*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia
nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Wykłady*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010.
- Freud S., *W kwestii etiologii hysterii*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Histeria i lęk*, Warszawa 2014.
- Ghaemi N., *Symptomatic versus Disease-modifying Effects of Psychiatric Drugs*. „Acta Psychiatrica Scan-
dinavica” 2022, 146(3).
- Giddens A., *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, przeł. J. Konieczny, w: U. Beck, A. Giddens,
S. Lash, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczes-
ności*, WN PWN, Warszawa 2009.
- Grzybowski A., *Szaleństwo upodmiotowione. Etyczne źródła myśli psychoanalitycznej w świetle koncep-
cji Jurgena Habermasa i Charlesa Taylora*, „Diametros” 2019, 16.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga II*, przeł. D. Gierulanka, PWN,
Warszawa 1974.

- Lacan J., *Pozycja nieświadomego*, przeł. M. Drwięga, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2010, 3.
- Lacan J., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, red. J.-A. Miller, przeł. A. Sheridan, W.W. Norton & Company, New York 1981.
- La Mettrie J.O. de, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.
- Lasch C., *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, Warszawa 2015.
- Leder A., *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007.
- Metzinger T., *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge, MA 2003.
- Moncrieff J., *The Myth of the Chemical Cure*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.
- Moncrieff J., R.E. Cooper, T. Stockmann et al., *The Serotonin Theory of Depression: A Systematic Umbrella Review of the Evidence*, „Molecular Psychiatry” 2022.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. J. Dudek, E. Kierszura-Wojciechowska, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017.
- Ogden T.H., *Subjects of Analysis*, Jason Aronson, New York 1994.
- Paskiewicz E., *Struktura teorii psychologicznych: behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*, PWN, Warszawa 1983.
- Porter R., *Madness: A Brief History*, Oxford University Press, New York 2002.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001.
- Richardson T. i in., *A Longitudinal Study of Financial Difficulties and Mental Health in a National Sample of British Undergraduate Students*, „Community Mental Health Journal” 2017, 53(3), s. 344–352.
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Scull A., *Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Seligman M., *Why Is There So Much Depression Today? The Waxing of the Individual and the Waning of the Commons*, w: R.E. Ingram (red.), *Contemporary Psychological Approaches to Depression*, Springer, Boston 1990.
- Shorter E., *Historia psychiatrii: od zakładu dla obłąkanych po erę Prozacu*, przeł. P. Turski, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.
- Skinner B.F., *Behawioryzm*, przeł. P. Skawiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2013.
- Stupak R., *Model biomedyczny w psychopatologii. Krytyczny szkic historyczny, współczesny kontekst i problemy etyczne*, „Diametros” 2020, 17, s. 34–51.
- Tabaczyński M., *Pokolenie wyżu depresyjnego. Biografia*, Korporacja Ha!art, Kraków 2019.
- Varese F., F. Smeets, M. Drukker i in., *Childhood Adversities Increase the Risk of Psychosis: A Meta-Analysis of Patient-Control, Prospective- and Cross-sectional Cohort Studies*, „Schizophrenia Bulletin” 2012, 38(4), s. 661–671.
- Veling W., E. Susser, J. van Os i in., *Ethnic Density of Neighborhoods and Incidence of Psychotic Disorders Among Immigrants*, „The American Journal of Psychiatry” 2008, 165(1), s. 66–73.
- Whyte L.L., *Unconscious before Freud*, Basic Books, New York 1960.
- Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Žižek S., *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.