

Cap. 3 Tentativa de analiza arheologica foucauldiana a discursului terapeutic

3.1. Michel Foucault asa cum il stiu astazi

Se spune că Michel Foucault este numele cel mai mentionat după cel al Bibliei! Conform citărilor inregistrate de Google Scholar, Michel Foucault apare citat astăzi de 1.361.000 ori, cu peste 70% mai multe decat oricare autor in istorie. In anul 2000 el era citat de 1.026.230 ori (O' Farrell, 2025). După estimările făcute de New York Times in 2005, lingvistul Noam Chomsky, probabil cel mai de seama intelectual al timpului nostru, era citat de 514.316 ori. Astfel, Michel Foucault se plasează cu de 2,72 ori mai multe citari decat Chomski, savantul in Inteligența artificială Goeff Hinton cu de 1.60 ori peste Chomsky, Eric Lander, unul din principali cercetători ai Human Genom Project cu de 1.37 ori peste Chomsky, iar filozoful Hannah Arendt este doar la 0,72 față de cele 514.316 citări ale lui Chomsky (după <https://www.astralcodexten.com/p/your-book-review-how-language-began>). Această poziție nu se datorează faptului că a fost cel mai prolific autor și nici faptului că lucrările lui au contribuit in mod hotarator la foarte multe alte lucrări știintifice. Greer (2004) găseste că lucrarile lui Chomsky au contribuit la 1100 publicatii pe cand cele ale lui Foucault la doar cu puțin peste 400.

O analiză mai laborioasă intreprinde Dewery (2015) care cercetează lucrările care il citează pe Foucault și care au fost publicate intre anii 1990 - 2015. El inventariază 105 reviste stiintifice și a găsit că 65 de reviste cu 886 articole fac referire specială la Foucault. Dintre acestea, 188 de articole se referă mai ales la doua dintre cele mai faimoase carti ale lui Foucault: The Archaeology of Knowledge, cu 123 de articole și The Order of Things, cu 37 articole in care el trateaza metoda lui de analiza arheologică si genealogică a discursului.

Cum se poate explica această situație? Cei mai mult exegeti consideră că Michel Foucault a fost un filozof și critic social nonconformist, un ganditor nesistematic, uneori contrazicandu-se pe el insuși in acelasi text, cu un stil radical, iconoclastic de gandire, critic al societății, istoriei și al puterii si opresiunii in general. Din 1970 a deținut o catedra la College de France și a livrat cursuri cu audiență deschisă, până aproape de moartea lui. Cea mai importantă contribuție a fost legată de teoria lui referitoare la relația dintre putere, cunoaștere și discurs, la istoria bolilor psihice, la nașterea medicinei clinice, la analiza societatii neolibérale. Se poate spune și ca a fost un activist politic și chiar un luptator stradal, considerand aparițiile lui la manifestarile politice

ale vremi. Lucrările lui continuă să fascineze și să inspire activități academice în diferite domenii precum sociologia, istoria, studii culturale, politologia, medicina sau psihologia.

La 40 ani de la moartea lui, Michel Foucault încă ne vorbește prin glasul social-media și al atator discipoli ai săi. Într-unul din ultimele lui cursuri el afirma: „*Obiectivul meu, de mai bine de 25 de ani, a fost să schițez o istorie a diferitelor moduri ale culturii noastre prin care oamenii își dezvoltă cunoștințe despre ei înșiși*” (citată după Shackell, 2024). El nu clama corectitudinea obiectivă a cărților lui, pe le numea „fictiuni” cu o valoare de adevăr și continua „*Eu nu scriu o carte pentru ca ea să fie ultimul cuvânt...scriu o carte pentru ca alte cărți să fie posibile, nu neapărat scrise de mine.*” (citată după Shackell, 2024).

Referindu-se la multitudinea de articole și cărți inspirate de opera lui, unii se întreabă dacă nu este vorba de "prea mult Foucault". Un răspuns la această întrebare este că lucrările lui au încă un impact asupra dezbaterilor academice actuale și ca el a devenit „viral”.

Un lucru interesant despre felul cum cercetători diferiți vorbesc despre opera lui Foucault relevă teza lui Devery (2015). El arată că există o tendință mai mare de a înfățișa ideile lui Foucault decât de a vorbi despre opera lui. În locul utilizării vizibile și directe a operelor lui Foucault, acest studiu a găsit dovezi ale unei preferințe generale aparent puternice pentru sursele secundare care discută ideile foucaultiene, mai degrabă decât lucrările originale ale lui Foucault, chiar și în rândul unora dintre acei cercetători care sunt probabil versați în Foucault (Devery, 2015, p. 55-56 și 58-62).

Michel Foucault a fost o personalitate foarte complexă și un intelectual foarte rafinat, dar dincolo de aceasta el a dorit să fie anonim. El spunea în *The Archeology of Knowledge* (1972): „*nu întreba cine sunt eu...și, la fel, nu-mi spune să fiu*” (citată reproduș din Dean și Zamora, 2021). „*A scrie pentru a nu avea chip*” era ambiția declarată a lui Foucault, un om cu multe chipuri, care a dus multe vieți diferite și foarte compartimentate. Puțini oameni, dacă nu chiar niciunul, îi cunosc pe toți numeroșii Foucault care au coexistat. O dorință ambiguă de anonimare a caracterizat atât identitatea intelectuală, cât și cea personală a lui Foucault ((Masey, 2019, p.10 și 12). Într-un interviu acordat ziaristului Christian Delacampagne și publicat în ziarul *Le Monde* din 6 Aprilie 1980, Foucault declara: „*Alegerea anonimatului... este o modalitate de a mă adresa mai direct potențialului cititor, singurei persoane care mă interesează aici. Din moment ce nu știi cine sunt, nu vei fi tentat să cauți motivele pentru care spun ceea ce citești: lasă-te purtat de val și spune pur și simplu: Așa este; asta este greșit, îmi place asta; nu-mi place aia*”. (interviu citat

de Masey, 2019, p.14). În mod explicit el a refuzat să furnizeze date despre istoria sa personală și a dorit ca cărțile lui să fie privite fără legătură cu biografia lui. Într-o conversație cu Emmanuel Le Roy Ladurie (1982), el spunea: *“Nu simt că este necesar să știu exact cine sunt. Principalul interes în viață și în muncă este să devii altcineva decât la început. Dacă ai ști când ai început o carte ce vei spune la sfârșit, crezi că ai avea curajul să o scrii? Ceea ce este adevărat pentru scris și pentru o relație de dragoste este adevărat și pentru viață. Jocul merită în măsura în care nu știm care va fi sfârșitul”* (Masey, 2019, p.9).

În interviuri cu diversi ziaristi Michel Foucault face unele dezvăluiri despre felul cum vedea el activitatea lui academică. Uneori spunea că se simte ca un experimentator în sensul că scriind află cum se schimbă el însuși. Alta dată, cu ocazia unui interviu cu Charles Russ în 1986, el declara: *„Cineva care este scriitor nu își face pur și simplu munca în cărțile sale, în ceea ce publică... opera sa majoră este, în cele din urmă, el însuși în procesul de scriere a cărților sale. Viața privată a unui individ, preferințele sale sexuale și opera sa sunt interconectate nu pentru că opera sa îi traduce viața sexuală, ci pentru că opera include întreaga viață, precum și textul. Opera este mai mult decât opera; subiectul care scrie face parte din opera”* (Masey, 2019, p. 6).

Am ales toate aceste franturi din spusele lui Michel Foucault pentru a infățișa personalitatea sa aparte și scilipitoarea lui inteligență. Poate ca toate acestea îl fac să fie așa de “viral” în sensul epocii digitale de astăzi. Când îl citești pe Foucault este foarte greu să-l urmărești, și apoi, deodată înțelegi de unde a plecat și unde a ajuns și auzi tema și variațiunile ei și improvizatiile și digresiunile și tot jocul gândirii lui, el este ca muzica de jazz, trebuie să asculți de mai multe ori, să ramai deschis, să lași de-o parte toate presupuzițiile, ca să înțelegi despre ce este vorba!

O să închei cu cuvintele lui care au rămas mereu în sufletul meu: *“Mi-ar fi plăcut să fie în spatele meu o voce (ce va fi luat cuvântul de mult timp deja, dublând dinainte toate cuvintele mele) care să spună: trebuie să continui, eu nu pot continua, trebuie să continui, trebuie să spui cuvinte, atâtea câte sunt, trebuie să le spui până când ele mă vor regăsi, până când ele mă vor rosti; ciudată nevoie, ciudată lipsă, trebuie să continui, poate că deja cuvintele m-au rostit, poate că m-au adus până în pragul propriei mele istorii, în fața ușii care se deschide spre istoria mea; m-ar mira ca această ușă să se deschidă...”* (Foucault – *L’Ordre du Discours*, Galimard, 1971, versiune în limba română de Ciprian Tudor, Eurosong & Book 1998). Aveți răbdare, citiți-l și îl veți accepta și, poate, în final, îl veți iubi.

3.2. Scurta introducere in metoda arheologica foucauldiana a cunoasteri/discursului

Cand vorbim de metoda arheologică foucauldiana nu ne referim la imaginea populara a unui arheolog care face săpături pentru a descoperi diferite urme ale civilizatiilor apuse. Așa cum remarca James Scheurich si Kathryn Bell Mckenzie, această metodologie de studiu a istoriei cunoașterii este una din metodologiile foucauldiene cea mai dificil de înțeles și cea mai dificil de aplicat. Pentru cei care vor să se inițieze in această metodologie, acești autori recomandă *„sa se citeasca cu atenție si temeinic, de mai multe ori cele trei arheologii”*: *Madness and Civilization* (1961/1988), *Birth of Clinic* (1963/1994) și *The Order of Things* (1966/1986) și apoi să se treaca la introducerea din *The Archeology of Knowledge* (1969/1972) care este o revizuire retrospectivă a metodologiei dar care nu este exact aceeași cu cea de care vorbește in celelalte trei cărți (Scheurich si Mckenzie, 2007, p. 1771).

Arheologia foucauldiana este arheologia cunoașterii, unde ea este o metaforă folosită ca să arate că ceva se afla dedesubt și urmeaza sa fie descoperit dacă se vrea să se cunoască și înțelege ce este acolo. Intr-un interviu din 1966, Foucault definea arheologia astfel: *„Prin „arheologie” aș dori să desemnez nu exact o disciplină, ci un domeniu de cercetare, care ar fi următorul: într-o societate, diferite corpuri de învățare, idei filosofice, opinii cotidiene, dar și instituții, practici comerciale și activități polițienești, moravuri - toate se referă la un anumit „savoir” implicit specific acelei societăți. Aceste cunoștințe sunt profund diferite de corpurile formale de învățare (les connaissances) pe care le putem găsi în cărțile științifice, teoriile filosofice și justificările religioase, dar numai „savoir” este ceea ce face posibilă, la un moment dat, apariția unei teorii, a unei opinii, a unei practici”* (citad din Scheurich si Mckenzie, 2007, p. 1772). In această exprimare foucauldiană, *„connaissance”* este cunoasterea care se găsește in publicații academice, cărți și articole, rapoarte, disertații, conferințe, iar *„savoir”* include opiniile cotidiene atat ale oamenilor obisnuiti cat și ale instituțiilor și practicilor publice, este un fel de simț comun. Doar aceasta din urmă forma de cunoastere face posibilă apariția unei teorii, a unei opinii, a unei practici. Este ceea ce s-ar aplica și discursului terapeutic, el este un *„savoir”* pentru că este purtat de oamenii obișnuiți, se reflectă in moravuri, in practica instituțională, in mass-media, in agendele politice, in literatura populară, in aspectele aparent banale ale vietii de zi cu zi și nu se suprapune exact pe discursul științific psihologic, pe cunoașterea formală, academică, psihologică. In conceptia lui Foucault, traiectoria istorică a cunoașterii formale nu este o rafinare

progresiva sau o raționalitate în continuă dezvoltare, ci prezintă discontinuități, rupturi, fragmentări, în schimb „savoir”, în felul cum citesc eu teoria foucauldiană, adică simțul comun, are un parcurs istoric lin pentru că oamenii îl dezvoltă unii cu alții, generații după generații.

Prin metoda arheologică, scopul principal al lui Foucault a fost de a analiza critic modul în care oamenii gândesc și au dobândit cunoaștere; prin ea caută să identifice condițiile care fac posibilă cunoașterea. În *The Order of Things* Foucault afirma că arheologia este „o cercetare al cărei scop este de a redescoperi pe ce bază au devenit posibile cunoașterea și teoria; în ce spațiu de ordine s-a constituit cunoașterea; pe baza cărui a priori istoric și în elementul cărei pozitivități au putut apărea ideile, s-au stabilit științe, s-a reflectat experiența în filosofii, s-au format raționalități?...” (Foucault, 1966/1973, p. xxi-xxii). Răspunsul la această întrebare se poate obține printr-o analiză critică a „unităților” cunoașterii, pe care Foucault le numește discursuri (Karim, 2021). Arheologia este interesată de „cum au ajuns să fie acolo, prin ce mijloace sunt susținute în existență și cu ce efecte” (Webb, 2013, p.53).

Foucault pornește de la premiza că gândirea omului este legată inexorabil de limbaj și limbajul este o sursă de gândire în sine. Într-o perioadă dată, într-un anumit domeniu, există constrângeri substanțiale asupra modului în care oamenii sunt capabili să gândească pentru că epoca respectivă impune reguli implicite, de care poate că nu suntem conștienți, dar care modelează felul în care gândim. Dacă putem descoperi aceste reguli, vom putea vedea cum o constrângere aparent arbitrară are de fapt sens în cadrul definit de aceste reguli. (Gutting, 2005, p.32-33). Aceste reguli nu sunt cele gramaticale sau logice, ci sunt regulile materiale care delimitează granițele a ceea ce este spus într-un domeniu anume. Astfel, arheologia foucauldiană nu este o teorie a cunoașterii în sens analitic epistemologic, ci mai curând o istorie a conceptelor, o incursiune asupra felului și condițiilor care generează formațiile discursive. Formația discursivă descrie regulile de bază ce determină ce poate fi spus, când și cu ce autoritate într-un discurs specific și într-un timp specific. Aceste formații discursive nu sunt constituite de subiect, ci mai curând furnizează un loc în care subiectul vorbește și cunoaște constrângerile formării discursive (Gutting, 2014, p. 14-15). Istoria conventională tratează trecutul ca pe o poveste, o narațiune care este relatată din punctul de vedere al uneia sau mai multor persoane și presupune o continuitate și orientare spre scop a conștiinței umane și duce la o concluzie semnificativă din punct de vedere uman. Acest mod de abordare are o validitate superficială pentru că ignoră tocmai constrângerile formațiilor discursive care sunt dincolo de conștiința oamenilor într-o

anume perioadă istorică. Aceste constrangeri sunt de fapt niste condiții ale posibilului pentru gândire care sunt diferite istoric și care fac obiectul analizei arheologice foucauldiene.

