

Grzegorz Michalik

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Bogowie, którzy zawodzą – szaleństwo kartezjańskie w perspektywie psychoanalitycznej

Medytacje Kartezjusza niezmiennie uznawane są za fundament nowożytnej myśli. Kartezjusz, ustanawiając dualizm podmiotu i przedmiotu poznania, *res cogitans* i *res extensa*, zmienił niewątpliwie oblicze filozofii. Niezależnie od stosunku, jaki przyjmujemy wobec kartezjańskiego dziedzictwa, osobiwy wydawać się musi fakt, że nowożytny podmiot ustanowiony zostaje w odniesieniu do szaleństwa. Innymi słowy, Kartezjusz, określając podmiot jako instancję rozumową, zarazem mimowolnie sprawia, że podmiot jest permanentnie narażony na szaleństwo. To obłąd stanowi fundament podmiotu, który swą prawomocność uzasadnia tym, że choćby i wszystko, co poznaje było fałszem, ułudą, to on jako zwodzony, właśnie w związku z byciem jakimś obiektem zwodzenia, jest w stanie obronić swoje istnienie: „Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym był sam niczym, jak długo będę myślał”.

I choć Kartezjusz wprowadza gwarant w postaci wszechmocnego, dobrego Boga, który dlatego, że jest wszechmocny i dobry, nie może zwodzić, to nie trzeba jakiejś szczególnej przenikliwości, by uznać, że zastosowane przez Kartezjusza wyjście nie różni się za bardzo w swojej ulotności od Berkeleyowskiego Boga podtrzymującego istnienie rzeczy. Od tego momentu filozofia podmiotu staje się szczególnie narażona na błąd solipsyzmu, czego przykładem choćby zarzuty stawiane Husserlowi. Czy zatem metodyczne – metafizyczne, jak to ujmuje sam Kartezjusz – wątplenie zawarte w *Medytacjach* jest czymś więcej? W mojej opinii tak, doświadczenie podmiotu zwodzonego jest poniekąd podobne do doświadczenia psychotyka. Właśnie na to podobieństwo zwraca uwagę Jacques Lacan w *Seminarium* o psychozach¹. Niniejszy tekst poświęcam problematyce relacji

¹ J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

między szaleństwem filozoficznym a psychozą. Przedstawię w nim kolejno: kwestię szaleństwa w *Medytacjach*, recepcję tego zagadnienia we współczesnej humanistyce oraz Lacanowską perspektywę na psychozę². Równoległe do przedstawianych zagadnień będę dążył do ukazania różnic i podobieństw pomiędzy szaleństwem filozoficznym i psychoanalitycznym.

Szaleństwo *Cogito*

Choć *Medytacje o pierwszej filozofii* wydają się dziełem gruntownie poznanym i znanym, to na potrzeby niniejszych rozważań prześledźmy jeszcze raz tok rozumowania w nich zawarty. Paranoiczne wątplenie Kartezjusza zaczyna się niepozornie – oto pojawia się potrzeba uzyskania wiedzy wolnej od błędu i zupełnie pewnej³. Takiej wiedzy nie jest na pewno w stanie dostarczyć empiria. Są jednak przecież rzeczy, które od empirii pozostają jakby niezależne, choćby to, że istnieję i że mam ciało. Wątplenie w tak podstawowe fakty zdaniem Kartezjusza zbliżałoby nas do szaleńców,

[...] których mózg jest tak osłabiony przez uporcezywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami [...] albo że całe ich ciało jest dzbanem, lub że są wydeci ze szkła.⁴

Porównanie to Kartezjusz kwituje stwierdzeniem, które później będzie stanowić zarzewie pewnej kontrowersji: „Ale to są właśnie szaleńcy i ja bym się wydawał niemniej szalonym, gdybym sobie ich wziął za przykład”⁵. Zwraca się on zatem w stronę snu jako tego stanu, który jest udziałem wszystkich ludzi, nie będąc jednak zbyt odległym w treści od obłądu. W ramach metodycznego śnienia Kartezjusz powraca zatem do hipotezy przypisywanej wcześniej szaleństwu:

[...] przypuśćmy, że śnimy i że nieprawdą są wszystkie te szczegóły, jak to, że otwieramy oczy, poruszamy głowę, wyciągamy ręce, że mamy takie ręce i takie całe ciało.⁶

Jest w śnie jednak coś pewnego – treść senna utworzona musi być przecież na podobieństwo czegoś – nawet jeśli wytwór snu byłby czymś na wskroś orygi-

² Najważniejsza jest tu kwestia perspektywy. Bowiem o podobieństwach pomiędzy wątpleniem Kartezjusza a psychozą w perspektywie czysto klinicznej pisał już choćby Borys Nowak. W niniejszym tekście, punktem wyjścia jest, odmienna nieco od klinicznej perspektywa psychoanalityczna (B. Nowak, *Wątplenie Kartezjusza a szaleństwo*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2017, nr 102 [2], s. 105-120).

³ Pojawia się również wątpliwość co do charakteru rozważań Kartezjusza – czy były one jedynie zadaniem ćwiczeniowym czy może zapisem faktycznej drogi przebytej przez filozofa: „do jakiego stopnia wątplenie w *Medytacjach* należy traktować jako realne doświadczenie, a na ile pozostaje ono jedynie pewnym eksperymentem myślowym, procesem dochodzenia do prawdy w sposób czysto intelektualny. Tekst pozostawiony przez Kartezjusza zawiera w sobie pewną dwuznaczność w tym względzie” (*ibidem*, s. 106).

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 43.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, s. 45.

nalnym, to jednak są jakieś własności „prostsze i ogólniejsze”. W tym miejscu Kartezjusz wyraża sąd o większej pewności nauk, które rozpatrują rzeczy „najprostsze i najogólniejsze”, nie troszcząc się o ich istnienie⁷. Pojawia się jednak kolejna metodyczna wątpliwość:

[...] znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie wkorzenione mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może [...]. Skąd jednak wiem, że On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej ziemi ani nieba, ani żadnej rzeczy rozciągłej, żadnego kształtu, żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące?⁸

A zatem nie istnieje ani rzeczywistość, ani żadne idee, ani ciało. Jak wiemy, to gruntowne wątplenie pozwala Kartezjuszowi na ustanowienie podmiotu, którego istnieniu nic nie zagraża:

[...] nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie ludzie! [...] to powiedzenie „Ja jestem, ja istnieję”, musi być prawdą, ilekroć je wypowiedział lub pojmuję rozumem.⁹

Nie popadniemy chyba w przesadę, jeśli uznamy, że jest to gest cokolwiek paradoksalny – oto racjonalny podmiot poznania nowożytnej filozofii ustanowiony zostaje w swoim potencjalnym szaleństwie. Pewność uzyskana na drodze medytacji odnosi się, póki co, jedynie do podmiotu. By móc powiedzieć cokolwiek pewnego o rzeczywistości zewnętrznej, konieczne jest, z jednej strony określenie relacji pomiędzy *res extensa* i *res cogitans*, z drugiej uprawomocnienie poznania, co osiągnąć można jedynie poprzez wykluczenie hipotezy złośliwego demona. Najważniejsza jest tu druga kwestia, jak wiemy Kartezjusz udowadnia istnienie Boga dobrego i wszechmogącego, wskazując, że taka konieczność wynika z samej idei Boga, która jako jedyna narzuca się Kartezjuszowi jako niepochoząca od niego samego¹⁰. Nie ma chyba potrzeby roztrząsać kwestii zasadności bądź nie, zastosowania tego dowodu. Z punktu widzenia podejmowanej tematyki bardziej interesujące wydaje się właśnie to, że Kartezjusz uznaje Boga za gwarant poznania.

