

O PERSPECTIVĂ MORALĂ ASUPRA EXPERIENȚEI DE NEBUNIE

IOANA CRISTINA NICOLAE

A Moral Perspective on Madness. This article presents an analysis on the experience of madness through the lens of the shadow archetype. For this we will first have to observe the moral implication of this archetype and so we will start from Aristotle's concepts of potentiality and actuality which can also be found in Jung's psychoanalysis. The main aspect in our research is an analysis of the process by which the personal shadow can actualize as a neurosis. This will be followed by Constantin Enăchescu's concept of madness as a human phenomenon, different from the medical term of mental illness. The relevance of consciousness will become clear and from this point we will be able to analyze madness from a moral point of view.

Key words: experience of madness, madness and mental illness, shadow archetype, autistic circle.

Arhetipul umbrei: actualizarea potenței

Vom începe prin a oferi o interpretare a arhetipului nostru din perspectiva conceptelor aristotelice de potențialitate și actualitate. Considerăm acest demers necesar pentru a clarifica anumite aspecte ale concepției lui Jung care ne vor servi pe parcursul discuției de față. Aceste aspecte vizează natura și proveniența nevrozei, urmând a reveni la ele în următoarea secțiune, iar acum vom face o scurtă prezentare a ceea ce Jung numește conștient și inconștient.

Baza întregii psihanalize jungiene se află în existența a două sisteme psihice:

1. *Conștiința* sau conștientul, cu o natură personală, la care se anexează inconștientul personal, format din complexe afective și în general din experiențele individului.

2. *Inconștientul colectiv*, format dintr-o serie de forme preexistente numite arhetipuri ce au rolul de a conferi conținuturilor conștiinței o formă bine determinată.

Vedem că această distincție între conștient și inconștient este o distincție ce vizează nu doar conținutul celor două, ci și planul în care operează - avem un plan la nivel individual și un plan la nivel colectiv, iar acesta din urmă poate fi extins unui grup, unei societăți sau așa cum face Jung, întregii omeniri.

Revenind la conținuturile inconștientului colectiv, la arhetipuri, despre ele ni se spune că rânduiesc elementele psihice în anumite imagini (care trebuie numite arhetipale) într-un mod ce poate fi recunoscut în primul rând prin afect. Arhetipurile sunt moștenite odată cu structurile creierului, ele fiind aspectul psihic al acestora.¹ Tot

¹ A se vedea Carl Gustav Jung, „Suflet și pământ”, în *Civilizația în tranziție*, trad. de Adela Motoc și Christina Ștefănescu, București, Edit. Trei, 2011, p. 41.

ele sunt și condiții *a priori* deoarece individul conține în mod inconștient, sub forma unui dat *a priori*, întreaga structură psihică dezvoltată pe linia lui ancestrală.² Tot în acest punct sesizăm aspectul istoric al inconștientului, dar și condițiile și limitele ce formează un soi de cadru pe care acesta îl impune pentru modelarea viitorului. Arhetipul nu este o reprezentare moștenită, caracterul ancestral existând doar la nivel de posibilitate. Mergând pe linie aristotelică, am putea spune că acesta este doar potențial existent, pe când arhetipul reprezentat este cel actualizat. În *Conștiință, inconștient și individuație* se afirmă că inconștientul „este o realitate în *potentia*”, dar și că „necunoscutul pe care îl dezvăluie afectul a fost acolo încă dintotdeauna și s-ar fi înfățișat conștiinței mai devreme sau mai târziu”³: „Inconștientul pare a fi o personalitate care nu a fost niciodată trează și niciodată conștientă de viața trăită și de propria continuitate.”⁴

În studiul *Reflecții teoretice despre esența psihicului*, Jung face o distincție între arhetipul în sine și reprezentările sau imaginile arhetipale.⁵ Arhetipul în sine nu este accesibil conștiinței, el nu poate fi experimentat, dar el este cel prin intermediul căruia procesul psihic este transformat în imagine și astfel adus în conștient. Inconștientul furnizează o formă arhetipală ce este vidă, prin urmare, nereprezentabilă. Odată ajunsă în conștiință și prin intermediul caracterului modelator al acesteia, forma arhetipală este umplută cu un material de reprezentare. În studiul *Despre psihologia arhetipului infans* Jung ne spune că arhetipul „există în sine doar potențial, iar atunci când ia formă în materie, nu mai e ceea ce fusese înainte”⁶.