Dupa Gutting (2005, p. 33-34), în metoda sa arheologică, Foucault folosește alte două metafore: geologia și psihanaliza. Foucault le folosește atunci când vorbește despre „*straturile sedimentare*” (Foucault, 1972, p. 3) dezvăluite de tipul de abordare istorică pe care o propune. La fel ca geologul noi putem să descoperim și să înțelegem straturile subiacente ale gândirii prezente și cum s-a ajuns aici. În metafora psihanalitică el arată că aceste structuri subiacente sunt parte a unui inconștient și că pot fi descoperite doar prin analiza evenimentelor lingvistice de care suntem conștienți. Metoda arheologică se ocupă de texte pe care le tratează nu ca pe niște documente, ci, ca un arheolog, ca pe niște relicve istorice care trebuie studiate ca atare (Foucault, 1972, p. 7). Foucault spunea că scopul metodei arheologice este de a produce „*un fel de text măreț, uniform, care nu a fost niciodată articulat până acum și care dezvăluie pentru prima dată ce au „însemnat cu adevărat” oamenii nu numai în cuvintele și textele lor, discursurile și scrierile lor, ci și în instituțiile, practicile, tehnicile și obiectele pe care le-au produs*” (Foucault, 1972, p. 118).

În cele ce urmează, eu voi ieși din albia unei analize arheologice foucauldiene a discursului terapeutic, a schimbării culturale care a condus la apariția culturii terapeutice, lucru care ar fi o întreprindere foarte complexă și dificilă pentru mine. În schimb, eu voi încerca doar să fiu un stratigraf care să evalueze geologic, strat cu strat, apariția scrierilor și conceptelor pe care le asimilez cu epistemele foucauldiene, a condițiilor care au făcut posibile cuvintele care au fost spuse, de cine și când și cu ce autoritate, cuvinte care astăzi formează discursul terapeutic. Ar fi vorba de a prezenta istoric, stratigrafic condițiile care fac posibil ceea ce poate fi cunoscut și spus într-o anumită epocă. Este cadrul fundamental care modelează modul în care o societate percepe adevărul, discursul și relația dintre cunoaștere și putere. Amintesc că conceptul de epistemă se referă la cadrul fundamental al cunoașterii care definește condițiile care fac posibilă cunoașterea și discursul într-o anumită perioadă istorică (Foucault, 1966/1973). După cum au remarcat mulți observatori, un fir care se regăsește în mod strălucitor în întreaga tapiserie a schimbării culturale este impactul tot mai mare și puternic al gândirii psihologice asupra modului în care noi, americanii, ne gândim la noi înșine și la lumea noastră socială. Acest impact se reflectă în studiile care documentează ascensiunea „omului psihologic” și „triumful terapeuticului” (Rieff [1966] 1987) a nașterii „omului narcisist” (Lasch, 1978), a statului

terapeutice (Nolan, 1978), a modelării selfului privat (Rose, 1989), a cultivării vulnerabilității (Furedi, 2003), a vocabularului și a discursului terapeutic (Illouz, 2008), a culturii terapeutice (Wright, 2008, Madsen, 2014), a politicii terapeutice Nehring, 2022), etc. De-a lungul ultimei generații, cercetătorii au documentat și discutat în mod repetat apariția unei atitudini terapeutice marcată de o viziune asupra lumii excesiv de solipsistă și de creare a unui „sine” intrinsec subiectiv predispus la retragere și indiferență față de viața publică; o generație de „agenți liberi” care nu au nicio loialitate dincolo de sine. (Rich, 2004, p112, Amouroux și colab, 2023, p.237-245).

În cele ce urmează eu voi încerca în munca mea de archeolog foucauldian începător să decopertez strat cu strat și să caut ca artefactele intelectuale găsite să nu fie alterate de comentariile sau ideile mele preconcepute. Pe acestea le voi lăsa deoparte. Astfel, în ce voi prezenta, vor fi multe citate originale și sursa lor, ele sunt cele ce compun epistemele cunoașterii foucauldiene, și voi lăsa cititorului libertatea să facă comentariile și speculațiile pentru care va avea bunavoință.

3.3. Philip Rieff și nașterea “omului psihologic” (1959 și 1966)

Philip Rieff (15 dec. 1922 – 1 iulie 2006) a fost un sociolog și critic cultural american, renumit pentru analizele sale profunde asupra societății occidentale moderne. A predat sociologia la Universitatea din Pennsylvania și la Universitatea din Chicago. Se naște la aproximativ un an de la emigrarea în SUA a părinților săi, lituanieni-evrei. A crescut într-un cartier sărac din Chicago unde tatăl său lucra ca măcelar. A început științele politice la Universitatea din Chicago și a fost interesat de marxism și chiar de trotkism, dar din anii 1950 interesul lui s-a canalizat spre doctrina freudiană, foarte la moda în acea perioadă în SUA. În 1954 a terminat disertația doctorală cu titlul „*Freud's Contribution to Political Philosophy*” la Departamentul de Științe Politice al Universității din Chicago. Ulterior, Rieff a obținut o bursă pentru cercetare postdoctorală, în cursul căreia și-a revizuit teza într-o monografie publicată în 1959: „*Freud: The Mind of the Moralist*”.

În această carte, el a analizat textul freudian dintr-o perspectivă cultural-teoretică, prezentându-l pe Freud ca pe unul dintre părinții fondatori ai unei noi elite culturale. Această elită a întruchipat și a propagat o nouă ideologie culturală în care modurile de explicație politică, economică sau religioasă sunt înlocuite de cele psihologice. Lucrarea cuprinde o analiză a

receptării operei lui Freud în științele sociale americane și Rieff prezintă cum noțiuni cruciale ale gândirii lui Freud, precum cele despre libidou sau autoritate, au fost obturate de interpretări simpliste (Zondervan, 2005, p.15). Tot aici, Rieff pomeneste pentru prima oară de „omul psihologic”, creația principală a operei sale academice. El subliniază rolul psihologiei în acest proces: *„Psihologia a devenit o modalitate de a pune și de a aborda noi tipuri de întrebări fundamentale, cele ale omului psihologic: timpul a produs, din nou, un tip special adaptat pentru a rezista timpului. Era nevoie de o nouă disciplină care să se potrivească schimbării. Psihologia freudiană, cu interpretările sale ingenioase ale politicii, religiei și culturii în termenii vieții interioare a individului și a experiențelor familiei sale imediate, a îndeplinit exact aceasta cerințe”* (Rieff, 1959, p.4-5).

Teoria lui Rieff despre apariția omului psihologic, prezentată pe larg în *„The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud”* (1966) a fost o contribuție deosebită, provocatoare și de neuitat la teoriile modernității și secularizării culturii, punând în lumina schimbările normelor culturale, ascensiunea abordărilor terapeutice ale vieții de zi cu zi, erodarea valorilor tradiționale și ascensiunea individualismului în societatea contemporană. În prefata la această carte Rieff scria: *„Am încercat să spun ceva despre consecințele omului psihologic pentru societatea occidentală – dar nu chiar totul, căci nu consider avansul științelor sociale către o teorie a culturii suficient de sigur pentru a exprima o astfel de încercare. Cu toate acestea, evaluarea acestor consecințe m-a condus mai aproape de sarcina de a ajuta la dezvoltarea unei teorii adecvate a culturii ... acea problemă teoretică pe care o consider centrală în sociologie.”* (Rieff, 1966, p.xv). Ideea principală a cărții sale este de fapt critica culturii moderne care a făcut ca terapia să triumfe și să apară omul psihologic, apariție care a fost anunțată și descrisă de Rieff în ultimul capitol al cărții sale *„Freud: The Mind of the Moralizer”* (Rieff, 1959). El considera ca acest capitol poate fi considerat ca o coda la această carte și indemnă pe studenții săi să-l citească ca o contribuție independentă de restul cărți.

Vorbind despre nașterea omului psihologic, Rieff ne amintește ca de-a lungul istoriei, până la modernitate, au existat trei tipuri de idealuri de caracter ce au dominat civilizația occidentală: idealul omului politic, idealul omului religios și idealul omului economic. Idealul omului politic ni-l aduce antichitatea prin Platon care arată ca sănătatea și stabilitatea ordinii politice înseamnă o subordonare adecvată a pasiunilor față de intelect, ceea ce duce la subordonarea celor care știu față de cei care nu știu. Idealul omului religios este caracterizat de

doctrina creștină a naturii umane organizată în jurul așteptării de a atinge credința ca formă superioară rațiunii, iar idealul omului economic este să se aline cu presupunerea că satisfacându-și nevoile inferioare, materiale, va simți o satisfacție generală a nevoilor superioare, spirituale (Zondervan, 2005, p.44-45). Rieff crede că acest ultim tip, purtător al idealului economic s-a dovedit un tip de tranziție, cu cea mai scurtă viață și din mandatul său a ieșit omul psihologic al sec. XX, nu ca un copil al naturii, ci al tehnologiei. De la acest stramoș imediat, „*omul psihologic și-a construit propria viață interioară*” și vom recunoaște la el metehnele antecesorului, adică faptul că își calculează cu atenție satisfacțiile și insatisfacțiile, considerând angajamentele neprofitabile ca păcate de evitat (Rieff, 1959, p.356).

Modernitatea aduce cu ea omul psihologic. Rieff amintește că schimbările fundamentale ale vieții pe care le aduce modernitatea ne fac martori la apariția unei percepții a lumii complet noi. Această lume este desacralizată, o lume fără o bază transcedentală. La mai bine de o sută de ani Nietzsche ne anunță: „*Unde este Dumnezeu?*”, a strigat el. „*Vă spun eu! L-am ucis – tu și eu! Suntem cu toții ucigașii lui. Dar cum am făcut asta? ... Mai există un suus și un coborâș? Nu rătăcim ca printr-un nimic infinit? ... Dumnezeu este mort. Dumnezeu rămâne mort. Și l-am ucis!*” (Nietzsche, 2001, p.119-120). Rieff susținea că cultura modernă încearcă să se stabilizeze fără nici o referire la o ordine transcedentală a existenței, deși fiecare cultură își are originea în idealuri ce aparțin unei ordini sacre a existenței. El era ferm în a clama că orice cultură care încearcă să-și stabilească ordinea socială fără referire la o ordine sacră este sortită eșecului, ea trebuie numită anti-cultura. El ne sfătuia că este imperios necesar să recunoaștem că nu vom putea niciodată să separăm pe deplin profanul de aspectele sacre ale existenței; în moduri greu de cuprins, sacrul este ascuns în realitatea imediată (Rieff, 1993, citat din Zondervan, 2005, p.5). Mai târziu, Rieff își nuantează poziția și afirmă că nici o cultură nu poate exista ca o entitate complet seculară. În ciuda tuturor încercărilor noastre de a o distruge, ordinea sacră nu va înceta niciodată să existe. Trăsătura tipică modernității este încercarea de a nega importanța ordinii sacre în cultură. Întrucât nicio cultură nu poate supraviețui pe această bază, afirmă Rieff, cultura modernă trebuie ea însăși să înceteze să existe: aceasta este situația culturală în care ne aflăm la începutul secolului XXI. În acest context, psihologia și psihanaliza joacă un rol crucial în remodelarea percepției de sine și a valorilor culturale. Teza principală a lui Rieff susține că această schimbare a dus la ascensiunea a ceea ce el numește „omul psihologic”. Accentul central al vieții nu mai este aderarea la o ordine morală divină sau comunitară, ci mai degrabă urmărirea

bunastarii psihologice personale. Rieff susține că aceasta schimbare culturală spre o cultură terapeutică este caracterizată de o reorientare a valorilor, în care autorealizarea și fericirea personală devin scopul principal al existenței. Spre deosebire de omul religios, a cărui viață era definită de un angajament față de surse externe și adesea transcendente de semnificație, omul psihologic se întoarce spre interior, spre sine. Această orientare spre interior este facilitată și încurajată de practici terapeutice care promit bunăstare personală și autoperfecționare, adesea în detrimentul obligațiilor comunitare sau morale.

Bazat pe cartile lui Rieff, profesorul de filozofie politica de la Universitatea din Tulsa, SUA, Stephen Gardner, încearcă să creioneze cine este omul psihologic și ne spune că de fapt acest tip este lentila prin care Rieff examinează revoluția culturală adusă de democrația neoliberală și terapeutizarea societății. Revoluția culturală a democrației produce nu doar o cultură nouă, pe care Rieff o numește, ci și un nou tip de om. Cultura populară, susținută de mass-media modernă și de piață, este habitatul natural al acestui om nou, a omului psihologic post-freudian. Acesta prosperă atât în viața privată cât și în domeniul public (Gardner, 2006, p.4). Mai departe Gardner ne oferă un portret plin de tușe groase și acide ale omului psihologic: *„Omul Psihologic” al lui Rieff este un individ care este detașat moral de ordinea comunală și este transformat, cel puțin în propriul său psihic, în agentul liber propriilor sale acțiuni, semizeul erosului și ambițiilor sale. Imaginați-vă un personaj care nu este nici în afara, nici deasupra ordinii sociale, dar care nu se simte acasă în cadrul ei, un individ social, dar asocial, incapabil nici să transească societatea, nici să se identifice cu ea.... relația sa cu societatea nu este negativă, ci mai degrabă călduță, ambivalentă, îndepărtată, instabilă, potențial volatilă, caracterizată de un sentiment de disconfort posibil reprimat, dar niciodată eliminabil, o incapacitate de a accepta pe deplin orice autoritate puternică, comunitară sau de altă natură. Un astfel de individ este incapabil să găsească o satisfacție adecvată fie în binele comun, fie în ambițiile spirituale superioare ale culturii tradiționale, în artă, religie și filozofie... eviscerarea religiei și a tradiției și slăbirea legăturilor comunitare sunt înregistrate cu precizie seismografică în conflictele sale interioare, al „psihologiei” sale. În absența unei tradiții vitale, un astfel de individ este lăsat să se descurce singur, moral și psihologic. Fără magnetismul integrării comunitare, el este forțat să se creeze pe sine, să devină autorul „personalității” sale. Lumea modernă, însă, creează un individ pentru care cel mai înalt ideal este „sinele” însuși”* (Gardner, 2006, p.8).