Już tzw. pierwszy rzut oka na tok rozumowania zawarty w medytacji pierwszej i drugiej pozwala stwierdzić, że Kartezjusz stosuje tu narzędzie ryzykowne, z szaleństwa próbując wyprowadzić podstawy dla wiedzy pewnej (widzianej jasno i wyraźnie) i prawdziwej (istniejącej, niebędącej treścią fałszywą, którą podsuwa podmiotowi złośliwy demon). Dziwi zatem znane stanowisko Michela Foucaulta, jakoby Kartezjusz wykluczał szaleństwo. Píše francuski filozof na początku drugiego rozdziału swojej *Historii Szaleństwa*: „Podczas gdy renesans rozwiązał szaleństwu język, poskramiając co prawda jego impet, klasycyzm każe mu za-

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, s.49.

¹⁰ „Jeśli rzeczywistość obiektywna, którejkolwiek z moich idei jest tak wielka, że jest rzeczą pewną, iż nie może ona być we mnie ani formalnie, ani eminentnie, a co za tym idzie, że ja sam nie mogę być przyczyną owej idei – to z tego wynika niezbicie, że nie jestem sam na świecie, lecz istnieje jeszcze jakaś inna rzecz, która jest przyczyną owej idei” (*ibidem*, s. 64).

milknąć, stosując osobliwą przemoc¹¹. Według Foucaulta, Kartezjusz nakazuje szaleństwu zamilknąć następującymi słowami:

W jakim sposobie można by zaprzeczyć, że właśnie te ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych, których mózgi tak jest osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewnniają, iż są królami [...], ale to są właśnie szaleńcy i ja bym się wydawał niemniej szalonym, gdybym sobie ich wziął za przykład.

Szaleństwo jest zatem zdaniem Foucaulta wykluczone z samej struktury podmiotu, „szaleństwo warunkuje niemożność myślenia”¹². Czy jednak Kartezjańskie wątplenie – choćby i miało „bardzo słabe” i „metafizyczne” podstawy, jak stwierdza sam filozof – nie jest właśnie szaleństwem absolutnym, sięgającym dużo dalej niż tylko przekonanie o posiadaniu ciała ze szkła. Na ten problem zwraca uwagę choćby Jacques Derrida w tekście *Cogito i historia szaleństwa*¹³. Krytyka, którą Derrida podejmuje wobec swojego mistrza, przebiega w kilku kierunkach. Po pierwsze, autor *Gramatologii* zwraca uwagę na same warunki możliwości tak ambitnego projektu jak *Historia szaleństwa*; chodzi tu o możliwość pisania o szaleństwie w obrębie Logosu, który przecież szaleństwo ma wykluczać¹⁴ – jest to problem, którego Foucault był jak najbardziej świadomy. Nas interesuje bardziej krytyka słynnego ustępu z rozdziału drugiego – a zatem odnosząca się do twierdzenia Foucaulta o geście Kartezjusza jako geście wykluczającym szaleństwo. Derrida pisze tu o możliwym niezrozumieniu przez Foucaulta intencji Kartezjusza, który szaleństwa w tym ustępie wcale – przynajmniej jeszcze – nie wyklucza. Miałaby to być raczej figura retoryczna, w której autor *Medytacji* udaje zdziwienie, które wywołać miałyby odrzucenie pewności co do istnienia własnego ciała u „czytelnika czy naiwnego rozmówcy”. Kartezjusz „udaje, że bierze do siebie zdziwienie wyobrażonego nie-filozofa”¹⁵. To nie w tym miejscu Derrida znajduje więc „pożegnanie z szaleństwem” – autor *Gramatologii* stwierdza wprost, że owo wykluczenie szaleństwa w rozumieniu Foucaulta znajduje się później, w dwóch głównych momentach – po pierwsze w samo-myśleniu Cogito, które, by zakomunikować swoją podmiotowość nie może być szalone, po drugie – w samym uprawomocnieniu poznania w Bogu. By być Cogito, trzeba mieć możliwość zakomunikowania tego faktu – szaleniec zaś to ktoś, kto ma problemy z taką artykulacją:

¹¹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, wstęp M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1987, s. 53.