Aceste precizări generale despre arhetipuri sunt necesare pentru a înțelege contextul și modul în care funcționează umbra. Despre umbră știm din *Aion* că poate fi de natură arhetipală sau personală, dar și că (alături de anima și animus) ea poate fi cel mai ușor caracterizată din punct de vedere empiric, deoarece are cel mai negativ efect asupra Eului și îl tulbură cel mai frecvent. Relevant în acest sens este și faptul că natura sa poate fi dedusă, în mare parte, din conținuturile inconștientului personal. Umbra este formată din toate elementele psihice care, datorită incompatibilității lor cu atitudinea conștientă pe care individul și-o alege, sunt negate și astfel refulate în inconștient.

„Umbra este o problemă morală care reprezintă o provocare la adresa întregului personalității Eului, căci nimeni nu poate să realizeze umbra fără o risipă considerabilă de decizie morală, odată ce la această realizare este vorba de a recunoaște că aspectele sumbre ale personalității există cu adevărat.”⁷

² A se vedea C.G. Jung, „Conștiință, conștient și individuație” în *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, trad. de Daniela Ștefănescu și Vasile Dem. Zamfirescu, București, Edit. Trei, 2014, p. 314 și *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, trad. de Daniela Ștefănescu, București, Edit. Trei, 2005, p.8.

³ C.G. Jung, „Conștiință, inconștient și individuație”, op. cit., p. 313.

⁴ *Ibidem.*, p. 313.

⁵ A se vedea C.G. Jung, „Reflecții teoretice despre esența psihicului”, op. cit., p. 255-256.

⁶ C. G. Jung, „Despre psihologia arhetipului infans”, op. cit., p. 204-205.

⁷ Idem, *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, ed. cit., p. 16.

Datorită naturii emoționale a elementelor constitutive ale arhetipului de față, reacțiile emoționale sunt inadecvate și dificil de controlat. Datorită acestei autonomii care este conferită emoției, elementele formatoare ale umbrei sunt de tip obsedant sau posesiv. Știm de la Jung că afectele se formează în locurile în care adaptabilitatea este diminuată, ele marcând o inferioritate la nivelul personalității. În acest punct ne vom distanța de accepțiunea psihanalizei și nu vom trata emoția ca pe un element ce nu poate fi controlat.

Actualizarea umbrei și experiența de nebunie⁸

Această secțiune a cercetării noastre decurge din abordarea aristotelică a arhetipului umbrei și are în vedere apariția nebuniei în cadrul actualizării arhetipului umbrei. Astfel se va deschide calea spre un fenomen aparte, cel al izolării sinelui în imaginar, fenomen ce implică diminuarea gradului de conștiință al individului.

Umbra poate fi acceptată și confruntată dacă este depus efortul moral necesar sau negată și proiectată în mod inconștient asupra celor din jur, astfel având loc o izolare a individului și o substituire a lumii reale cu una iluzorie. Natura emoțională a elementelor constitutive ale umbrei este cea care îi permite să se actualizeze în conștiință, dar tot ea este și cea care predispune la apariția manifestărilor care frizează patologicul. Astfel umbra se actualizează frecvent în inconștientul personal sub forma nevrozelor. Dacă umbra este identificată și acceptată, pentru confruntarea ei este necesară o autocritică serioasă, dar dacă ea este ignorată, apare un fenomen deseori identificat drept boală mentală. În acest caz umbra este proiectată asupra altor indivizi cărora le sunt atribuite toate trăsăturile negative ale posesorului. Ei sunt percepuți ca dușmani care adeseori completează împotriva subiectului. Respectivilor indivizi le este atribuit chipul posesorului, ei devin o oglindă a acestuia, dar una în care subiectul nu se recunoaște. Este evident că odată cu creșterea numărului de proiecții, bariera dintre posesor și mediul exterior crește, iar șansa ca acesta să își recunoască proiecțiile scade. Într-un astfel de caz conștiința scade, efortul moral fiind mai dificil de realizat.