Oricât de sofisticat intelectual ar parea acest om psihologic, el este antiintelectual. Oricât de bisericos ar arata el se îndoiește de eficacitatea terapeutică a credinței. Oricât de mult implicat ar fi în obținerea și posedarea lucrurilor, omul psihologic știe că satisfacțiile pe care dorește să le aibe în proprietatea sa, nu au un preț anume. Din aceste motive, el este profund sceptic față de ierarhia valorilor primite de la predecesorii săi imediați. Omul modern are dificultăți enorme în a identifica idealurile și figurile ideale credibile care să-l ajute la directionarea vieții proprii, el a abandonat identificarea cu idealuri înalte pentru că aceasta identificare barează dorința lui de auto-exprimare. El reușește să găsească figuri cu autoritate, el încearcă să se elibereze de o astfel de autoritate și de rădăcinile ei religioase. Dar nu se poate scutura complet de trecutul său. De fapt, are obiceiurile tatălui său, omul economic, este perspicace, studiind angajamentele neprofitabile ca fiind păcatele cel mai de evitat, păstrând în schimb un echilibru între satisfacțiile și insatisfacțiile sale, dar fără încrederea genială a strămoșului său imediat că suma se va ridica la ceva semnificativ și va justifica întreaga sa viață (Rieff, 1990, p.3-4). Dar descrierea cea mai aspră o face Rieff când spune că „*omul psihologic trăiește după idealul introspecției, o introspecție practică, experimentală, care duce la gestionarea propriei personalități. El s-a retras într-o lume unde eul este o forță armată capabilă să realizeze armistiții, dar nu pace... Omul psihologic a îmbrățișat idealul oriental al salvării prin manipulare auto-contemplativă... Acum el alege să se miște împotriva ultimului său inamic, sinele, în încercarea de a-l cuceri și de a-l asimila lumii așa cum este... Conștient în sfârșit că este bolnav cronic, omul psihologic renunță la căutarea predecesorilor săi pentru o doctrină vindecătoare. Experiența sa cea mai recentă, cea a lui Freud, îl poate învăța în sfârșit că fiecare vindecare trebuie să-l expună la noi boli*” (Rieff, 1959, p.356-357).

Deși mulți critici ai culturii vestice începeau mai de mult să vorbească de influența pe care psihologia și în special psihanaliza o au asupra felului în care oamenii citesc lumea din afară și dinăuntrul lor, nașterea omului psihologic, anunțată de Rieff, a fost un șoc care reverberează și astăzi. Încă din 1965, sociologul Peter Berger remarcă că psihanaliza a devenit parte a scenei americane și un mod de înțelegere a naturii umane și de ordonare a experienței umane pe baza acestei înțelegeri (Berger, 1965, p.27). Rieff ne invită să ne gândim la o societate dominată de idealuri psihoterapeutice în care psihanaliza este o expresie a unei tiranii populare, în care fiecare trebuie să aibe un confesor, fiecare trebuie să aspire să fie un confesor. Acesta este

sensul reeducării psihanalitice despre care vorbea Freud. Fiecare poate, într-o oarecare măsură, să se joace de-a terapeutul altora și nimănui nu i se permite să pretindă că poate vindeca sau fi vindecat definitiv. Rieff se întreaba: ce a cauzat această tiranie a psihologiei, legitimând preocuparea de sine ca cea mai înaltă cautare? „În parte, fără îndoială, este vorba despre eșecul individului de a găsi altceva de afirmat în afară de sine. Pierzându-și credința în lume, cunoscându-se prea bine pentru a se trata ca un obiect al credinței, omul modern nu poate avea încredere în sine; acest lucru, într-un mod negativ, îi justifică știința preocupării de sine. Deși lumea îi este indiferentă, egoul singuratic poate ici și colo câștiga ceva din ea” (Rieff, 1959, p.355-356). Tulburător! În prefața cartii „*The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*”, Rieff (1966, p. vii) îi citează pe Wright și Mejia cu o profeție: „daca caracterul dominant al sec. XX este ce într-adevar Rieff numeste „omul psihologic” consecințele pentru societatea vestica sunt incalculabile” (Wright și Mejia, 1963, p.416-417). Aceasta profeție s-a implinit cu brio!

Cand a fost vorba sa spună care a fost scopul teoretic al lucrarilor sale, Rieff a folosit urmatoarele cuvinte: „Am încercat să spun ceva despre consecințele omului psihologic pentru societatea occidentală – dar nu chiar totul, căci nu consider avansul științelor sociale către o teorie a culturii suficient de sigur pentru a exprima o astfel de încercare” (Rieff, 1966/1987, p.xv). Zondervan (2005) ne amintește ca teoria apariției omului psihologic se referă la istoria viziunilor asupra lumii sau la „psihoistoria occidentală”, așa cum o numește Rieff. Acest termen „psihoistorie” este un neologism care subliniază o viziune a istoriei culturale occidentale în care fazele succesive sunt marcate de o schimbare radicală în înțelegerea interacțiunii dintre individ și ordinea socială. Rieff descrie aceste schimbări ca schimbări ale „idealului de caracter” al unei culturi.

Mă întreb, cu ce suntem datori și de ce vom rămâne mereu datori lui Philip Rieff? Am găsit răspunsul cand, cu o anume ocazie, spunea că nu este nici teolog și nici terapeut, dar și-a luat în serios responsabilitatea de a teoretiza, adică de a conecta ceea ce este deja dat cu ceea ce vine în fața noastră, indiferent daca suntem treji sau nu. Ca sociolog, Rieff credea că are obligația, chiar mai mult decat istoria, care este insarcinată cu compunerea narațiunilor, de a arăta lumii gandurile vii care dau sens momentului prezent in virtutea presiunii acelu moment trecut (Imber, 2004, p.xxix). Ce mult se aseamănă aceasta concepție cu teoria Foucauldiana a arheologiei.

3.4. Christopher Lasch – “*Culture of narcissism*” (1978)

Christopher Lasch (1932-1994) a fost istoric și profesor la Universitatea din Rochester și s-a focalizat pe analiza critică a culturii și societății americane, în special pe impactul pe care modificările politice și culturale ale sfârșitului de secol XX le-au avut asupra bunăstării oamenilor și a familiilor lor.

Trebuie spus de la început că schimbarea culturală a societății și transformarea ei într-o ședință de terapie psihologică globală, suigeneris, în care orice problemă de existență este descrisă în termenii utilizați de psihanaliză, în special, nu a apărut de nicăieri în a doua jumătate a sec. XX. Lucrurile au evoluat treptat, odată cu răspandirea vocabularului psihologic și a strategiilor de terapie psihologică în discursul public și, până la urmă, în simțul comun. Colonizarea vieții zilnice cu ideile psihologice a fost favorizată de desacralizarea societății și necesitatea de a găsi alte explicații pentru tribulațiile existenței cotidiene. Creșterea preocupărilor referitoare la identitate, self și viața internă devenise deja un exercițiu constant care indica un declin cultural, o cultură a victimizării și o preocupare narcisiacă vizând selful. Pe acest fundal apare și cartea lui Christopher Lasch “*The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*” (1979).

În cartea sa, Lasch deplange folosirea excesivă a terapiei psihologice care a oferit oamenilor un refugiu pentru a se desprinde de problemele sociale reale dar le ofera, în compensație, prilejul unei dezbateri nesfârșite a sinelui (Lasch, 1979, p.30). Expertiza psihologică a promis găsirea celei mai bune soluții de a depăși tensiunile, delirurile și anxietățile existenței cotidiene în lumea modernă. Ea a încurajat construirea unei personalități preocupate de propria imagine, de validare exterioară, de satisfacerea propriilor nevoi. El scria: „*Oamenii se plâng în zilele noastre de o incapacitate de a simți. Ei cultivă experiențe mai vii, caută să dea viață cărnii leneșe, încearcă să reînvie poftele sătule*” (Lasch, 1979, p.11).

Acest tip de personalitate prezenta o frică de rejecție, așteptări nerealiste, o prioritizare a propriilor nevoi și o versatilitate în relații, toate acestea ducând la o căutare perpetuă de ranforsări ale stimei de sine și de gratificări exterioare. Lasch spunea că fiecare epocă își dezvoltă propriile forme particulare de patologie, iar epoca modernă a condus la apariția tipului narcisiac (1979, p.41), tot așa cum Rieff vedea apariția omului psihologic. El considera narcisismul ca o condiție de grandoare și gol interior, în care persoana vede lumea ca pe oglinda

sa. Narcisismul se dezvăluie în auto supravegherea compulsivă și în fanteziile de faimă, putere și frumusețe. Latura sa întunecată este furia și invidia reprimată și tendința de a se angaja în relații superficiale și exploatare. „*Noul narcisist este bântuit nu de vinovăție, ci de anxietate...*

Atitudinile sale sexuale sunt permissive mai degrabă decât puritane, chiar dacă emanciparea sa de tabuurile antice nu-i aduce pace sexuală. ...el cere satisfacție imediată și trăiește într-o stare de dorință neliniștită, perpetuu nesatisfăcută” (Lasch, 1979, p. xvi).

Analiza narcisismului cultural este făcută de Lasch în sînjul doctrinar freudian și astfel el considera că „*popularitatea modului confesional mărturisește, desigur, noul narcisism care străbate întreaga cultură americană; dar mult mai bine încearcă, tocmai prin destăinuire, să atingă o distanță critică față de sine și să dobândească o perspectivă asupra forțelor istorice, reproduse sub formă psihologică, care au făcut ca însăși noțiunea de individualitate să fie din ce în ce mai problematică*” (Lasch, 1979, p.17). Prin pseudo-insight asupra propriei condiții, în mod obisnuit înfățișat în clișee psihiatrice, narcisistul lui Lasch le utilizează pentru a se sustrage de la critică și pentru a evita responsabilitatea față de propriile acțiuni. El considera că condițiile sociale predominante au scos la iveală aceste trăsături de personalitate narcisista, în grade diferite, la fiecare persoană. Astfel putem nota o anumită superficialitate protectoare, teama de angajamente obligatorii, dorința de a-și smulge rădăcinile ori de câte ori era nevoie, dorința de a-și păstra opțiunile deschise, aversiune față de a depinde de cineva, incapacitatea de loialitate sau recunoștință (Lasch, 1979, p.63-64).

Idea centrală în lucrarea lui Lasch este critica culturii terapeutice și a psihologizării, educaționalizării și, în general, academizării crescânde a vieții de zi cu zi. Niciun aspect al vieții contemporane nu a rămas imun la instituționalizarea și discutarea lui în public. În esență, cartea este o examinare critică a societății americane de la sfârșitul sec. XX, argumentând că narcisismul a înlocuit valorile tradiționale, a generat relații superficiale, a promovat individualismul și a obturat angajamente sociale și politice genuine. Nu pot să închei fără un gând malițios despre ce ar crede și spune Lasch despre felul cum a evoluat omul narcisist și imaginea lui de astăzi, cu exhibiția extremă de pe Facebook, Instagram sau Tik-Tok. De fapt, Lasch a identificat încă din timpul său rolul mass-mediei și a propagandei în construcția și promovarea omului narcisist. El ne amintea că „*noi trăim într-o lume a pseudo-evenimentelor și a quasi-informațiilor, în care aerul este saturat cu afirmații care nu sunt nici adevărate și nici false, ci pur și simplu credibile*” (Lasch, 1979, p.75). Specialiști în propagandă și reclamă evită

să apeleze la emoții și se străduiesc să adopte un ton care este congruent cu calitatea prozaică a vieții moderne, care să fie astfel egală cu existența celui caruia i se adresează. Ei știu că adevărul parțial este un instrument mult mai eficace pentru a înșela decât minciuna. Omul narcisiac are nevoie de promovare, are nevoie de scenă și spectatori, imaginile acestea și aparențele lor domină societatea. Era de așteptat ca omul narcisiac să profite de această oportunitate pentru a se oglindi în ea!

3.5. James Nolan – Statul terapeutic și guvernarea la sfârșitul secolului XX (1998)

James Nolan (1962 – 2020) a fost un remarcabil sociolog și antropolog American, a ocupat poziția de Washington Gladden 1859 Professor of Sociology la Williams College, Massachusetts, a fost recipientul a mai multor granturi de cercetare și premii, incluzând burse Fulbright și de două ori “National Endowment for the Humanities fellowships”. În necrologul său din 20 august 2020 citim: “*Robert James Nolan Jr a decedat după ce a suferit un declin continuu a stării de sanatate, urmare a unei boali neurodegenerative cu care a luptat mai multi ani. El a trait toata viata punand pe altii inaintea sa...*”

În 1998, Nolan publică cartea sa „*The Therapeutic State: Justifying Government at Century's End*”, care reprezintă un jalon important în dezvoltarea schimbării culturale a Americii, cultura terapeutică. De la prezența experților psihologi, care depun mărturie în numele victimelor cu tulburări emoționale în jurisprudența civilă, la tratamentul terapeutic al infractorilor priviți ca „pacienți” în sistemul de justiție penală, la accentul pus pe sentimente, pe stima de sine în educația contemporană, la argumentele sentimentale ale Congresului American pentru protecția de către stat a bunăstării emoționale a copiilor, până la utilizarea limbajului terapeutic în retorica prezidențială. Nolan susține că cultura terapeutică a Americii a trecut recent dincolo de domeniul cultural al „simbolurilor și codurilor” pentru a pătrunde în instituțiile statului american modern. El privește ascensiunea culturii terapeutice în termeni de funcționalitate, ca un „antidot la dificultatea vieții într-o lume extrem de mecanicistă” (Nolan, 1998, p. 19). Urmând istoriografia terapeutică consacrată, Nolan acceptă că forțele modernității au stimulat o mișcare de îndepărtare de un cod de înțelegere morală din secolul al XIX-lea, bazat pe autonegare și respect față de autoritățile existente în afara selfului, către o înțelegere autoreferențială, de elibere a selfului, în secolul al XX-lea (Loss, 2002).

Nolan apelează la cinci studii de caz: jurisprudența civilă, justiția penală, educația publică, politica de asistență socială și retorica politică. Toate cele cinci studii de caz susțin afirmația sa conform căreia etosul terapeutic a pătruns în interstițiile instituțiilor statului și a generat diferitele caracteristici ale acestuia (Nolan, 1998, p.280).

De la început, Nolan declară că „*perspectiva terapeutică a devenit o parte de la sine înțeleasă a vieții de zi cu zi. Ea oferă culturii un set de simboluri și coduri care determină limitele vieții morale*” (Nolan, 1998, p.2). El definește mai multe caracteristici ale etosului terapeutic precum selful emancipat, etica emotivistă, noua clasă de preoti – psihologii și profesiile înrudite, patologizarea comportamentelor umane și tendința de victimizare. Toate acestea au condus la apariția statului terapeutic.

Prin conceptul de self emancipat Nolan încearcă să ne prezinte cum selful s-a transformat. Dacă în trecut selful trebuia abandonat, negat, sacrificat în numele credinței, astăzi selful trebuie stimat, actualizat, afirmat și neîngrădit. Astăzi standardele culturale pentru judecata morală, reperele pentru acțiuni, înțelegerile de sine și instrumentele pentru navigarea prin viața de zi cu zi sunt înrădăcinate în self (ibidem, p.3-5). Această obsesie de sine duce la o „etică a emotivismului”, prin care sentimentele personale ocupă un loc central ca singura sursă posibilă de adevăr. Rezultatul este o credință în primatul autenticității personale, acum asociată cu dezvăluirea emoțională. A nu dezvalui, a nu exprima, înseamnă a fi în negare sau a fi necinstit. În acest sens, însăși noțiunea de onestitate este redefinită, deoarece baza onestității devine disponibilitatea cuiva de a fi în contact și de a-și exprima sentimentele (Lasch-Quinn, 2004, p.5).