¹² *Ibidem*, s. 54.

¹³ J. Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, przeł. T. Komendant, „Literatura na świecie” 1988, nr 203, s. 154-195.

¹⁴ *Ibidem*, s. 157.

¹⁵ *Ibidem*. Na tę kwestię zwraca uwagę również Harry G. Frankfurt, pisząc, że celem Kartezjusza było wstrząśnięcie nowicjuszem (H.G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton University Press, New Jersey 2008, s. 20).

„[szaleniec] nie będzie zdolny zastanawiać się i mówić o cogito. [...] Kartezjusz zdaje się utrzymywać, że myśleć i mówić jasno i wyraźnie, to to samo”¹⁶.

Analogicznie, szaleństwo *cogito* wyrażałoby się więc w dwóch momentach – po pierwsze, w absolutnym wątpieniu, w hipotezie złośliwego demona, która odsunięta zostaje poprzez dowód ontologiczny, oraz nieco wcześniej, gdy Kartezjusz mówi „ja jestem, ja istnieję”, a raczej w samym momencie hipotetycznej niemożliwości wypowiedzenia tego. Hipotetycznej, gdyż jasno i wyraźnie Kartezjusz wyklucza taką możliwość, uznając, że szaleństwo nie ima się samego istnienia *cogito* – czym innym jednak jest istnienie *cogito*, a czym innym możliwość artykulacji tego istnienia.

Da się więc problem kartezjański sprowadzić do zagadnienia, którego obecność dość mocno narzuca się w XX-wiecznej myśli francuskiej. Dla Foucaulta byłaby to możliwość powiedzenia czegoś, co wymykałoby się logosowi, dla Lacana zaś problem podmiotowości poza Symbolicznym. Tutaj dochodzimy, zdaje się, do sedna problemu szaleństwa. Jaka byłaby relacja szaleństwa filozoficznego wobec szaleństwa psychoanalizy? Lacan w swoim seminarium o psychozach jedną ze swych lekcji poświęca właśnie kwestii gwarantów poznania. Lekcja nosi znamieny tytuł „O Bogu, który zwodzi i o takim, który nie zwodzi”¹⁷.

Dla Lacana rzeczywistość jako taka zawsze już jest ustrukturyzowana przez znaczące – zdaje się on nie przywiązać zupełnie wagi do problemu odniesienia-relacji pomiędzy znaczącym a twardym rdzeniem rzeczywistości, który nazywa on Realnym. Podmiot istnieje jako efekt znaczących, jako istota mówiąca, która stanowi pustą przestrzeń dla dyskursu. Tak skrótowe przedstawienie rozumowania Lacana, które właściwe jest wczesnemu etapowi jego twórczości, w którym powstaje również seminarium o psychozach, odpowiada z grubsza twierdzeniom strukturalizmu – to struktury, relacje znaczących stanowią dla Lacana punkt wyjścia dla zrozumienia fenomenu psychozy. Podmiot istnieje, bo mówi, mówienie zaś umożliwiane jest przez obecność jakiejś gwarancji:

[...] dialektycznym korelatem podstawowej struktury, czyniącej z mówienia podmiotu do podmiotu mówienie, które może zwodzić, jest to, że istnieje coś, co nie zwodzi.¹⁸

Funkcja gwarancyjności nie jest uniwersalna i trwała, podlega przemianom historycznym i różnicom kulturowym, dla Lacana tym partykularnym gwarantem był jednak Bóg kartezjański:

Cóż, cokolwiek mogą o tym sądzić umysły poprzestające na pozorach, jak to często bywa w wypadku tęgich umysłów, a nawet najbardziej pozytywistycznych spośród was, ba, najbardziej wyswobodzonych z wszelkiego myślenia religijnego, sam fakt, że żyjecie w tym konkretnym momencie rozwoju ludzkiej myśli, nie zwalnia was

¹⁶ J. Derrida, *op. cit.*, s. 185.