Trebuie menționat că actualizarea umbrei în inconștientul personal nu trebuie să se facă în mod necesar sub forma patologicului, aceasta fiind o dovadă pentru ceea ce Jung ne spune în *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, anume că nevrozele nu provin din arhetipuri, cauzele lor fiind de natură strict personală. Pentru a putea fi corelată cu arhetipul, nevroza trebuie să provină dintr-o incompatibilitate generală, dar în astfel de cazuri ea dobândește o dimensiune socială, colectivă.

Jung ne spune că: „...atunci când nevroza provine dintr-o incompatibilitate generală sau este vorba de o situație dăunătoare într-altfel, care provoacă nevroză la un număr mare de indivizi, trebuie să admitem prezența arhetipurilor.”⁹

⁸ Am discutat despre modalitățile de actualizare ale arhetipului umbrei în scrierile lui F. M. Dostoievski în articolul „(Re)Interpretarea arhetipului umbrei din perspectiva conceptului de empatie”, din *Studii de istorie a filosofiei universale*, XXVI, coord. A. Surdu, A. Boboc, C. Baci, S. Bălan, I. Tănăsescu, București, Edit. Academiei Române, 2018.

O astfel de dimensiune poate avea și umbra atunci când indivizii se adună în grupuri, mai ales deoarece, în cadrul maselor, nivelurile moral și intelectual ale indivizilor scad. În acest caz umbra este personificată prin intermediul figurii *Trickster*-ului sau *Schelm*-ului, despre ni se spune că „este o figură colectivă de umbră, o însumare a tuturor trăsăturilor de caracter inferioare ale individului”¹⁰. Dacă aducem împreună conceptele de nevroză socială și umbră colectivă vedem că o nevroză de acest tip, la fel ca și figura *trickster*-ului, își are rădăcinile în umbra personală a fiecărui individ. În acest caz, ca și în cazul actualizării umbrei prin nevroza unui singur individ, potențialul se actualizează într-o formă negativă, nefiind respectată regula aristotelică, conformă căreia potențialul, în majoritatea cazurilor, se actualizează într-o formă pozitivă. Revenind la ceea ce am vorbit în secțiunea anterioară despre umbra arhetipală și umbra personală, scopul nostru a fost acela de a clarifica relația dintre umbră personală și nevroză, despre care Jung nu vorbește explicit. Vorbind despre distincția nevroză/psihoză, Jung afirmă că în cazul primeia „unitatea personalității este cel puțin potențial păstrată, în timp ce în schizofrenie este deteriorată aproape ireparabil.”¹¹ Dacă în cazul nevrozei avem un conflict între Eu și conținuturile inconștiente care pătrund în conștiință, rezultatul fiind o depotențare a conștientului, în cazul schizofreniei nu există conflict, pacientul nu depune niciun efort pentru a opri invazia conținuturilor inconștiente, uneori chiar identificându-se cu ele. În cazul nevrozei, confruntarea arhetipului este o *problemă etică de prim rang*, necesitatea ei fiind resimțită de către pacient. În schimb, ambele au în comun împiedicarea desfășurării proceselor normale de gândire, diminuarea responsabilității individului, invadarea conștiinței de conținuturi care rezidă în inconștient, apariția unor reprezentări incomplete ale realității, de aici decurgând reacții emoționale inadecvate. Dacă în cazul nevrozei avem un conflict între Eu și conținuturile inconștiente care pătrund în conștiință, rezultatul fiind o depotențare a conștientului, în cazul schizofreniei nu există conflict, pacientul nu depune niciun efort pentru a opri invazia conținuturilor inconștiente, uneori chiar identificându-se cu ele. Am văzut cum conceptul de nevroză socială își poate avea rădăcinile în arhetipul umbrei, dar în cercetarea de față noi operăm cu umbra personală, deoarece pentru a putea vorbi despre o dimensiune morală a acestui arhetip, trebuie mai întâi să îi stabilim coordonatele la nivel individual. În continuare vom încerca o interpretare de tip filosofic a nebuniei, una care trasează clar distincția dintre nebunie și boală mentală. Considerăm acest demers necesar deoarece nu putem analiza boala mentală dintr-o perspectivă morală, ea aparținând dimensiunii patologicului.