Un alt atribut al culturii terapeutice este instituționalizarea sa formală în ceea ce Nolan numește „o nouă clasă preoțească”, armată de psihologi clinicieni, asistenți sociali clinicieni, psihiatri și alți consilieri și terapeuți care a crescut ca ciupercile, din anii 1960 și are acum autoritatea și rolul de a ajuta indivizii să înțeleagă viața în lumea modernă folosind termenii și aparatul explicativ al noului etos. Faptul că un număr tot mai mare de indivizi au nevoie de această nouă formă de „mântuire” este favorizat de o situație socială în care comportamentele sunt interpretate pe baza sănătății sau bolii, mai degrabă decât pe baza faptului că acțiunile sunt bune sau rele, morale sau imorale, corecte sau greșite. Multe comportamente, interpretate odinioară printr-un cadru de referință religios, sunt acum privite în termeni de sănătate, ceea ce, desigur, face ca rolul practicienilor terapeutici să fie și mai important. Rolul „noului preot”

depinde parțial de redefinirea comportamentelor umane în categorii patologice, mai degrabă decât morale. (Nolan, 1998, p. 8-9.). La toate acestea se adaugă mentalitatea victimizantă care reflectă o inclinație tot mai rasputândită de a interpreta comportamentul în termeni psihologici clinici. Oamenii de astăzi se considera victime ale trecutului lor abuziv și al unui mediu social opresiv. Indiferent că este vorba de familia de origine, școala, casnicia, locul de muncă, etc. ei sunt din ce în ce mai predispusi să dea vina pe cineva sau ceva pentru orice dificultăți cu care se confruntă (Nolan 1998, p.15).

Trecând în revistă toate aceste ipostaze ale etosului terapeutic, Nolan conchide spre finalul cărții: *„Limbajul terapeutic ne permite să ne înțelegem pe noi înșine prin autocreare, mai degrabă decât prin căutarea adevărului. Ne oferă noi metafore și noi cuvinte pentru a ne descrie și reinterpretă. Ca atare, înțelegerea de sine nu este limitată de referințe la lucruri din afara sinelui. Este în mare măsură autocreată și supusă unor noi creații”* (Nolan, 1998, p.285) și mai departe: *„Instrumentele terapeutice...poarta cu ele o anumită înțelegere a individului, societății și lumii...aceste instrumente oferă individului perspectiva eliberatoare de a se putea recrea pe sine”* (Nolan 1998, p.306).

3.6. Frank Furedi – cultura terapeutică și cultivarea vulnerabilității într-o epocă incertă (2004)

Frank Furedi este profesor emerit de sociologie la Universitatea din Kent, Anglia. S-a născut în 1947 în Ungaria iar părinții săi au emigrat în 1956 în Canada. Si-a apărut disertația de PhD în 1987 la Universitatea din Kent. Încă din anii studenției s-a afiliat internaționalei socialiste și a militat activ ca membru al partidului comunist. Ulterior, poziția lui ideologică s-a mutat spre una mai mult de centru, conservativă. El este considerat una din vocile cele mai citate în mass-media din Marea Britanie.

O să încep cu Kathy Wright care admira contribuția lui Frank Furedi la conceptul de cultură terapeutică și ne amintea că pentru el semnul distinctiv al acestei schimbări culturale este dat de narativele vulnerabilității, de prezentarea unei slăbiciuni emoționale și de dezorganizarea sferei private. (Wright, 2008). Cu alta ocazie, ea prezintă justificarea lui Furedi referitor la vulnerabilitatea funciară a oamenilor din societatea de astăzi, afirmând că aceasta se datorează așteptărilor transmise prin normele culturale prevalente, norme care sunt împrumutate din terapia psihologică. Dar cea mai mare „realizare” a culturii terapeutice, din punctul de vedere a lui

Furedi, ar fi slăbirea granițelor dintre sfera privată și cea publică, ceea ce afectează ordinea morală și viabilitatea culturii în sine (Wright, 2011, p.34-35).

Cu ocazia unei mese rotunde organizate de „*Institute of Ideas*” London, împreună cu editura Routledge, King’s College London și Secțiunea Body& Soul al revistei The Times din 22 Noiembrie 2003, Michael Gove, Saturday Editor, The Times, exprima unele îndoieli asupra unei teorii unificatoare care s-ar numi cultura terapeutică: *„Cred că Frank și mulți dintre vorbitorii de aici au adus în discuție o serie de puncte foarte bune în anumite circumstanțe individuale, dar sunt suspicios față de teoriile marii unificări, cum ar fi cea avansată de Frank, care încearcă să localizeze toate problemele pe care le vedem astăzi într-un anumit fenomen cărui îi putem atribui o etichetă ușoară cum ar fi cultura terapiei. Există motive pentru care indivizii nu mai sunt pregătiți să se complacă, în esență, într-o cultură a sacrificiului, există motive pentru care indivizii cred într-o cultură a gratificării instantanee, care nu au nicio legătură intrinsecă cu cultura terapiei. Declinul criticilor, declinul valorilor comunității, declinul, în esență, al stoicismului tradițional nu are legătură doar cu ascensiunea culturii terapiei, ci și cu credința că putem cere gratificare acum și, prin urmare, legăturile de loialitate față de familia noastră, față de partenerul nostru sau orice altceva, pot fi dizolvabile instantaneu. Așadar, cred că este important să recunoaștem că unele dintre problemele sociale, indispozițiile sau pur și simplu schimbările pe care Frank le identifică, nu sunt atribuibile doar culturii terapeutice”.*

Cartea lui Frank Furedi „*Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*” care a apărut în 2004 a avut o mare audiență și a provocat multiple dezbateri. Ea este oarecum o continuare a unei lucrări mai vechi: „*Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*”, publicată cu doi ani mai devreme. Conceptul de cultură terapeutică, pe care-l lansează Furedi cu această ocazie, este un fel de piatră de hotar de la care vor porni mai departe considerațiile despre una din cele mai importante cotituri pe care cultura umană le-a facut, cea „terapeutică” (*therapeutic turn*).

Încă de la începutul cărții, Furedi afirma că astăzi limbajul emoționalismului este dominant în cultura populară, în lumea politică, la locul de muncă, școli și universități și în viața de zi cu zi. Se poate spune că în aceste zile noi trăim într-o cultură care ia emoțiile foarte în serios. Mai mult, atunci când oamenii se descriu pe ei înșiși sau pe alții, ei spun că sunt vulnerabili, aceasta fiind referința uzuală la starea emoțiilor lor. Aceasta este marca culturii terapeutice ce reprezintă nisa culturală pe care am construit-o. „*Cultura terapeutică nu numai că*

influențează comportamentul individual dar și furnizează idiomul cultural prin care oamenii pot explica necazurile lor” (Furedi 2004, p.2).

Terapiștii și-au asumat rolul de experți în probleme emoționale și relaționale, iar autoritatea lor se bazează pe faptul că ei pot descifra limbajul emoțional al selfului și să dea înțeles experienței într-o lume inundată de etosul terapeutic. Orice eveniment al vieții noastre devine interpretat prin intermediul acestui vocabular. Termenii de stres, anxietate, adicție, compulsie, traumă, emoții negative, sindrom, crize, se referă la episoade normale ale vieții de zi cu zi. De la naștere, căsătorie și parenting, de la pierdere, doliu, experiențele oamenilor sunt interpretate și capătă o narare de acest fel. Una din contribuțiile culturii terapeutice este de a încuraja indivizii să dea sens episoadelor dramatice ale vieții lor prin termeni de sănătate mentală precum depresie, stres, PTSD, vulnerabilitate. Până și preoții sunt încurajați să-și asume un rol de terapeuți și să utilizeze modelele explicative psihologice. După episcopul Carey, „Hristos salvatorul” a devenit „Hristos terapeutul” (Furedi, 2004, p.17). Astfel, *„cultura terapeutică a favorizat construcția unui self caracterizat prin deficit emoțional și a unei persoane vulnerabile, iar tehnicile terapeutice au devenit un instrument de management al subiectivității”* (Ibidem, p.21). Aceasta este cultura emoționalismului care a condus la reformularea problemelor sociale ca probleme emoționale.

În afară de vulnerabilitate și emoționalism, în viziunea lui Furedi, cultura terapeutică mai are și alte caracteristici: reformularea problemelor sociale ca probleme emoționale, încurajarea confesiunii și erodarea granițelor dintre privat și public, declinul religiei și a normelor morale împărtășite, proiectul de auto-realizare și promisiunea de autonomie, fragilizarea identității, căutarea recunoașterii sociale și a validării, precum și cererea pentru terapie și diagnostic.

Furedi îl citează pe sociologul german Ilrich Beck care considera că cultura noastră a forjat un climat unde lumea internă al individului a devenit locul în care problemele sociale apar și unde se dorește ca ele să fie rezolvate. Această schimbare a focusului de la social la viața intimă a condus și la o reorientare a vieții intelectuale spre preocuparea cu selful. Rezultatul este că problemele sociale sunt percepute din ce în ce mai mult ca dispoziții psihologice, ca o inadecvare personală, vină, anxietate, conflicte sau nevroze (ibidem, p.24-25). Aceasta transformare a problemelor sociale și culturale în probleme psihologice este exprimată de Daniel Goleman în conceptul de inteligență emoțională, iar aceasta este valorizată mult în determinarea nivelului de succes și realizare în viață (ibidem, p.28).

În cartea sa Furedi continua afirmând ca stoicismul și tăcerea nu mai sunt vazute ca virtuți, ele au fost înlocuite de confesiune, de dezvăluirea publică a emoțiilor și a tuturor neîmplinirilor, frustrărilor de zi cu zi, ca un strigăt de ajutor, ca o cerere de acceptare și în final de terapie. A ține pentru tine ce este în sufletul tău este daunător iar confesarea lucrurilor private este un semn de maturitate. A prezenta un suspin, o lacrimă pe obraz este cel mai apreciat lucru astăzi la TV, spune Furedi. La fel, a înfățișa familia ca un mediu emotional toxic este de „bon ton”, iar relațiile în familie să fie prezentate ca patologice. Astfel s-a pus în lumină violența domestică, abuzul față de copii, harțuirile de tot felul, bullyingul, etc. (ibidem, p.72). A merge la terapie și a te confesa oferă *„un sens de certitudine și sugerează o solidaritate morală recreată sub forma unei solidarități psihologice”* (ibidem. p.84). Eroziunea solidarității sociale, fragmentarea vieții de zi cu zi și pierderea semnificației transcendente, religioase, atașată pe codurile morale tradiționale a dus la un sentiment de insecuritate, de ambiguitate și confuzie. Pe acest teren, terapia promite să dea răspunsuri la aceste căutări în viață, ceea ce-l face pe Furedi să exclame: *„sentimentul de dezamăgire lăsat de incapacitatea religiei de a da sensuri transformărilor din viața modernă a fost înlocuit de promisiunile terapiei de a oferi un înțeles vieții emotionale interne, de a duce oamenii în contact cu adevărul lor self și astfel să reconstruiască o formă de spiritualitate în care individul este în centrul atenției* (Furedi, 2004, p.90). Ca și Christopher Lasch, Furedi remarcă o schimbare spre auto-absorbție, auto-realizare și narcisism, lucru care legitimizează înstrăinarea oamenilor unii față de alții. Să fii tu însuși este recomandarea cea mai frecventă în terapie.

Toate acestea nu ar completa tabloul culturii terapeutice pe care Frank Furedi ni-l face dacă nu am adăuga că există tendința de a eticheta patologic neajazurile individuale și căutarea ca prin aceste etichete să se obțină simpatie, recunoaștere, validare și chiar beneficii secundare. Furedi dezavua această tendință care distrage oamenii de la dezvoltarea prin proprie experiență și cultivă, în schimb, o afirmare într-un climat formal apelând la doctor, psiholog, program de criză, etc. (ibidem. p.173). În felul acesta, cultura terapeutică furnizează oamenilor idei, sabloane, modele explicative prin care ei învață ce dorințe, dispoziții, gânduri sau sentimente trebuie să aibă, felul cum ei trebuie să-și afirme identitatea și interesele. Responsabilitatea este plasată în afara individului (ibidem, p. 175, 189).

Nu cred ca există o mai bună încheiere pentru cartea lui Furedi despre cultura terapeutică decât cuvintele pe care le-a spus el într-un interviu din 2006 dat lui Peter Saunders, directorul „Centre for Independence Studies” din Sidney, Australia, atunci când a fost întrebat:

Peter Saunders: „*Ați scris o serie de cărți care, la prima vedere, par foarte eclectice în temele lor — cultura terapiei, creșterea copiilor, declinul intelectualității, cultura fricii. Care este agenda dumneavoastră de bază? Ce stă la baza tuturor acestor scrieri?*”

Frank Furedi: „*În zilele noastre, aspirația umană de a realiza idealul autonomiei individuale este respinsă ca un mit grotesc. Încercarea de a exercita autocontrol sau chiar control individual asupra propriei vieți este caricaturizată ca o boală a perfecționismului. Afirmații precum „Pot să rezist ” sau „Pot să o fac” sunt stigmatizate ca fiind produse ale unei culturi macho depășite. În schimb, suntem întotdeauna încurajați să „ne recunoaștem slăbiciunile”, suntem incitați să ne facem griji cu privire la stres și durere emoțională. Suntem chiar prea slabi pentru a munci din greu. Termeni precum „cultura orelor lungi de muncă” și „echilibrul dintre viața profesională și cea personală” sunt folosiți pentru a sublinia cât de mult suferim din cauza muncii*”. (Policy: A Journal of Public Policy and Ideas, 2006).

3.7. Eva Illouz în cautarea salvării selfului modern (2008)

Eva Illouz, s-a născut la 30 aprilie 1961 în Fes, Maroc iar în prezent este profesor de sociologie și antropologie la Hebrew University din Jerusalem și directoare de cercetare la L'Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales din Paris. S-a mutat cu părinți în Franța la vârsta de 10 ani unde a urmat liceul și apoi sociologia, comunicațiile și literatura la Universitatea din Paris, ca mai apoi să obțină un master în comunicații la Hebrew University din Jerusalem și un PhD din Comunicații și studii culturale la Anneberg School of Communication de la Universitatea din Pennsylvania în 1991. Ea este autoarea a mai multor cărți care au făcut valvă datorită subiectelor și a modului de abordare a identității, relațiilor între sexe, culturii terapeutice și societăți moderne. Dintre cărțile ei cele mai cunoscute amintesc: *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (1997); *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture* (2003); *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism* (2007); *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help* (2008); *Why Love Hurts: A Sociological Explanation* (2012); *Hard-Core Romance: “Fifty Shades of Grey,” Best Sellers, and Society* (2014); *Why Love Ends: A Sociology of*

Negative Relationships, (2018); Emotions as Commodities: How Commodities Became Authentic, (2018); Unloving: A Sociology of Negative Relations. (2018); Happycracy: How the Industry of Happiness controls our lives, (2018); The End of Love: A Sociology of Negative Relations (2021); The Emotional Life of Populism: How Fear, Disgust, Resentment, and Love Undermine Democracy, (2023), si Explosive Moderne: Eine scharfsinnige Analyse unserer emotionsgeladenen Gegenwart (2024).