¹⁷ J. Lacan, *op. cit.*, s. 111.

¹⁸ *Ibidem*, s. 120.

z tego, co zostało szczerze i ściśle sformułowane w medytacji Kartezjusza o Bogu jako tym, który nie może nas zwodzić.¹⁹

Gwarancyjność ta ma sama źródła w nauce – to natura nie daje powodów do tego, by widzieć u jej „podłoża” złośliwego demona. Zarazem wiara w niezwodniczość natury jest warunkiem jako takim nauki: „to się rozumie jakby samo przez się, że materia nie płata figli”. Stosunek podmiotu nauki wobec rzeczywistości poznawanej naukowo jest także zawsze zapośredniczony przez jakiś dyskurs. Takie podejście do problemu odniesienia nauki wobec swojego obiektu nie jest niczym oryginalnym – Lacan pozostaje tu poniekąd dłużnikiem francuskiej filozofii nauki. Sam zaś dyskurs znajduje swoje umocowanie właśnie w transcendentnym gwarancie, którego funkcjonowanie oparte jest na akcie wiary – dla Lacana zaś wiara w naturę, która nie zwodzi, jest naturalną konsekwencją tradycji judeochrześcijańskiej.

Zmierzch świata sędziego Schrebera

Te quasi-teologiczne wątki kontynuuje więc Lacan, podejmując się opracowania na nowo *Pamiętników nerwowo chorego sędziego Schrebera*²⁰. Tekst ten pozostaje jednym z ważniejszych dokumentów w historii psychiatrii, jeszcze bardziej w samej psychoanalizie, gdzie swój status wyjątkowości zawdzięcza temu, że psychoza jako taka nie była głównym zainteresowaniem Freuda – teoria i praktyka psychoanalityczna koncentruje się przede wszystkim na podmiocie neurotycznym. Zarówno Freud, jak i Lacan zadają pytanie o możliwość psychoanalizy kogoś, którego nieświadome jest niejako „na wierzchu”, odkryte – zawieszona zostaje więc kwestia hermeneutyki psychoanalizy, skoro nic (przynajmniej pozornie) nie jest już tajemnicą.

Czym jednak jest doświadczenie psychotyczne? Lacan kilkakrotnie w ciągu swojego seminarium posługuje się sformułowaniem, które chyba najdobitniej opisuje rozpad rzeczywistości u podmiotu psychotycznego – „zmierzch świata”. Jest to interesujące w dwójnasób – po pierwsze Lacan posługuje się terminem filozoficznym, po drugie ani razu nie określa jego Hegłowskiego pochodzenia. Czym według Lacana miałby być ów zmierzch świata? Byłby to moment rozpadu poprzedzający rozwinięcie systemu urojeniowego²¹, w którym zawieszeniu ulega istnienie świata zewnętrznego, inne podmioty zostają wymazane. Hegel w wykładach jenańskich opisuje zmierzch świata jako moment, w którym podmiot konfrontowany jest z pustką, jest czystą negatywnością, która wszystko w sobie zawiera. Na podobieństwo zmierzchu świata do kartezjańskiego wątpienia szcze-

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ D.P. Schreber, *Pamiętniki nerwowo chorego*, przeł. R. Darda-Staab, Libron, Kraków 2006.

²¹ J. Lacan, *op. cit.*, s. 115.

gólną uwagę zwraca Slavoj Žižek²², dla którego to sformułowanie Hegla jest manifestacją pewnej tendencji w filozofii nowożytnej, która wskazuje na obłąd, nieodróżnicowanie jako jeden z momentów konstytutywnych dla podmiotu – dla Žižka heglowski zmierzch jest momentem preontologicznym, poprzedzającym wkroczenie Symbolicznego, obecnym nie tylko u Hegla i Kartezjusza, lecz również u Schellinga w jego koncepcie absolutnego podmiotu, jak i u Fichtego. Słoweński filozof traktuje ten moment jako konstytutywny wobec podmiotu – co, jeśli jednak stanie się on stanem permanentnym albo, co gorsza, zamanifestuje się w sposób jak najbardziej dosłowny w urojeniu psychotycznym?