O perspectivă filosofică asupra nebuniei

Pentru a scoate nebunia din accepțiunea clinică și a o interpreta ca pe un fenomen uman, facem apel la Constantin Enăchescu care subliniază distincția dintre boală mentală și nebunie. Boala mentală este considerată o stare de anormalitate a vieții psihice, pe când nebunia este o stare de alteritate a vieții interioare, ce se află în opo-

⁹ C. G. Jung, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, ed. cit., p. 61.

¹⁰ Idem, „Despre psihologia figurii *Trickster*-ului”, op. cit., p. 304.

¹¹ Idem, *Psihogeneza bolilor spiritului*, trad. de Dana Verescu, București, Edit. Trei, 2005, p. 254.

ziție cu rațiunea, de aici decurgând și caracterul ei metaforic. La o primă vedere se poate spune că ea se află în opoziție și cu normalitatea care este „un concept al rațiunii stabilit în concordanță cu adevărul”¹², fiind un rezultat al acordului dintre intelect și realitate, dar nebunia este complementară cu normalul, ambele funcționând drept realități potențiale. Este semnalată introducerea unui nou concept, anume nebunia culturală.¹³ Se propune astfel o abordare a nebuniei din perspectiva științelor umane utilizând o metodă de gândire filosofică pentru a analiza individul, nu doar în relație cu normalitatea, ci și cu alteritatea¹⁴. Distanțarea de accepțiunea psihiatrică pe care o propune Constantin Enăchescu și pe care noi încercăm să o aplicăm arhetipului umbrei are ca scop elaborarea unei metafizici a nebuniei. Pentru acest demers este necesară modificarea percepției pe care o avem asupra nebuniei; cu alte cuvinte, trebuie înlăturate atributelor de patologic și de morbid care i-au fost atribuite acesteia de-a lungul timpului și trebuie considerată drept un fenomen uman în sine. Pentru a ilustra aceste idei putem spune că „...o metafizică a nebuniei trebuie să se constituie ca o «transfenomenologie» capabilă să surprindă și să poată explica semnificațiile subiectului pur care se «(auto)neagă», dincolo de orice formă de obiectivare a acestuia”¹⁵.

Astfel se inaugurează un alt fel de a fi, iar nebunia se explică din perspectivă filosofică drept lucru în sine. Metafizica sa ține de particularități ale ființei morale sau de ceea ce determină acea negare de sine a persoanei. Astfel ea are în vedere exclusiv acele trăiri ale individului, dimensiunea obiectivului fiind abstrasă. Tocmai această analiză a subiectivului ne îndrumă spre ființa morală și spre determinările sale axiologice. Filosofia, spre deosebire de știința medicală, studiază nebunia la un nivel global, nu o fragmentează, astfel ea fiind analizată din punct de vedere axiologic, fenomenologic și ontologic. Pentru a înțelege mai bine poziția pe care o ocupă nebunia, trebuie să subliniem și caracteristicile normalității. Ea este echivalentă cu o stare de echilibru ce este delimitată printr-o serie de granițe; normalitatea funcționează drept o condiție a ordinii și a echilibrului vieții psihice. Trebuie punctat aici faptul că nebunia nu este contrariul normalului, ea aflându-se, în raport de complementaritate dialectică cu acesta; de aici reiese că nebunia trebuie înțeleasă ca un alt fel de a fi, un mod, care la fel ca și normalitatea, există ca potențialitate a individului. Aici putem desluși o similitudine cu inconștientul colectiv ca realitate *in potentia* și cu extensia pe care am făcut-o referitor la actualizarea arhetipului umbrei.