În multe privințe ea este autoarea mea preferată, deși trebuie să recunosc că nu împărtășesc multe din ideile sale politice, iar cartea ei *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help (2008)* a reprezentat inițierea mea în subiectul culturii terapeutice și, mai apoi, motivația de a încerca să scriu această carte. În 2022 Eva Illouz a fost clasată a 8-a cea mai influentă femeie din domeniul sociologiei din lume.

După cum spunea Amouroux și colab. (2023), Eva Illouz merită o atenție specială pentru că ea a analizat rolul jucat de psihologie în apariția „capitalismului emoțional” (Illouz, 2007) ca o creștere a interpenetrării economiei și intimității, a auto-interesului strategic și a reflectivității emoționale. Felul cum privește cultura terapeutică a mers mai departe față de alți cercetători în două moduri: mai întâi nu a luat acest “idiom cultural” ca de la sine înțeles și în al doilea rând a analizat felul cum au circulat, în familie și locurile de muncă, aceste narative și care au fost premisele culturale și instituționale care a favorizat aceasta (Illouz, 2008, p.238).

Ole Jacob Madsen (2020) în lucrarea lui despre perspectivele istorice ale culturii terapeutice, capitol din lucrarea monumentală *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*, este mult mai tranșant în aprecierea contribuției lui Eva Illouz și spune că ea este printre cei puțini care au tăiat cordonul ombilical față de moștenirea lăsată de Philip Rieff. El argumentează prin faptul că Illouz, studiind cum a triumfat etosul terapeutic, a atras atenția asupra mecanismelor fundamentale ale culturii, cum semnificațiile sunt produse, cum sunt întrețesute cu fabrica socială, cum îi ajută pe oameni în viața lor zilnică, în interpretarea proprie și în relațiile lor cu alți, cum depășesc incertitudinile lumii moderne și, nu în ultimul rând, a explicat felul cum oamenii obișnuiți continuă să fabrice narative terapeutice: „Există o pregnantă ironie în discursul terapeutic. Cu cât mai multe cauze ale suferințelor sunt plasate în self, cu atât mai mult selful este înțeles în termeni negativi și mai multe tulburări ale selfului sunt generate. Din cauza acestor narative, explicând și etichetând dificultățile selfului, selful este invitat să se

conceapă pe el însuși ca fiind afectat de probleme psihologice și emoționale” (Illouz, 2008, p.246).

Ce vreau să evidențiez mai întâi este însăși motto-ul acestei cărți, propoziție care vorbește de la sine despre ceea ce Eva Illouz vrea să ne spună: „*Tragedia spiritului modern constă în aceea că a „rezolvat” enigma universului*” doar înlocuind-o cu enigma lui însuși” (din Alexandre Koyre: *Newtonian Studies*, 1965, London: Chapman & Hall).

În cartea *Saving the Modern Soul* Illouz ne arată cum persuasiunea terapeutică a devenit o presiune socială modernă pentru fiecare din noi și pentru instituțiile publice prin care învățăm un limbaj și modele de expresie pentru self, ne stabilim dezideratele, vorbim de trecut și îi judecăm pe alți. Persuasiunea terapeutică este prin excelență modernă și participă la problemele pe care le-a adus modernitatea: birocratizarea, narcisismul, construcția unui self fals, controlul vieții de către stat, colapsul cultural și al ierarhiilor morale, privatizarea intensă a vieții cauzate de organizarea socială capitalistă, golirea selfului modern de relațiile colectiviste, supraveghierea pe scară largă, expansiunea puterii statului și a legitimizării acestuia, cultivarea vulnerabilității personale și a „societății la risc” (Illouz, 2008, p.1-2). Această persuasiune se exercită prin discursul terapeutic, numit și „discurs psy”, care a infuzat discursul public și instituțional și, ulterior, a colonizat simțul comun.

Asa cum am prezentat în paragrafele anterioare, criticii sociali ca Philip Rieff, Christopher Lasch, James Nolan sau Frank Furedi au subliniat că apariția lumii terapeutice este expresia declinului autonomiei culturii și a valorilor, la care Eva Illouz adaugă o formulare tulburătoare: „*Nemaifiind capabil să creeze eroi, valori și idealuri culturale, selful s-a retras într-o carapace, înlocuind conținutul cu narcisism*” (ibidem, p. 3). Terapia a devenit un loc în care ne „inventăm”, ne „rescriem” pe noi înșisi, vorbim de ce nevoi avem și facem cunoscute dorințele reprimite, și dezvoltăm gânduri pe care le categorisim și controlăm în speranța unei eliberări. Aceste practici de auto-cunoaștere au o valoare atât epistemologică cât și morală. În spatele ei, terapia a devenit o „tehnologie politică a selfului”, o guvernabilitate cum spunea Foucault, un instrument folosit și încurajat în cadrul general al rațiunii politice a statului, scopul său fiind de a emancipa selful ceea ce face individul mai gestionabil și disciplinat (ibidem, p.3).

O caracteristică specială a discursului terapeutic este prezența unui stil emoțional comun atât la cei ce generează acest discurs cât și la cei care îl consumă. Illouz definește acest stil emoțional o combinație dintre o cultură precupată de anumite emoții și de anumite tehnici

specifice, lingvistice, științifice sau ritualuri terapeutice. Acest stil emoțional este vizibil când o nouă „imaginație interpersonală” este formulată, adică, un nou mod de gândire despre relațiile selfului cu alții, imaginând situațiile și implementându-le în practică. Acest stil se prezintă ca un nou lexicon de conceptualizare și discutare a emoțiilor și a selfului și de noi căi de gestionare a vieții emoționale (ibidem, p.14). Aș face o paranteză și aș spune că Eva Illouz a avut o predilecție de a comenta importanța emoțiilor în viața oamenilor. Multe din cărțile ei vorbesc despre rolul emoțiilor în relațiile romantice și cum ele sunt gestionate și manipulate în societatea modernă (*Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, 2007; *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 2012; *Unloving: A Sociology of Negative Relations*, 2018; *The End of Love: A Sociology of Negative Relations*, 2021, etc.) dar cea mai importantă contribuție, care se leagă de subiectul nostru, o are în cărțile: *Emotions as Commodities: How Commodities Became Authentic*, Routledge (2018) și *The Emotional Life of Populism: How Fear, Disgust, Resentment, and Love Undermine Democracy*, Polity Press (2023). Cu această ocazie ea ne spune că nu crede că emoția este o forță oarbă, separată de judecată și cunoaștere, innăscută și, în esență, interioară, ci, din contra, emoția poate fi descrisă ca ecologică deoarece poate fi plasată în contextul în care apare și unde se vede că este conectată de alte dimensiuni majore ale vieții noastre, precum percepție, credință, judecată, motivație, acțiune. În continuare, Illouz aseamănă emoțiile cu orice ce altă „marfă” care se poate consuma sau tranzacționa, deci o consideră o comoditate și o numește „*emoditate*”. După ea, societatea capitalistă modernă ar da naștere unei intensificări a vieții emoționale, unei invazii a emoției în sferele activității socio-economice de consum și de producție din care ea fusese absentă până atunci, astfel încât oamenii ar cumpăra acum bunuri pentru a stârni sau transforma emoții (Illouz, 2018, p.10). Astfel, piața produce emoții, marfurile produc stări emoționale și, la randul lor, emoțiile și obiectele se co-produc reciproc. Dar emoțiile sunt ambalate în diferite considerente de sorginte morală sau politică și astfel anumite emoții detestate pot fi folosite pentru a indemnă persoanele refractare să-și adapteze cerințele la o ordine morală sau politică dezirabilă la un moment dat, adaptare care se face, bineînțeles, prin persuasiunea terapeutică. Ca un critic social acerb, Eva Illouz mai vorbește și de viața emoțională a populismului, de matricea emoțională a populismului pe care ea o consideră bazată pe patru emoții: frica, dezgustul, resentimentul și iubirea de patrie (Illouz, 2023, p.162). Din interacțiunea acestor patru emoții apare populismul, din exploatarea fricii față de securitatea națională, față de ordinea stabilită, față de pierderea drepturilor civile (ibidem, p.49-54), din promovarea

dezgustului prin incurajarea polarizării sociale, menținerea ierarhiilor sociale și a purității naționale (ibidem, p.59-61) sau a resentimentului care se naste din procesul de autovictimizare și de reinviere a traumelor trecutului și a dihotomiei: noi dinauntru versus voi din afară (ibidem, p.123). In fond, Illouz priveste spre emoții tot asa cum au facut-o si inaintasii ei, Rieff, Lasch, Nolan sau Furedi pentru că nu poți vorbi despre cultura terapeutică dacă nu abordezi problema emoțiilor ca „baie de electroliză” in care innoată, se apropie sau se despart și se polarizează oamenii ca agenții sociali.

Intr-un capitol aparte din *Saving the Modern Soul* Eva Illouz ne vorbeste de felul cum vede originile discursului terapeutic, sau altfel spus, de ce discursul psihologic a devenit prevalent in cultura americană și apoi in tot spațiul cultural vestic. In primul rand ea il mentioneaza pe Freud care „a instilat imaginația contemporanilor lui cu metafore și narrative care au făcut un pod intre practica specializată a psihologiei, neurologiei și medicinei și lumea populară și culturală, pe de alta parte” (Illouz, 2008, p.22), iar „medicalizarea” psihanalizei a facut ca medicii să devină prozeții, promotorii și cei ce au dat legitimitate psihanalizei in societate (ibidem, p. 32). Ea condensează teoria lui Freud si a psihanalizei mentionand ca acestea au oferit noi modele narrative care au dat sens și au modelat povestile de viața, au oferit o baterie de metafore pentru a cuprinde natura conflictului uman și s-au focalizat pe viața de fiecare zi pentru că este locul cel mai semnificativ unde selful este făcut și desfăcut. „*Concentrându-se asupra unor astfel de evenimente banale, Freud a radicalizat amploarea schimbării culturale a vieții de zi cu zi, și a făcut-o conferindu-i o ,strălucire’ fără precedent*” (Illouz, 2008, p.38). In al doilea rand, ea discută despre apariția omului economic și a omul comunicator ca factori ai genezei și răspandirii discursului terapeutic. Dupa Illouz, capitalismul emoțional este un proces cultural prin care noi scripturi ale relatiilor economice sunt formulate și intrepătrunse cu scripturi emoționale. Se asistă la influenta reciprocă a discursurilor psihologice si economice in strategia de control emoțional și guvernabilitate a selfului (ibidem, p.60-61). Al treilea factor menționat de Illouz ar fi ceea ce ea a numit „tirania vieți intime” (ibidem, p.105). Ea consideră că limbajul terapeutic a devenit limbajul privilegiat pentru discuția in familie și cu ajutorul lui selful a fost eliberat din structura opresivă a familiei. Mai mult, limbajul și vocabularul terapiei este foarte compatibil cu proiectul eliberării femeilor din constrangerile tradiționale ale familiei și ale locurilor de munca; „*psihanaliza a facut familia un obiect al cunoasterii și loc principal alo auto-emanciparii*” (Illouz, 2008, p.121-123).

Eva Illouz se întreabă de ce terapia a triumfat? Raspunzand, ea ne aminteste că perspectiva terapeutică a devenit o structură culturală acționând în micropracticile actorilor sociali mulțumită unui număr de factori: schimbările interne în teoria psihologică, instituționalizarea discursului terapeutic în stat, creșterea autorității sociale a psihologilor, rolul companiilor de asigurare și industriei farmaceutice în reglarea patologiei și terapiei și utilizarea psihologiei în societatea civilă (ibidem, p.156).

În continuare, ea identifică un număr de opt rațiuni pentru care narativele terapeutice au avut o rezonanță culturală așa de importantă (ibidem, p.183-186): i. narativele terapeutice se constituie într-o structură generică care este mobilă și flexibilă, capabilă de a fi împartășită de câți mai mulți oameni, creînd o „comunitate a suferinței”, ii. narativele terapeutice abordează subiectul atât în postura de pacient cât și de consumator, ele amalgamând două construcții contradictorii ale selfului: selful ca victimă a circumstanțelor sociale și selful ca autor și actor al propriei vieți; iii. ele vorbesc atât de evenimentele trecute care sunt încă prezente în memoria oamenilor cât și să conducă la o eliberare emoțională de viitor, chiar cu prețul rescrierii trecutului; iv. narativele emoționale exonerează persoana de povara morală de a fi vinovat pentru ce a trăit, replasează și redirecționează culpabilitatea morală pe alte persoane sau circumstanțe; v. ele permit reorganizarea experienței pe măsura confesării ei în terapie, în grupuri de suport sau pe orice altă platformă care promite eliberarea și auto-dezvoltarea; vi. discursul terapeutic este o structură culturală contagioasă, ușor transmisibilă și multiplicabilă pentru că poate fi reprodus ușor și permite contribuții colaterale, este un limbaj accesibil, popular; vii. aceste narative sunt foarte convingătoare pentru că abordează idealul autoîncrederii, auto-administrării, a bunăstării individuale și sociale; viii. *„Poate cel mai important este că narativele terapeutice apar de la fapte prin care individul a devenit inserat într-o cultură saturată de noțiunea de drepturi. Persuasiunea psihologică furnizează lexiconul și gramatica pentru a articula clamarea „recunoașteri”, clamarea că suferința privată a cuiu este demnă să fie recunoscută public și remediată. Ca și alte limbaje culturale, limbajul psihologic mixează emoționalitatea privată și normele publice”* (Illouz, 2008, p. 185).

O să închei cu concluziile lui Eva Illouz precum că discursul terapeutic a fost condus culturală pentru schimbările sociale care s-au produs începând din a doua parte a sec. XX. Această schimbare a fost reprezentată de codificarea limbajului și a normelor emoționale la locul de muncă și în familie, limbaj care a estompat granițele culturale ce separau și reglau sferele

private și publice, masculinul de feminin, făcând din selful privat un narativ de spus public și consumat public (Illouz, 2008, p.238).

3.8. Kathy Wright (2011): Nasterea societatii terapeutice

Kathy Wright este profesor asociat la Departamentul de Sociologie al Universitatii La Trobe, Melbourne, Australia. A întreprins mai multe studii și a scris cateva lucrari de excepție privind discursul și cultura terapeutică, iar cartea ei *The Rise of the Therapeutic Society: Psychological Knowledge & the Contradictions of Cultural Change* (2011) a primit *Raewyn Connell Prize, Special Commendation*, premiu biennal pentru cea mai bună monografie de sociologie din Australia. Munca sa se concentrează pe activismul în schimbările sociale, anchetele istorice privind abuzul asupra copiilor, schimbarea conceptualizărilor copilăriei și schimbarea culturală către deschidere și dezvoltare a acestor probleme, mult timp ascunse. A rămas interesată de înțelegerea efectelor complexe și contradictorii ale răspândirii expertizei psihologice, atât din punct de vedere istoric, cât și în prezent.