Takiego zmięczenia świata doświadcza sędzia Schreber, niemiecki prawnik i polityk, który w celu odzyskania władzy nad jego majątkiem, nad którym pieczę sprawował sądownie wyznaczony kurator, przedstawił swoje zapiski jako sądowy dowód. Psychoza Schrebera przebiega w dwóch epizodach. Najbardziej istotny dla psychoanalitycznej interpretacji²³ jest drugi epizod choroby. To z niego pochodzą w zdecydowanej większości treści, które zawarł w swoich zapiskach. Nie podejmujemy tutaj próby rekonstrukcji²⁴ całości fascynującego systemu paranoicznego. Chodzi nam raczej o wskazanie punktów stycznych pomiędzy paranoją medytacji kartezjańskich a paranoją w perspektywie psychoanalizy. Tym punktem stycznym, wydaje się relacja podmiotu do Boga, która w przypadku i francuskiego filozofa, jak i szalonego sędziego stanowi centralny punkt rozważań. System paranoiczny Schrebera jest niewątpliwie dziełem wyrafinowanym, na poły filozoficznym. Pisze Lacan:

Co więcej [doktryna Schrebera – G.M.] jest spójna, na równi z wieloma współczesnymi nam systemami filozoficznymi, gdzie nieodmiennie widzimy, jak jakiś pan, zniecałkowany, na zakręcie drogi, zostaje ukąszony przez tarantulę, która pozwala mu ujrzeć bowaryzm i trwanie jako klucz do świata, później zaś zrekonstruować cały świat wokół tego pojęcia, przy czym trudno dojść, czemu akurat to sobie upatrzył. Nie widzę, dlaczego system Schrebera miałby mieć mniejszą wartość [...].

Skomplikowana ontologia Schreberowego systemu opiera się przede wszystkim na specyficznym rozumieniu duszy – dusza znajduje się w nerwach, które tworzą wyrafinowaną „cudowną konstrukcję”, łącząc się z nerwami innych osób. Schreber szczególną formę powiązania dusz, która ma fundamentalne znaczenie dla jego choroby, nazywa „mordem na duszy”²⁵. Mord ten, który miałby być dokonywany na jego duszy, doprowadza do rozpadu rzeczywistości boskiej. Sędzia przydaje więc tutaj sobie znaczenia – nie tylko rzeczywistość boska oddziałuje na niego, lecz jest on również uczestnikiem wydarzenia wyjątkowego, wpływa na

²² S. Žižek, *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*, Verso, New York – London 2006, s. 23.

²³ Pomijam tu interpretację freudowską.

²⁴ Takiej rekonstrukcji dokonuje już choćby Krzysztof Wolański w monografii poświęconej Schreberowi – K. Wolański, *Sędzia Schreber: Bóg, nerwy i psychoanaliza*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2012.

²⁵ D.P. Schreber, *op. cit.*, s. 39.

rzeczywistość boską. Sam mord skutkowałby typowymi dla psychozy objawami takimi jak przymus myślenia czy wizje. Kontakt, jaki utrzymuje Schreber z Bogiem poprzez nerwy opiera się na transmisji promieni, które są odpowiedzialne za halucynacje. To w tej relacji z Bogiem Schreber popada w megalomanię – jak to ujmuje Krzysztof Wolański: „wysoki stopień nerwowości czyni sędziego Schrebera drugim, po Bogu, biegunem niestabilności »cudownej konstrukcji«, jaką jest świat stworzenia”²⁶. Wyjątkowy status Schrebera wiąże się w jego opinii z rolą, jaką Bóg wyznaczył mu w procesie destrukcji świata. Sędzia pozbawiony ma być swojej męskości, by dać życie nowej cywilizacji²⁷. Destrukcja zaś świata już się dokonuje, czego wyrazem było szczególnie dotkliwe dla Schrebera przekonanie, że on sam pozostaje ostatnim prawdziwym człowiekiem, otaczają go zaś ludzie „pobieżnie wytworzeni” lub „odwaleni na jedno kopyto”²⁸ – tym drugim tłumaczeniem posługuje się sam Lacan.