Pentru a merge pe linia lui Aristotel, afirmăm că aceasta potențialitate a nebuniei nu trebuie actualizată în mod obligatoriu (ne amintim că Jung susținea că inconștientul trebuie, în mod obligatoriu, să se actualizeze). Este adevărat că filosoful grec privea

¹² Constantin Enăchescu, *Homo Demens. O redefinire a nebuniei*, Iași, Edit. Polirom, 2008, p. 12.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

actualizarea potențialului ca o pe o actualizare în ceva mai bun, dar dacă acceptăm că nebunia este un alt mod de a fi, atunci ea nu este cu nimic inferioară normalității. În sprijinul acestei idei apare tocmai distanțarea de acceptiunea clinică a nebuniei, psihiatria considerând-o ca pe o dezorganizare a personalității. Dacă suntem de acord cu Enăchescu și dacă acceptăm nebunia ca un complementar al normalului, atunci ea trebuie analizată ca un fenomen uman ce generează o ordine distinctă, anume o ordine a negativității (în conformitate cu acea metafizică a negativității). De aici reiese un aspect intrigant, anume morala diferită a nebuniei și poziția neobișnuită a omului nebun de a se afla atât în interiorul normelor morale, cât și în afara lor. Astfel, natura ființei umane este constituită bipolar și are caracter dialectic ce este „rezultat din «echilibrul» dintre afirmarea și negarea de sine.”¹⁶ Dacă la baza discursului despre normalitate se află „o relație de continuitate inteligibilă între obiectul cunoașterii și intelectul cunoscător”¹⁷ (de unde decurge și obiectivitatea), discursul despre nebunie provine dintr-o „fractură a inteligibilului care se dispune între obiectul cunoașterii și intelectul cunoscător, creând în felul acesta o situație de incertitudine, de imposibil, de absurd, de contradicție”¹⁸.

Trebuie depășit neinteligibilul ce apare în cadrul discursului nebuniei, ceea ce înseamnă că aceasta din urmă trebuie eliberată de comparația cu normalul și de definirea ei prin raportarea la normal. Astfel „analiza nebuniei trebuie centrată pe subiectul pur, cunoașterea acestuia fiind o analiză a subiectivității.”¹⁹ Nu ne putem limita la conceptul de haos interior, trebuie să percepem nebunia ca pe un mod de a fi altfel; nu avem de a face doar cu o simplă rupere de realitate, ci cu emergența unei noi realități interioare, una a negării de sine, a răsturnării valorilor. Acest fenomen al negării ce apare în cadrul nebuniei este, ne spune Enăchescu, produsul îndoielii, tocmai această îndoială²⁰ generând un cerc autist în care individul devine prizonier. Reiese din cele spuse că ilogicitatea nebuniei este constituită printr-un silogism defectuos: nebunul pleacă de la premise și datorită mișcării circulare ajunge tot la premise, cu alte cuvinte, individul pleacă de la sine și ajunge tot la sine; dacă silogismul nebuniei ajunge în punctul din care pornește, am putea spune că retorica nebuniei este o retorică a unor concepte vag definite, care se întrepătrund, în care interogația și răspunsul dobândesc statut de echivalență. Această gândire defectuoasă și repetitivă este valabilă și în momentul în care posesorul de umbră cade pradă proiecțiilor inconștiente ce îi restricționează accesul la realitatea exterioară, plâsmuind una interioară în care sinele se consideră perpetuu amenințat de cei din jurul său, dar și perfect din punct de vedere moral în comparație cu aceștia.

¹⁶ Idem, *Fenomenologia nebuniei*, ediția a II-a, București, Edit. Paideia, 2004, p. 219.

¹⁷ Idem, *Homo demens. O redefinire a nebuniei*, ed. cit., p. 83.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 85.

²⁰ Trebuie menționat că aceasta îndoială este de tip patologic și este diferită de îndoiala ca metodă a intelectului.

Revenind la aspectul autonegator al nebuliei, am putea să o numim pe aceasta o metafizică a negativității, deoarece ea presupune o ieșire din lumea exterioară și o cădere în sine: „Nebunia, din punct de vedere ontologic, trebuie înțeleasă ca o cădere a omului în interiorul propriilor limite. Este închiderea prin care persoana se «autoneagă», dând în felul acesta impresia unei «opriri în timp», a desfășurării existenței prin pierderea libertății proprii.”²¹