Kathy Wright, ca și Eva Illouz sau Ole Madsen, fac parte din noul val de cercetători care s-au aplecat asupra criticii culturii terapeutice și care „au tăit cordonul ombilical” față de tradiția scrierilor lui Philip Rieff (Nehring și colab. 2020). Această generație de cercetători care au scris despre cultura terapeutică a constatat că teoreticienii timpurii ai acestei schimbări au văzut numai tendințele de depolitizare, nu și unele caracteristici pozitive ale ei. Astfel, Kathy Wright (2008) a arătat cum cultura terapeutică, rupând granițele tradiționale dintre viața publică și cea privată, a făcut ca suferința oamenilor să fie mai acceptabilă social ceea ce a condus la creșterea relațiilor de îngrijire, lucru evidențiat de ea în comunitățile de maori din Australia. La fel, Eva Illouz (2008) a subliniat ca noi știm încă puțin cum și de ce cultura terapeutică a triumfat, ce suport oferă aceste narative oamenilor în viața de zi cu zi și dacă noi continuăm să tratăm psihologizarea societății cu o “suspiciune epistemologică”, noi vom avea numai o înțelegere parțială și fragmentată a acestui fenomen excepțional de complex.

Cartea lui Wright, *The Rise of the Therapeutic Society* (2011), vrea să pună împreună cercetările istorice, rădăcinile epistemologice, teoriile sociale și explicațiile fenomenologice ale terapiei psihologice ca fenomen social care participă în mod hotărâtor la construirea selfului modern, la forjarea unui nou tip de autoritate și guvernabilitate, la un nou tip de credință și de așteptări. Aceasta este societatea terapeutică careia autoarea i-a identificat un număr de

dimensiuni cheie și de procese centrale ca: destabilizarea genului și a selfului, legitimarea expertizei psihologice, intervenția terapei profesionale în viața privată, difuziunea culturală a modelelor psihologice ale selfului reflexiv, ascendența tărâmului emoțional și degradarea granițelor dintre viața privată și cea publică. *‘Individul a devenit cognoscibil, suferința a capturat noi forme de recunoaștere, strategiile terapeutice au început să se ocupe de alienarea vieții moderne, terapia a fost legată de contradicțiile modernității însăși, de capitalismul consumatorist, de mass media, de raționalitatea birocratică și auto-interesul profesional’* (Wright, 2011, p.16). Dar societatea terapeutică nu a venit de nicăieri! Samburii au fost puși devreme prin răspândirea cunoașterii psihologice, prin adeziunea rapidă la conceptele și explicațiile psihanalitice și prin strategiile terapeutice care au găsit solul potrivit, acela al necesității unui model explicativ general care să ajute la gestionarea dilemelor fundamentale ale vieții moderne, de la problemele de sănătate mentală până la dificultățile vieții curente. Aceste schimbări au fost remarcate cu multe decenii înainte și etichetate ca o revoluție culturală ce l-a făcut pe Martin Gross să afirme: *“societatea contemporană psihologică este cea mai vulnerabilă cultură din istorie...pentru că cetățenii sunt dependenți de alții pentru a le spune ce este real sau fals...ei sunt dubitativi asupra propriilor emoții”* (Gross, 1979, p.4). Și acești “alții” care să îndrume apărut imediat: psihologii.

În primele capitole ale cărții, Kathy Wright face o trecere în revistă foarte minucioasă și ascuțită a istoriei apariției societății terapeutice și identifică multiplele ei fațete printre care, mai întâi, ne amintește de colapsul moral al societății generat de înlocuirea tradiționalei autorități religioase și apariția omului terapeutic, ceea ce Rieff numea „sfârșitul drumului istoric al spiritului vesnic”, poziționarea centrală a emoțiilor în viața socială și politică, un fel de „etică emotivistă”, pierderea limitelor dintre ceea ce este public și ceea ce este privat și încurajarea ecloziunii unui sentiment pernicios de vinovăție. În al doilea rând ea ne vorbește de cum schimbarea etosului protestant al auto-negării s-a transformat datorită terapiei în etosul auto-gratificării, lucru care a furnizat un teren fertil pentru exprimarea capitalismului consumerist (Wright 2011, p.37). Fixația cu viața emoțională și promovarea personală reflectă o repudiare a trecutului și a cauzelor sociale și economice prezente. În schimb, retorica terapeutică promite consolarea tuturor frustrărilor și generarea unui sentiment de auto-împuternicire și auto-autorizare. Focalizarea pe propriile potențialități, reautorizare personală, încurajarea propriei voci, au dus la construirea unei noi subiectivități construită pe interpretarea experiențelor

personale prin lentila psihoterapiei ceea ce include auto-inspectia, auto-problematizarea, auto-monitorizarea și auto-transformarea. Toate acestea au găsit un nou motor de tracțiune în mișcarea feministă care considera terapia și etosul terapeutic un mod de spargere a opresiunii de gen și eliberarea socială. Feminismul a spus că psihiatria este ca și căsătoria, un instrument care controlează femeile prin dependența sau prin medicalizarea nefericirii lor și suprautilizarea diagnosticelor psihiatrice pentru etichetare pejorativă (Wright, 2011, p.50). Mass-media s-a adresat cu predilecție femeilor prezentând date despre expertiza psihologică prin care să fie interpretată viața privată. Aceste mesaje, despre puterea transformativă a auto-reflecției, reimpunerii și a confidenței, au fost interpretate ca o cunoaștere care ar ajuta femeile să dobândească mai mult autonomie și siguranță în casnicie, o relație mai bună în parenting și chiar o îmbunătățire a expresiei corporale prin dieta și exercițiu fizic (ibidem, p.167).

În capitolul 5, Kathy Wright ne vorbește de fascinația oamenilor pentru terapia psihologică și evidențiază faptul că în fiecare săptămână mai mult de jumătate de milion de oameni vor căuta o formă de terapie sau de consiliere în Australia anul 2022 (ibidem, p. 225). Aceasta se explică cu preocuparea contemporană cu selful și cu viața psihologică și reflectă schimbările din sfera personală care au generat, pe de o parte, noi posibilități de libertate dar și noi riscuri și dileme ale realizării personale, pe de altă parte. Ea ne oferă un citat din Marshall Berman: *“Sa fi modern înseamnă să te afli într-un mediu care îți promite aventură, putere, bucurie, creștere, transformare și lumea – și în același timp te amenință să distrugă tot ce ai, tot ce cunoști, sau tot ce ești”* (ibidem, p.225: citat din Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso, 1983).

În final, ea ne prezintă propriile reflecții despre “schimbarea terapeutică” modernă. Pentru Kathy Wright, ca de fapt pentru majoritatea criticilor culturali și sociali, a fost evident că ascensiunea etosului terapeutic a mers mână în mână cu procesele care au căutat să clasifice și dirijeze populațiile, care au generat apoi o excesivă preocupare cu selful și care a fost asociată cu procesele de depolitizare. În plus față de aceste efecte insidioase, ce trebuie relevat este și faptul că strategiile terapeutice au apărut ca răspuns la dilemele personale și sociale și se poate spune că ele nu au fost doar rezultatul simplu al expansiunii capitaliste, a pierderii credinței comunale sau a unui nou regim de control și reglare. Aici trebuie adăugat marsul victorios al experților psihologiei. Așa se explică, de exemplu, scurgerea vieții private în domeniul public sau subminarea relațiilor intime prin dezbaterea neîncetată a dinamicii interne a acestor relații

(ibidem, p. 277-284). Dar există și lucruri bune. Transformand durerea privată într-una publică, terapia, și în special modul ei confesional, a dus la legitimizarea suferinței emoționale, mai ales pentru femei, grupuri marginale, și la recunoașterea publică a traumelor emoționale și psihologice și a experiențelor variate de violență și abuz. Este adevărat că o sensibilitate culturală care acordă o anume reverență selfului și privilegiază viața emoțională poate genera un grad de auto-centralitate sau să încurajeze o auto-victimizare și auto-compasiune, dar acestea sunt doar reflecția schimbărilor valorilor culturale și sociale în relație cu ce poate fi un self vulnerabil sau deteriorat și care să conducă la un tratament corect al indivizilor în nevoie (ibidem, p.285-286).

Mai recent, Kathy Wright reia subiectul și afirmă că cultura terapeutică a fost considerată ca o schimbare recentă a spațiului vestit, ca o schimbare caracterizată de o sensibilitate particulară față de self în defavoarea comunității și o cultivare a emotionalismului, vulnerabilității și căutării ajutorului. Ea a fost și subiectul dezbaterilor recente despre felul cum etosul terapeutic a influențat felul cum societatea a interpretat și sancționat abuzul istoric asupra copiilor sau cum grupuri vulnerabile etnic sau rasial sau marginale economic sau social și-au putut găsi o voce și mijloacele prin care au putut fi identificate, înțelese și ajutate (Wright, 2018).

3.9. Ole Jacob Madsen: Cotitura terapeutică (2014) și Psihologizarea societății (2018)

Ole Jacob Madsen este preferatul meu pentru că scrie frumos, luminos, documentat și nu este așa pătimăș ideologic ca alții, Eva Illouz, de exemplu. S-a născut pe 4 mai 1978, este psiholog și a susținut în 2011 o disertație despre influența psihologiei în societate. Din 2017 ocupă poziția de *professor of Cultural and Community Psychology, Department of Psychology, University of Oslo*. Pe pagina acestei universități el se descrie astfel: *“Sunt interesat de modul în care psihologia se manifestă în societate și contribuie la influențarea subiectivității moderne târzii (adesea denumită „cultura terapeutică”). Pentru a examina acest domeniu vast, adopt o perspectivă externă asupra psihologiei ca știință, profesie și cultură, implicând discipline adiacente, cum ar fi sociologia, studiile media, studiile profesiilor, teoria științei și filosofia”*. Ce frumos!

Precum un arheolog Foucauldian harnic ce vreau să fiu, l-am găsit săpând strat după strat, și, de-odată, a apărut ca un vas de ceramică colorată bine pastrat și l-am curățat de praf cu

pensula și am avut grijă de el și acum stă pe un piedestal să vi-l arat. Ma uit la el și mă întreb: de ce nu l-am facut eu!

Ole Jacob a publicat multe cărți și articole dar eu voi prezenta în special doar două dintre cărțile lui: *The Therapeutic Turn: How Psychology Altered Western Culture*, Routledge, (2014) și *The Psychologization of Society: On the Unfolding of the Therapeutic in Norway*, Routledge, (2018).

Madsen ne spune că cartea lui „*The Therapeutic Turn*” (2014) nu reprezintă neapărat o critică a psihologiei de astăzi, ci mai degrabă contextualizarea ei într-o perspectivă istorică și analiză în acord cu referențialul dat de critica culturală modernă. Ce i-ar fi plăcut lui Foucault cuvintele acestea! El începe prin a susține că ideile terapeutice saturează psihologia de astăzi, este ceva care s-a întors spre therapeutic și împreună cu psihoterapia contemporană domină cultura terapeutică și adaugă: „*odată cu creșterea reputației științifice a psihologiei, ea nu mai are ceva de spus despre conditia umana*” (Madsen, 2014, p.ix).

El ne aminteste și de Granville Stanley Hall (1844-1924), care a fost primul președinte al Asociației Psihologice Americane și unul din părinții psihologiei moderne, care spunea în 1923: „*Toate marile probleme ale speciei noastre au devenit din ce în ce mai mult psihologice pentru a le înțelege mai bine. Lumea are nevoie de dimensiunile psihologice mai mult decât orice altceva*” (citată reproduș după Madsen, 2014, din Hall, 1923, p. 437).

Psihologia a depășit granițele ei și a devenit o forță culturală, influența ei asupra lumii contemporane a fost numită “varsta psihologiei”. Să ne amintim de Rieff al nostru care vorbea de triumful terapeutic (1966) sau de Furedi ce numea această psihologizare a societății drept cultură terapeutică (Furedi, 2004). Mai mult, Illouz vorbea de etosul terapeutic care transcede granițele naționale și furnizează o mentalitate psihologica globală (Illouz, 2008). Astfel, etosul terapeutic, idiomul terapeutic, poate fi identificat în toate culturile și promite peste tot o eliberare suigeneris.

Categoric, psihologia astăzi nu mai poate fi înțeleasă numai ca o știință și practică, ci trebuie privită și generând climatul cultural, co-evoluând împreună cu nișa culturală la a cărei construcție a contribuit. Se poate spune că psihologia de astăzi a devenit partea centrală a realității sociale și a culturii de masă. Psihologia și psihoterapia au devenit un loc comun și demistificat în special datorită culturii populare, literaturii self-help, show-urilor terapeutice TV, filmelor, internetului, blogurilor sau influencerilor de tot felul. Viața interioară a devenit o preocupare majoră și un loc în care se petrec atât realizările personale, cât și eșecurile sau crizele

individuale. Terapia psihologică promite atingerea dezideratelor individuale, asanarea ineficiențelor și realizarea unei reziliențe în fața adversităților. Astfel, psihologia și-a asumat o misiune importantă și anume managementul suferinței umane și, ceea ce făcea mai înainte religia, să ofere ușurare și confort (Madsen, 2014, p.5).

Madsen vorbește că una din caracteristicile societății moderne este nevoia de satisfacție individuală și auto-actualizare. Idealul ființei umane în timpul nostru este posibilitatea alegerii active a individului care este creatorul personal al propriei vieți și a propriei identități, proces numit “individualizație”. Acest proces a dus la mutarea autorității morale de la transcendența la convingerile interne. Crizele sociale au devenit crize individuale care numai sporadic sunt percepute având origini în societate, iar terapia devine răspunsul preferat al societății vestice (ibidem, p.14).

Printre alte caracteristici ale schimbărilor culturale pe care terapia le aduce, Madsen mai discută despre promovarea conceptului de auto-actualizare de către psihoterapia umanistă a lui Abraham Maslow și Carl Rogers și criza de autoritate care ar fi expresia desacralizării societății, a lizei unei autorități supreme care să fie garantul unui înțeles mai înalt decât cel generat de indivizi, criza care ar avea la origine viziunea freudiană asupra religiei și promisiunea că psihanaliza va răspunde tuturor incertitudinilor și va alina anxietatea și conflictele generate de existența cotidiană. Întâlnirea cu terapeutul va ajuta ca conflictul moral și lupta politică să fie reprimată în beneficiul strădaniei psihologice ce are loc în proiectul vieții personale din conștiința fiecărui individ. Mai mult, terapeutul are sarcina de a pilota pacientul în siguranță în afara crizei existențiale sau situaționale ajutându-l să înțeleagă că însași confesiunea este primul pas spre eliberare și credința în propria persoană poate deveni noua lui religie. Sentimentele de bunăstare și de stima de sine au devenit un scop în sine și sănătatea astfel privită devine ultima credință a pacientului iar psihanaliza devine o mixtură între știință și credință. Aceasta este o schimbare fundamentală a focusului valabilă pentru întreaga cultură. *“Universul terapeutic devine un cosmos indiferent, nihilist, care creează un psihic indiferent la o ființă umană plictisită, dar, mai important, acest univers nu oferă un sentiment existențial ca ceva s-a pierdut, care poate funcționa ca un suspin că lucrurile ar fi putut fi diferite”*. (Madsen, 2014, p. 44).