Vedem că aici este vorba despre o închidere într-un prezent continuu, această încapsulare fiind facilitată de caracterul neobișnuit al retoricii nebuliei care se opune logicii și care răspunde la un alt tip de interogații ce fac parte dintr-un discurs incoerent. Această incoerență a nebuliei provine din fractura dintre rațional și irațional, fractura în cauză fiind și mobilul pentru acel neinteligibil pe care știința medicală nu îl poate descifra. Din cele afirmate anterior reiese că individul trăiește simultan în cadrul a două realități contradictorii din punct de vedere axiologic. Aceasta este contradicția ontologică a individului nebuliu: el trăiește într-o realitate exterioară lui, realitate pe care o percepe ca fiind ostilă (similar posesorului de umbră care consideră persoanele din jurul său dușmani), dar și în realitatea interioară, cea subiectivă – factuală, aceasta reprezentând o prăbușire în sine, dar și o pierdere a libertății. Această stare a fost denumită „încremenire în durată”²²; ea este într-adevăr o ieșire din timpul obiectiv și o închidere într-un timp care nu mai curge, într-un cerc autist.

Starea de alteritate despre care am tratat anterior, în calitatea sa de transcendere a normalului, se află dincolo de limitele posibilului, ea sfârșind prin a se închide în sine. Dacă limitele normalului sunt exterioare, la fel cum cele ale rațiunii sunt precis delimitate, cele ale nebuliei și ale inconștientului, sunt interioare. Dificultatea în acest caz rezidă în aceea că limitele nebuliei sunt învăluite în mister, iar eșecul de a le cartografia aruncă o aură de infinitate asupra nebuliei. Putem merge pe urmele lui Kant²³ și putem afirma că gândirea și rațiunea aparțin conștientului, de unde și caracterul limitat, dar inconștientul nu are limite (sau încă nu le-am descoperit noi), iar imaginația, în momentul în care transcende empiricul pătrunde în inconștient, acesta fiind un abis infinit, nelimitat, fără rațiune și fără vreo structurare. Vedem astfel cum intervine imaginarul în cadrul nebuliei, a cercului autist și a proiecțiilor specifice arhetipului umbrei. Putem spune că imaginația este cea care generează caracterul incomprehensibil, metaforic al nebuliei și cea care operează răsturnarea valorilor normalului. Această răsturnare valorică trimite la celebra formulă a lui Nietzsche *Dumnezeu a murit!*, acea negare a dimensiunii obiective și a legii morale universale, scopul urmărit fiind o reevaluare a tuturor valorilor existente. Fenomenul negării ce are loc în cadrul nebuliei îi conferă acesteia o aură de distructivitate, deși ea este doar o normalitate răsturnată din punct de vedere axiologic; este adevărat că în acest proces de

²¹ C. Enăchescu, *Homo demens. O redefinire a nebuliei*, op. cit., p. 49.

²² *Ibidem*, p. 60.

²³ Aici avem în vedere *Analitica sublimului* din *Critica facultății de judecare* în care este analizat acel conflict care apare între rațiune și imaginație în cadrul sublimului, relevantă fiind neadekvarea imaginației cu rațiunea, neadekvare ce trimite spre infinit.

răsturnare nebunia anulează funcțiile normalului, dar nu distruge personalitatea individului, ci o reconfigurează, la fel cum nevroza despre care vorbea Jung, nu distruge dimensiuna conștientă. Astfel se poate afirma că neinteligibilul nebuniei este o formă răsturnată a inteligibilului normalității, iar pentru a o aduce pe cea dintâi în domeniul inteligibilului este necesară efectuarea unui acord semantic între natura fenomenului (a nebuniei) și cuvintele care îl descriu. Cu alte cuvinte, apare aici o hermeneutică a psihiatriei ce ne impune să mergem dincolo de simptome și să studiem individul nebun. Tocmai relația de complementaritate dintre normal și anormal/alteritate pe care am tot adus-o în discuție este cea care explică acest neinteligibil. Inventarea conceptului de nebunie, această convenție lingvistică împreună cu sensurile ce i-au fost atribuite, este cea care a fost necesară pentru explicarea a ceea ce este aparent neinteligibil; nebunia este, la fel ca și normalitatea, o realitate umană, dar una de tipul alterității. Statutul de boală mentală pe care psihiatria îl atribuie nebuniei are în vedere doar dimensiunea empirică a acesteia, nu și latura umană pe care filosofia, prin fenomenologie, o studiază; aici trebuie să luăm în considerare și faptul că știința medicală nu mai dă nume de foarte mult timp boala mentală cu acest termen, dar el este frecvent utilizat.

Dintr-o perspectivă filosofică nebunia este percepută „ca o epistemologie a negativității subiectului pur”, epistemologia nebuniei reprezentând „discursul care definește, descrie și explică nebunia ca fenomen uman...”²⁴ Nebunia devine astfel o formă de obiectivare fenomenologică a stării de alteritate a individului. Discursul acestei stări este format din discursul individului despre sine însuși și/sau despre lume, dar și discursul despre nebunie al observatorului²⁵. Este interesant de observat că în cadrul discursului său, individul marcat de nebunie, se prezintă drept un personaj, nu o persoană, discursul său fiind subiectiv, spre deosebire de cel al observatorului. Indiferent de contextul la care ne referim, a descifra acest discurs implică un act de hermeneutică (similar celui pe care Jung îl utiliza în interpretarea viselor și desenelor pacienților săi). Această hermeneutică trebuie aplicată cu moderație, deoarece riscă să anuleze caracterul de autenticitate al nebuniei. Vedem că pentru filosofie, nebunia este o altfel de ordine, una a negativității, ea neaflându-se în opoziție cu normalitate, ci fiind un complementar al acesteia. Individul marcat de nebunie se află în lume, dar nu aparține acesteia, el retrăgându-se în sine. Durata și întinderea acestuia din urmă se desfășoară după un sistem de valori specifice, diferit de cel al normalului, un sistem de valori negative.

Vedem astfel că nebunul consideră realitatea normalității ca pe un element străin, tratând-o cu ostilitate, refuzând-o și interpretând acea intrare factuală în sine drept o regăsire. Pentru a încerca să definim acest fenomen, putem utiliza conceptul de autism, dar nu în accepțiunea clinică, ci în cea propusă de Constantin Enăchescu, ca o întoarcere, o intrare și o închidere în sine, mai precis, ca o detașare de lumea exterioară;

²⁴ C. Enăchescu, *Homo demens. O redefinire a nebuniei*, ed. cit., p. 92-93.

²⁵ În *Nașterea clinicii*, Michel Foucault ne spune că nebunia este o sinteză între actul de privire și cel de ascultare al nebunului pe care observatorul îl înfăptuiește; o sinteză a observației empirice și a discursului despre sine.

individul este în-lume, dar și în-Sine²⁶. Vedem că aici este vorba mai curând despre o manifestare ontologică, ce abia ulterior poate fi, dacă este necesar, catalogată drept boală psihică. Reiese din cele spuse că are loc o dublă ruptură: de realitate empirică și de realitatea factuală a sinelui, iar această ruptură este posibilă datorită negării de sine menționate anterior.

Dimensiunea morală a nebuliei ca umbră

Dacă am stabilit că nebunia trebuie desprinsă de accepțiunea clinică și trebuie percepută dintr-un unghi filosofic, ea devine o metafizică a negativității²⁷, ce funcționează după un sistem de valori distinct de cel al normalului, un sistem al valorilor răsturnate. Dacă acceptăm că în cazul nebuliei are loc o ieșire din lume și o încapsulare într-un sine interior, dar nu în sinele normalului, ci într-un sine ce este rod al imaginației prin prisma căreia este privită realitatea exterioară, atunci nebunia este o încapsulare într-un prezent continuu, o închidere în care nu există soluții la interogațiile ce apar. Nebunia este o oprire în timp, „o stare de încremenire în durată”²⁸, o închidere în care individul își neagă sinele, iar această stagnare temporală indică o pierdere a libertății în care individul devine prizonier propriilor limite și în care este permanent scindat între cele două realități în care trăiește: cea exterioară, obiectivă, a normalului și cea interioară, factuală, subiectivă, a nebuliei; aceste două realități sunt contradictorii din punct de vedere axiologic, fiecare având propriul sistem de valori.