Treptat, limbajul terapeutic s-a demistificat nemaifiind doar apanajul experților psihologici iar idiomul terapeutic a devenit popular și popularizat. Elisabeth Arent (2009) în *“Therapy: What is Right for Me?”* (citată de Madsen, 2014, p.8) arată cum psihologii și psihiatri

nu mai detin monopolul asupra terapiei, au aparut o multitudine de experți terapeutici și practica terapiei s-a demonetizat până în punctul în care fiecare poate face terapie celuiilalt. Așa s-a răspândit și butada că “cel mai bun terapist este un prieten”. Distincția dintre psihologia profesională și cea populară este pe cale să devină foarte vagă și Eva Illouz (2008) spunea că această distincție este foarte poroasă lăsând să existe un schimb reciproc de vocabular și modele conceptuale. Serialele TV, precum *Soprano* sau *In Therapy* sau show-urile precum Oprah sau Dr. Phil, filmele psihologice, blogurile despre sănătate psihică, articolele din revistele adresate femeilor sau cuplurilor de îndrăgostiți și, în special cartile “*self-help*” au contribuit în mare măsură la acest proces. Discursul self-help ilustrează clar cum idealurile terapeutice pot fi folosite ca model explicativ și ghidează atât domeniul înțeles în trecut ca privat, de ex. relațiile personale, cât și cel public, de ex. viața profesională. Aceste expresii culturale promovează o întreagă matrice terapeutică, o structură formativă care reglează relația individului cu el însuși, alții și cu lumea ca întreg.

Realitate astăzi poate fi înțeleasă ca o consecință naturală a modernității reflexive sau a imperativelor societății neoliberale prin care noi trebuie să fim conducătorii propriei vieți. În continuare Ole Jakob ne vorbește de o problemă cutremurătoare de cum corporațiile mari media determină astăzi limbajul, informația, cum informația este organizată și cum ea trebuie să fie distribuită pe glob. Majoritatea cetățenilor lumii sunt spectatori pasivi ai acestei situații. Producția și manipularea informației trebuie să fie considerată o nouă formă a dominației, unde puterea este mai înainte de toate generată pentru a influența gândurile și vorbele de fiecare zi ale oamenilor. Produsele mass-media au devenit purtătoarele codurilor culturale sau narativelor precum etosul terapeutic și dobândesc un caracter universal când ele sunt distribuite global pe rețelele TV a căror piață potențială este globală. Noile “elite religioase” de astăzi sunt profesioniștii, cercetătorii, oamenii de știință și experții psihologici care scriu narativele salvări securizate și universale. Aceasta pseudo-credință s-a întins peste tot globul și colonizează structurile organizării vieții sociale de pretutindeni precum limbajul minți și regulile vieții emotionale (Madsen, 2014, p.83).

În final cartea ne prezintă modul în care etosul terapeutic este folosit de societatea neoliberală modernă într-o strategie de guvernare politică care se face în numele idealului: “*tu poți să te guvernezi singur*”. Madsen ne arată cum neoliberalismul a permis deplasarea conflictelor valorilor de pe canavaua politici tradiționale pe una profesională precum psihologia.

Neoliberalismul lucrează prin conectarea raționalității guvernantei cu acțiunile individului, dar punctul de referință nu mai este natura umană, ci un tip de subiectivitate artificial și construit. Strategiile, programele, tehnicile și dispozitivele administrării guvernării au devenit psihologizate. Execuția formelor moderne de putere politică au fost inextricabil legate de cunoașterea subiectivității umane. Guvernabilitatea înseamnă astăzi guvernanța subiectivității. Exercițierea autorității devine astfel o activitate terapeutică, cel mai puternic mod de control al acțiunii altora ar fi să schimbi felul în care ei se guvernează pe ei înșiși (Madsean, 2014, p. 115-117). Dacă guvernabilitatea selfului este principala strategie politică a societății actuale neo-liberale ce se face prin intermediul etosului terapeutic, atunci, *“psihologia este politică și cineva trebuie totuși să înceapă să o trateze ca un fenomen politic”* (ibidem, p.171). Despre toate acestea veți găsi pe larg în cap. 8 ce vorbește despre discursul terapeutic și societatea neoliberală.

În a doua carte *The Psychologization of Society* (2018) Madsen se ocupă de psihologizarea și influența culturală a psihologiei. El a ales să investigheze aceste influențe prin utilizarea conceptelor de triumf al terapiei a lui Rieff (1987), de etos terapeutic a lui Nolan, (1998) și de cultură terapeutică a lui Illouz (2008). Pentru a fi mai clar, el dă o definiție simplă a apelativului terapeutic pe care-l folosește mereu: “terapeutic” poate fi modul psihologic de gândire și vorbire despre noi înșine și despre lume. Acest fel de privire, la fel ca și privirea medicală, *“medical gaze”* a lui Foucault (1963/1994) a fost incorporată de filozofia spontană proprie fiecăruia, concept lansat de Gramsci (1971, p.323). El înțelegea prin filozofie spontană faptul că limbajul obișnuit preia atât cuvintele conversației colocviale dar și noțiunile și conceptele care au conținut științific și le introduce în simțul comun sau bunul simț, alături de întregul sistem de credințe, superstiții, opinii, moduri de a vedea lucrurile și de a acționa. În consecință, Madsen consideră că psihologia a intrat în limbajul comun, lucru care capătă denumirea de psihologizare. Dar psihologizarea, ca și concept cultural, implică și că categoriile morale, politice sau sociale sunt reduse sau transformate în probleme ale vieții psihologice. Psihologul Jan De Vos (2010) definea psihologizarea ca *“fenomenul care arată cum științele psihologice devin un discurs hegemonic livrat de instanțe semnificative și scheme discursive pentru a te privi în lume”*.

Pentru Madsen problema culturii noastre în general este că psihologizarea societății nu lasă niciun vocabular sau discurs neatins de psihologie. A nu mai vorbi despre problemele noastre într-un limbaj personal, înseamnă a înceta să mai fim umani într-un mod „normal”. Într-

adevăr, a nu dori să vorbim despre sine în moduri psihologizate poate fi conceput ca o problemă psihologică în sine, meritând astfel o analiză psihologică ca atare” (Madsen 2018, p. 126).

Acest proces s-a petrecut datorită faptului ca psihologia s-a dezvoltat predominant prin intermediul unor instituții puternice și datorită capacității ei de a pătrunde în sfera privată, făcând-o atât guvernabilă, cât și parte a libertății individualizate. Psihologia a devenit metoda preferată a factorilor de decizie neoliberali și a instituțiilor mass-media de a explica destinul unui individ în societate. Prin urmare, psihologizarea ar trebui identificată ca un instrument sau aparat ideologic (Madsen, 2018, p.129).

Psihologizarea poate fi astfel utilizată ca un termen ce arată puterea psihologiei de astăzi în conexiune cu alte procese precum medicalizarea, umanizarea, sociologizarea și de-politizarea, concepte care stau la baza societății neoliberale. Neoliberalismul aduce cu sine desimbolizarea, faptul că subiectul trebuie să se bazeze pe sine însuși, mai degrabă decât în raport cu celalalt – așa cum s-a întâmplat de-a lungul timpului. Prin urmare, subiecții neoliberali sunt din ce în ce mai eliberați de legăturile cu autoritățile tradiționale, ele oferindu-le în schimb mai multă libertate. Cum spunea Rose (1996, p. 151): „*suntem condamnați să fim liberi*”, lucru care este totuși de discutat. Pentru mulți această libertate extinsă este insuportabilă și, prin urmare, responsabilă pentru multe suferințe umane (ibidem, p.131-132).

În finalul cărții Madsen clamează că „*critica adusă psihologizării moderne este, din păcate, motivată de o preocupare psihologică mai largă. A combate focul cu foc, deși este o strategie eficientă, arată totuși cât de dificil, dacă nu chiar imposibil, a devenit să scăpăm de psihologic ca punct de referință comun. Căci nu suntem oare oameni cu anumite nevoi?*” (Madsen, 2018, p.132).

3.10. Suvi Salmenniemi și asamblarea terapiilor (2020)

Suvi Salmenniemi, este profesoara de sociologie la Universitatea din Turku din 2012, după ce a mai lucrat la Universitatea din Helsinki și cea din Tampere. Si-a început cariera făcând cercetări în Uniunea Sovietică și apoi în Rusia referitor la transformările sociale din viața de toate zilele a cetățenilor ruși, din mișcarea feminista și din literatura self-help și terapeutică în acea parte a lumii. Ulterior a condus cercetări etnografice privitor la cultura terapeutică în Finlanda care s-au concretizat în două monografii foarte importante: *Affect, Alienation and Politics in Therapeutic Culture: Capitalism on the Skin* (Palgrave Macmillan 2022) și

Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality (Routledge, 2020). Din punct de vedere al „stratigrafiei” de circumstanță pe care o practic eu, lucrările ei sunt ultimile artefacte culturale care le-am găsit. Ulterior se mai găsesc cei care promovează o regandire a culturii terapeutice precum Daniel Nehring și colab. (2024) sau mai devreme, Timothy Aubry și Trysh Travis (2015).

Pe Suvi Salmenniemi o putem aseza lângă Frank Furedi, Kathy Wright și Eva Illouz prin faptul cum privește relația dintre politică și cultura terapeutică, în opoziție cu Rief, Lasch și Nolan care sunt mai mult „culturaliști”, iar între ei îl putem aseza la Ole Jakob Madsen. Și mai putem face o constatare, pe măsură ce „decopertăm” putem vedea un gradient la abordărilor, cei vechi fiind focusați pe omul psihologic sau narcisiac, iar cei mai aproape de noi vorbind mai mult de omul economic și mai ales de cel politic al societății neoliberale, ca în final Suvi Salmenniemi să facă o „asamblare” a tuturor pieselor ce alcătuiesc acest puzzle al culturii terapeutice.

Atunci când vorbește de cultura terapeutică, ea folosește un vocabular aspru al criticii sociale. Ea ne atrage atenția că anagementul terapeutic al vieții este o afacere de miliarde de dolari la nivel mondial care este întrețesut în viețile noastre de zi cu zi prin cultura media, activitățile la locul de muncă, tehnologie, îngrijirea sănătății și politică. Reality TV propagă dezvoltare personală prin nenumărate emisiuni transformative. Pană și școlile și grădinițele oferă instruire în gestionarea emoțiilor. La locul de muncă, salariații sunt învățați să depășească stressul sau diverse contrarietăți cu ajutorul sesiunilor de mindfulness și al seminariilor motivaționale. Rafturile librăriilor sunt pline de cărți populare de psihologie care promit să dezvăluie diferite metode eficiente prin care oamenii să dobandească fericire și bunăstare fizică și mentală. Pe internet suntem inundați de tot felul de aplicații sau platforme digitalizate care deschid noi căi de implicare a terapeuții în viața zilnică. (Salmenniemi și colab., 2020, p.1) .

În nici o clipă terapeutică psihologică nu te lasă singuri, ne acompaniază în toate ipostazele vieții cotidiene. Cărțile de auto-ajutorare („self-help”), coaching-ul de viață, exercițiile de auto-perfecționare, dezvoltare, sesiunile de mindfulness și grupurile de împuternicire ai autorizare personală pătrund din ce în ce mai mult în terenul culturii media, al organizațiilor și al vieții de zi cu zi. Combinând discursuri psihologice, spirituale și științifice cu cele populare, industria terapeutică este un ansamblu cu adevărat global, care călătorește peste granițe și vehiculează idei și tehnici care vor fi ulterior supuse însușirii și reelaborării în contexte diferite.

Ea iti prezintă diferite modalități de a te terapeutiza pe care să le adopti si sa le exersezi astfel incat ele să devină parte din tine. Este vorba de psihologizarea tuturor lucrurilor iar limbajul terapeutic să ajute să punem in cuvinte tot ce se petrece cu noi, la bine si la rău. Acest limbaj se centreaza pe ideile de interioritate, autonomie, autenticitate, auto-responsabilitate, actualizare de sine, auto-imputernicire, asertivitate, stimă de sine, etc.

Vorbind despre cartea ei *Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality*, Suvi Salmenniemi spune că a scris-o din nevoia de a avansa înțelegerea si teoretizarea culturilor terapeutice in conjunctura politică actuală, neoliberală. Ea face acest lucru in trei ipostaze: 1. Desi există o vastă literatură despre discursul terapeutic și rolul lui in modul de guvernare, există o lacună in înțelegerea felului in care oamenii interacționează cu acest discurs și practică. Ea explorează modul în care oamenii își însușesc, produc, negociază și transformă practicile terapeutice și modul în care aceste practici modelează și sunt modelate de subiectivități (ibidem, p.2); 2. In timp ce marea majoritate a cercetărilor anterioare privind culturile terapeutice s-au concentrat asupra spațiului anglo-american, această carte prezintă studii de caz din alte țări, precum Germania, Rusia, Finlanda și Israel; de aceea ea foloseste pluralul si vorbeste de culturi terapeutice; 3. Cartea aduce o contribuție teoretică prin introducerea noțiunii de „asamblare” care abordează modul „în care actorii umani și non-umani, sistemele de gândire și practica sunt asamblate și împletite în angajamentele terapeutice... mai degrabă decât ca „cultură”, practicile și discursurile terapeutice pot fi conceptualizate productiv ca „asamblaje” diverse, situate și specifice contextului, care pot fi politizante sau depolitizante, individualizante sau orientate colectiv. Conceptul de culturi asamblate ne permite să aducem în prim-plan multiplicitatea configurațiilor terapeutice în contexte diferite și să subliniem dimensiunile lor materiale și politice, care nu au fost suficient studiate în literatura anterioară”. (Salmenniemi si colab., 2020, p.2).

Descriind pe larg conceptul de asamblare, Salmenniemi ne propune că terapia poate fi conceptualizată ca o asamblare de idei, practici, spații, obiecte și corpuri care produc efecte multiple, specifice contextual și uneori contradictorii. Acest lucru ajută la evidențierea naturi multiforme și procesuale a terapiei care sfidează orice efecte universalizante (ibidem, p.7). Terapeutica se petrece printr-o alăturarea și întrepătrunderea a mai multor elemente diferite: tehnologii diferite, credințe, programe, discursuri, metafore și ființe, fie ele „reale” sau „imaginare”. „Această munca de „asamblare a terapeutilor” dezvăluie multiplicitatea

terapeuticului și modul în care sensul „terapeuticului” în sine se schimbă odată cu schimbarea asamblărilor” (ibidem, p. 9).

Importanța acestei abordări este subliniată de faptul că în ciuda proliferării excepționale a industriei terapeutice din ultimele decenii, se cunosc puține lucruri despre motivațiile implicării în aceasta. Tehnologiile terapeutice sunt concepute ca regimuri de cunoaștere și practică informate psihologic, care își propun să transforme relația omului cu sine și să modeleze modurile în care el își dă sens și acționează asupra sa și a lumii sociale. Astăzi trăim într-un capitalism emoțional în care *„discursurile emoționale și economice se modelează reciproc astfel încât afectul devine un aspect esențial al comportamentului economic, iar viața emoțională în special cea a claselor de mijloc, urmează logica relațiilor economice și a schimbului”* (Illouz, 2008, p.60).

Printr-o anchetă etnografică laborioasă Salmenniemi a cules materiale din randul practicienilor de psihologie populară, de medicina complementară și alte genuri de practică folk, între anii 2015 și 2017. S-a evidențiat rolul jucat de diferite asamblări de practici de autoîngrijire precum mindfulness, coaching de viață, terapie angelică, yoga, art-terapie, filozofii orientale alături de utilizarea de obiecte și metode non-relaționale precum cărți de tarot, cristale, flori sau în alte cazuri fotografia, ascultarea muzicii sau scrierea de poezie. În multe situații, dansul, pictura, fotografia, ascultarea muzicii și scrierea de poezie au făcut, de asemenea, parte din ansamblul terapeutic, precum și o serie de practici legate de stilul de viață, cum ar fi urmarea unor diete specifice (de exemplu, nutriție funcțională, vegetarianism/veganism sau consumul exclusiv de alimente organice), consumul etic, refuzul selectiv sau direct al vaccinării, simplitatea voluntară și eforturile de a proteja mediul înconjurător în viața de zi cu zi. Aceste ansambluri de auto-îngrijire se schimbau și erau supuse unei creativități constante. Mulți participanți au vorbit despre introducerea constantă de noi practici în pachetele lor personalizate, abandonând pe altele care nu le-au ajutat sau le-au servit scopului. Ei și-au exprimat o apetență față de cunoștințe spirituale sau medicale și psihologice și au vorbit despre cum au adoptat informații din diverse surse, integrând elemente ale acestora în pachetul lor terapeutic. Acest proces a generat, de asemenea, comunități și noi forme de socializare (Salmenniemi și colab. 2020, p.164). Această lucrare de „asamblare a terapeuticii” dezvăluie complexitatea muncii terapeutului și modul în care sensul „terapeuticului” este o construcție caleidoscopică.

În final, cartea subliniază ca discursurile terapeutice, parte a celor neoliberale, converg în jurul categoriilor cheie de autonomie, creștere personală și autosuficiență și autoreglare, încurajând indivizii să le înțeleagă ca obiecte de investiții și depozitare a capitalului orientat spre maximizarea succesului material și a fericirii personale (Salmenniemi, 2017). Neoliberalismul pune accent pe capacitatea de a face alegeri întreprinzătoare și de a maximiza propriile interese ca o condiție a autoguvernării, iar regimurile comercializate de auto-îmbunătățire, auto-ajutorare și gestionare a vieții au apărut pentru a răspunde acestei cereri în contextul diminuării furnizării de protecție socială de către stat. Aici, sinele devine un proiect permanent „în construcție”, inserat într-un proiect nesfârșit de optimizare a dispozițiilor corporale și psihice (ibidem, p. 157).

În alt loc, Salmennieni ne vorbește cum aceste dispozitive ale industriei terapeutice au contribuit în mod esențial la formele de guvernare neoliberale, post-politice, oferind regimuri individualizate de autogestionare în locul mobilizării politice colective., Industria terapeutică încurajează oamenii „să se adapteze la viața așa cum este, mai degrabă decât să încerce să schimbe structura societății”. Pentru ea, aceste practici de stil de viață sunt caracterizate prin promovarea conștientă a unui anumit mod de viață ca formă de angajament politic, a identității ca loc cheie al schimbării sociale și a formelor individualizate de acțiune. Literatura despre mișcările de stil de viață pune în prim-plan cotidianul ca o arenă semnificativă a angajamentului politic și permite aprecierea faptului că micile experiențe ale vieții de zi cu zi pot submina potențial puterea și pot implica semnificații profund politice pentru practicienii lor. Ele pot fi văzute ca întruchipând încercări de a crea la scară mică, „aici și acum”, relații sociale și norme care se speră că vor caracteriza în general societatea în viitor (Salmennieni, 2019).

Cu aceste ultime cuvinte am încheiat munca mea de archeolog foucauldian, așa cum am putut să o fac și să o înțeleg. Am căutat să prezint strat cu strat, așa cum le-a asezat timpul și istoria, și să infățisez fiecare artefact al culturii terapeutice în amploarea lui. Poate că cineva dorește să critice faptul de a fi inserat prea multe citate din fiecare autor și mai puține comentarii personale. Eu am ales să prezint aceste lucrări în autenticitatea lor și nicidecum privite prin optica de comentator. Am dorit să las cititorului o percepție cât mai directă, nemediată, împreună cu o invitație de a studia aceste opere în materialitatea lor. Aceasta ar duce la o receptare cât mai vie despre această schimbare culturală a timpului nostru, înainte ca cea ce se anunță în viitor, cultura digitală, să ne lase fără suflet.

Bibliografie:

Amouroux, R., Gerber, L., Jaccard, C., & Aronov, M. (2023). Historicizing “therapeutic culture”—Towards a material and polycentric history of psychologization. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 59, 237–245; DOI: 10.1002/jhbs.22273.

Aubry T, Travis T (2015): *Rethinking Therapeutic Culture*, Chicago & London, The University of Chicago Press.

Berger P (1965): Towards a sociological understand of psychoanalysis. *Social Research*, 32(1): 26–41.

Dean M, Zamora D (2021): *The Last Man Takes LSD: Foucault and the End of Revolution*, London 7 New York: Verso (e-book; epub format; Aquile Reader)

De Vos J (2010): Christopher Lasch’s *The culture of narcissism: the failure of a critique of psychological politics*, *Theory & Psychology*, 20(4): 528–548.

Dewery SH (2015): Use and Non-use of Michel Foucault's *The Archaeology of Knowledge and The Order of Things* in Archival, Library, and Information Science Journal Literature, 1990-2015: Reflections on How Foucault Became a Foucauldian Discursive Formation, UCLA Electronic Theses and Dissertations, M.L.I.S., Library and Information Science 0509UCLA, thesis for the degree Master of Library and Information Science; Los Angeles, CA: University of California, <http://escholarship.org/uc/item/2jj0s1r6>

Foucault M (1969/1972): *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Trans. AM Sheridan-Smith, Pantheon Books, New York.

Foucault M (1966/1973): *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Vintage Books, New York.

Foucault M (1984/1986): *History of Sexuality, Volume III: Care of the Self*. Trans. R Hurley, Pantheon Books, New York.

Foucault M (1961/1988): *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. R Howard, Vintage Books, New York.

Foucault M (1963/1994): *Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Trans. AM Sheridan-Smith, Vintage Books, New York.

Foucault M (1998): *L’Ordre du Discours*, Paris: Galimard (1971), versiune in limba romana de Ciprian Tudor, Eurosong & Book 1998.

Furedi F (2004): *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, New York: Routledge.

Furedi F (2002): *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, revised edition, London & New York: Continuum.

Gardner SL (2006): The Eros and Ambitions of Psychological Man, Chapter-Essay for 40th Anniversary Re-issue of Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*,
https://www.academia.edu/5479301/The_Eros_and_Ambitions_of_Psychological_Man

Gramsci A (1971): Culture and ideological hegemony, in JC Alexander & S Seidman (Eds.): *Culture and Society: Contemporary Debates*, New York: Cambridge University Press, p. 47-54.

Greer G (2024): Why Is Michel Foucault the Most Successful Philosopher? Medium, Dec.14, 2024; <https://medium.com/@ggreer153/why-is-michel-foucault-the-most-successful-philosopher-40fed591ce14>

Gross ML (1979): *The Psychological Society: A Critical Analysis of Psychiatry, Psychotherapy, Psychoanalysis, and the Psychological Revolution*, New York: Simon & Schuster.

Gutting G (1989): *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge University Press, Cambridge.

Gutting G (2014): *Archeology in Lawlor L, Nale J (Eds.) (2014): The Cambridge Foucault Lexicon*, New York: Cambridge University Press, (pp.13-19).

Hall GS (1923): *Life and Confessions of a Psychologist*, New York: D.Appleton and Co.

Illouz E (2008): *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Illouz E (2018): *Emotions as Commodities; Capitalism, Consumption and Authenticity*, London & New York: Routledge.

Illouz E (2023): *The emotional life of populism: How fear, disgust, resentment, and love undermine democracy*, Cambridge: Polity Press.

Imber IB (2004): Introduction: One culture, after all, in IB Imber (ed.): *Therapeutic Culture: Triumph and Defeat*, London & New York: Routledge.

Institute of Ideas, Symposium at King's College London, 22 November 2003: *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Speakers: Frank Furedi professor of sociology, University of Kent, and author of *Therapy Culture*, Adam Curtis maker of *The Century of The Self*, a BBC2 documentary series about how Freud's ideas have been used for social and political purposes, Michael Gove Saturday editor, *The Times* Sally Satel MD author of *One Nation Under Therapy*, Chair: Claire Fox director, Institute of Ideas.

Karim M (2021): Understanding Foucault: The Shift from Archaeology to Genealogy, *Journal of Research in Humanities and Social Science*, 9: 72-75.

- Lasch C (1978): *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectation*, New York & London: WW Norton & Comp.
- Lasch-Quinn E (2004): *Liberation Therapeutics: From moral renewal to consciousness-raising*, in JB Imber (Ed.): *Therapeutic Culture: Triumph and Defeat*, London & New York: Routledge.
- Loss CP (2002): Religion and the therapeutic ethos in Twentieth-Century American history, *American Studies International*, 40(3): 61-76.
- Madsen OJ (2014): *The Therapeutic Turn: How psychology altered Western culture*, New York: Taylor & Francis: Kindle Edition.
- Madsen OJ (2018): *The Psychologization of Society: On the Unfolding of the Therapeutic in Norway*, London and New York: Routledge; Epub Edition.
- Madsen OC (2020): Therapeutic cultures: Historical perspectives, in D Nehring et al (Eds.): *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*, New York: Routledge, pp. 14-24.
- Masey D (2019): *The Lives of Michel Foucault; A Biography*, London & New York: Verso.
- Nehring D, Madsen OJ, Cabanas E, Mills C, Kerrigan D (2020): Therapeutic global cultures from a multidisciplinary perspective: present and future challenges: in D Nehring et al (Eds.): *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*, New York: Routledge.
- Nehring D, Plotkin M, Csuri P, Viotti N (2024): Re-Thinking Therapeutic Cultures: Tracing Change and Continuity in a Time of Crisis and Change, *Sociological Research Online*, 29(2) 287–298; DOI:10.1177/13607804241249284.
- Nietzsche F (2001): *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, B Williams (Ed.), trans. J. Nauckhoff, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nolan Jr. JL (1998): *The Therapeutic State: Justifying Government at Century's End*, New York: New York University Press.
- O'Farrell C (2025): Foucault's citation ranking (2025), <https://michel-foucault.com/2025/01/24/foucaults-citation-ranking-2025/>
- Policy: A Journal of Public Policy and Ideas (Spring 2006): Interview with Frank Furedi, 27/09/2006, vol.22, No.3.
- Rice JS (2004): The therapeutic school: Its origins, nature, and consequences, in Imber IB (2004): *Introduction: One culture, after all*, in IB Imber (ed.): *Therapeutic Culture: Triumph and Defeat*, London & New York: Routledge.
- Rieff P: (1959/1979): *Freud: The Mind of the Moralist*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Rieff P (1966/1987): *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Rieff P (1990): 'Reflections on Psychological Man in America,' in Jonathan B. Imber (Ed.): *The Feeling Intellect: Selected Writings*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 3–4.

Rieff P (1993): *Worlds at War: Illustrations of an Aesthetics in Authority; or Numbered Notes towards a Trilogy*, of which the General Title is "Sacred Order / Social Order", in Eileen Barker, James A. Beckford, and Karel Dobbelaere (Eds.): *Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilso*. Oxford: Clarendon Press, pp. 214–265.

Rose N (1996): *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Salmenniemi S (2017): 'We can't live without beliefs': Self and society in therapeutic engagements. *The Sociological Review*, 65(4): 611-627; DOI: 10.1177/0038026116677194

Salmenniemi S (2019). Therapeutic politics: critique and contestation in the post-political conjuncture, *Social Movement Studies*, 18(4): 408–424; DOI: 10.1080/14742837.2019.1590692

Salmenniemi S, Bergroth H, Nurmi J, Perheentupa I (2020): From culture to assemblages: An introduction, in Suvi Salmenniemi, Johanna Nurmi, Inna Perheentupa and Harley Bergroth (Eds.): *Assembling Therapeutics Cultures, Politics and Materiality*, London and New York: Routledge, pp. 1-19

Salmenniemi S, Nurmi J, Jaakola J (2020): Living on a razor blade: Work and alienation in the narratives of therapeutic engagement, in in Suvi Salmenniemi, Johanna Nurmi, Inna Perheentupa and Harley Bergroth (Eds.): *Assembling Therapeutics Cultures, Politics and Materiality*, London and New York: Routledge, pp. 154-171

Scheurich JJ, McKenzie KB (2007): Foucauldian Archeological Analyses, in G Ritzer (Ed.): *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Malden, MA: Blackwell. (pp. 1771-1774).

Shackell C (2024): 40 years after his death Michel Foucault still speaks to a world saturated with social media, in <https://theconversation.com/40-years-after-his-death-michel-foucaults-philosophy-still-speaks-to-a-world-saturated-with-social-media-232589>)

Webb DA (2013): *Foucault's Archaeology: Science and Transformation*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wright G, Meja A Jr (Eds.) (1963): *An Age of Controversy: Discussion Problems in Twentieth-Century European History*, New York: Dodd, Mead.

Wright K (2008): Theorizing therapeutic culture: Past influences, future directions, *Journal of Sociology*, 44(4): 321-336; DOI: 10.1177/1440783308097124)

Wright K (2011): *The Rise of the Therapeutic Society: Psychological Knowledge & the Contradictions of Cultural Change*, Washington DC: New Academia Publishing (ebook kindle edition)

Wright K (2018): Challenging Institutional Denial: Psychological Discourse, Therapeutic Culture and Public Inquiries, *Journal of Australian Studies*, 42(2): 177-190, DOI: 0.1080/14443058.2018.1462237

Zondervan AAW (2005): *Sociology and the Sacred: An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*, Toronto: University of Toronto Press.