Pentru a pătrunde în zona moralului mai trebuie să facem o observație în legătura cu nebunia și cu caracterul ei uman. Nebunia nu se află într-un raport de contrarietate cu normalul, ci într-unul de complementaritate.²⁹ Analizată ca fenomen uman, nebunia este cea care oferă condițiile unei alt fel de ordini, ordine a negativității, care reprezintă o metafizică a negativității. Ca dimensiune a moralului, la fel cum este și normalitatea, nebunia este subordonată unor idei morale și culturale. De aici decurge că individul marcat de nebunie se află atât în interiorul normelor morale obișnuite, cât și în afara lor; putem astfel afirma că nebunia se află în conflict cu orice tip de normă convențională (morală, culturală, religioasă).

Toate aceste detalii vin în sprijinul ideii conform căreia individul marcat de experiența nebuliei aparține unei alt fel de lumi, unei metafizici a negativității. Acesta are un sistem diferit de valori care stă la baza unui mod de gândire diferit ce generează acțiuni considerate bizare în comparație cu normalul. Un aspect important pe care trebuie să îl avem în vedere aparține arhetipului umbrei, și anume, ideea lui Jung, conform căreia individul posesor de umbră nu mai este responsabil din punct de vedere moral. Psihiatrul elvețian nu elaborează această problemă și nu își argumentează poziția, deși putem deduce o serie de argumente care să vină în sprijinul ei. Astfel,

²⁶ C. Enăchescu, *Homo demens. O redefinire a nebuliei*, ed. cit., p. 29.

²⁷ *Ibidem*, p. 13

²⁸ *Ibidem*, p. 60.

²⁹ *Ibidem*, p. 66.

proiecțiile inconștiente care apar și care, odată cu sporirea numărului, par a fi din ce în ce mai veridice, formând o barieră între individ și realitate. Apare astfel o întrebare extrem de relevantă în contextul de față, anume dacă distanțarea de realitatea exterioară, despre care am vorbit mai devereme, este suficientă pentru a justifica detașarea de zona moralului. Din punctul nostru de vedere, nu, deoarece, dacă umbra trebuie în mod obligativ să se actualizeze, individul este responsabil să încerce să o identifice, să o integreze, până ca aceasta să ia amploare și să apară fenomenul proiecțiilor și astfel izolarea individului în acel cerc autist.

Dacă umbra se poate înțelege printr-un demers autocritic, proiecțiile ce sunt generate în cadrul ei opun rezistență, recunoașterea lor însemnând „o performanță morală dincolo de dimensiunile obișnuite.”³⁰ Cu alte cuvinte, în accepțiunea lui Jung, individul nu mai este responsabil din punct de vedere moral, dar efortul moral necesar pentru conștientizarea proiecțiilor este totuși posibil. Putem astfel spune că individului posesor de umbră i se poate cere să își asume responsabilitate morală. I se poate cere să depună efortul necesar, pentru a-și depăși proiecțiile și pentru a ieși din acea stare autistă pe care o menționează și Jung³¹ și Enăchescu. Dacă posesorul nu își confruntă umbra, atunci el ajunge pacient al unei științe care se oprește în fața neinteligibilului nebuniei și rămâne prizonier fanteziilor minții sale.

Am văzut pe parcursul discuției noastre cum arhetipul umbrei, atât la nivel personal, cât și la nivel colectiv, poate fi interpretat prin conceptele de act și potență, concepte pe care Jung le utilizează pentru a clarifica o serie de aspecte ce aparțin inconștientului, dar pe care nu le aplică în mod explicit unui arhetip anume. Astfel am putut identifica fenomenul actualizării umbrei la nivel personal prin intermediul nevrozei. Mergând pe linia distincției nevroză/psihoză am aplicat abordarea de tip filosofic a lui Constantin Enăchescu și astfel ne-am desprins de accepțiunea clinică a nebuniei, aplicând această interpretare filosofică a nebuniei arhetipului umbrei. Ne-am distanțat și de gândirea jungiană conform căreia individul posesor de umbră nu mai este responsabil din punct de vedere moral, păstrând ideea ce vizează efortul moral necesar pentru integrarea proiecțiilor. În același timp am aplicat conceptul lui Enăchescu de metafizică a negativității în cadrul căreia se instituie un alt fel de morală, individul marcat de nebunie fiind în situația neobișnuită de a se afla atât în interiorul, cât și în exteriorul normelor morale.

³⁰ C.G. Jung, *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, ed. cit., p. 17.

³¹ *Ibidem*, p. 16.