Rozpad rzeczywistości doświadczany przez Sędziego polega zatem na utracie normalnego kontaktu z funkcją gwarancyjną, którą upatruje Lacan, jak wspomnieliśmy, w Bogu kartezjańskim. Bóg przestaje być już tylko „dobry i wszechwiedzący”, staje się partnerem seksualnym Sędziego²⁹. Bogu właściwa jest również swoista ekonomia rozkoszy. Zniszczenie świata łączone jest przez Sędziego nieodmiennie z jego zepsuciem. Równowaga rozkoszy zostaje wtedy zachwiana i zagraża samemu Bogu.

Wprowadzenie Boga do urojenia stanowi jednak mimo wszystko jakąś obronę. Jest to nieporadna, psychotyczna próba zagwarantowania, uprawomocnienia rzeczywistości³⁰:

Zarówno w relacji podmiotu względem mowy, jak w świecie wyobraźniowym stale uświadamiane jest niebezpieczeństwo, że cała ta fantasmagoria zredukuje się do jakiejś jedni, co anihiluje nie istnienie podmiotu, lecz istnienie Boga będącego zasadniczo mową. Schreber pisze o tym wyraźnie: promienie muszą mówić. Konieczne jest, by nieustannie dochodziło do zjawisk dywersyjnych, tak aby Bóg nie uległ całkowitemu wchłonięciu w centralnym istnieniu podmiotu. Nie jest to zrozumiałe samo przez się, lecz doskonale obrazuje stosunek stwórcy do tego, co tworzy. Wyjęcie (stamtąd) funkcji i istoty odsłania bowiem korelatywną nicość, która jest jego podszewką.³¹

Lacan ma tu na myśli fakt, że relacja intersubiektywności jako taka, musi być zapośredniczona przez jakąś inną funkcję, którą wypełnia w koncepcji Lacana

²⁶ K. Wolański, *op. cit.*, s. 178.

²⁷ D.P. Schreber, *op. cit.*, s. 57.

²⁸ Czyż i Kartezjusz w swoim wątpieniu i krytyce empirii, nie dopuszcza na potrzeby swojego myślenia swoistej formy solipsyzmu? Kartezjusz, podejmując krytykę empirii, wprowadza również możliwość swoistego solipsyzmu: „cóż widzę prócz czapek i szat pod którymi mogłyby się ukrywać automaty” (R. Descartes, *Medytacje...*, s. 54).

²⁹ J. Lacan, *op. cit.*, s. 126.

³⁰ Nie należy doszukiwać się tu jednak jakiejś określonej chronologii. System Schrebera jest dany jakby *a priori*.

³¹ J. Lacan, *op. cit.*, s. 185.

Wielki Inny, „Inny intersubiektywności, Inny, który nie pozostaje ujęty, dopóki jest podmiotem, który może kłamać, Inny, który zawsze odnajduje się na swoim miejscu, Inny gwiazd”³². Lacan, podejmując ten problem, każe nam się nieco cofnąć i odsyła do swojego wczesnego tekstu o stadium zwierciadła, w którym opisuje narodziny obrazu własnego ciała jako podstawie dla *ego*. W skrócie, człowiek jest naturalnym wcześniakiem, rodzi się jako istota niezintegrowana pod względem ruchowym, z nad wyraz jednak rozwiniętym zmysłem wzroku – w pewnym momencie życia niemowlęcia następuje jednak integracja obrazu własnego ciała, kiedy podmiot konfrontuje się z całościowym obrazem jaki zapewnia lustro albo obraz ciała drugiej osoby. To w ten sposób powstaje ja idealne jako *imago*³³, w którym podmiot zostaje alienowany – co pociąga za sobą zarazem ciągle zagrożenie rozpadem w konfrontacji z innym, który właśnie swoją innością miałby zagrażać podmiotowi. Lacan tę sferę funkcjonowania człowieka określa mianem wyobrazeniowej, która naznaczona jest permanentną intersubiektywną wrogością. By zapobiec unicestwieniu się podmiotów, pojawić się musi jakiś czynnik trzeci, relacja wyobrazeniowa musi zostać zapośredniczona przez funkcję symboliczną, przez mowę, przez Innego w swojej radykalnej inności – mówić to:

[...] kazać mówić innemu jako takiemu. Tego innego zapiszemy, jeśli pozwolicie, za pomocą wielkiej litery A. [...] inny jest tu jako Inny absolutny. Absolutny, co oznacza, że jest on uznawany, ale nie jest znany.³⁴

Mechanizm psychotyczny w swych fundamentach polega więc na sprowadzeniu intersubiektywności do poziomu wyobrazeniowego. Jak zauważa Stijn Venheule, mechanizm ten ma swój odpowiednik w naukach kognitywnych w postaci upośledzenia zdolności do *mindreadingu*³⁵. Podmiot psychotyczny zatem nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie „czego chcesz?”, „czego oczekują ode mnie inni?”. Jest to swoisty fundament urojenia, należy bowiem zaznaczyć, że w psychoanalizie psychoza nie jest pojmowana w taki sam sposób jak w psychiatrii – jako jednostka chorobowa, w której pojawiają się określone objawy wytwórcze³⁶. Psychoza jest przede wszystkim określoną strukturą, to czy wystąpią w niej objawy i czy rozwinie się ona w pełny epizod psychotyczny nie jest zdeterminowane. Podstawowe jest tu zrozumienie znaczenia mowy w kontekście konstytuowania się podmiotowości – podmiot jest efektem mowy; mowa, szerzej zaś relacje symboliczne, pozwalają na zajęcie przez podmiot określonego miejsca w społecznym porządku. W podstawowym sensie mowa pozwala odpowiedzieć na pytanie „kim jestem?” – psychotyk jest tej możliwości pozbawiony, wszelkie momenty w życiu, w których zostanie on postanowiony przed tym pytaniem

³² *Ibidem*, s. 136.

³³ Obraz wyobrazeniowy jako ortopedyczne uzupełnienie wrodzonej niewystarczalności.

³⁴ J. Lacan, *op. cit.*, s. 72.

³⁵ S. Venheule, *Subject of psychosis: a lacanian perspective*, Palgrave Macmillan, bd 2016, s. 69.

³⁶ B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej: teoria i technika*, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002, s. 122.

skutkować mogą niemożliwością udzielenia odpowiedzi i epizodem psychotycznym. Szczególnie newralgicznymi momentami są te związane ze spełnianiem przez podmiot określonej funkcji – w przypadku Schrebera, epizody wystąpiły w momentach najważniejszych dla jego kariery sędziego i polityka – w pełni jego psychoza rozwija się w czasie, kiedy dostaje on awans na przewodniczącego senatu krajowego.

Co sprawia, że relacje wyobrazeniowe dominują, skąd bierze się problem z odpowiedziami na pytania? Według Lacana, w strukturze mowy pojawia się jakiś brak, coś nie zostaje wyparte (jak w nerwicy), a wykluczone. Wyparcie polega na tym, że coś „nie klei się” na poziomie łańcucha symbolicznego. Łańcuch ma „wewnętrzną spójność sprawiającą, że w którymś momencie jesteśmy zmuszeni oddać to, cośmy otrzymali w innym [momencie]”³⁷. Zdarza się jednak, że nie jesteśmy w stanie czegoś oddać, prawo staje się wtedy dla nas nieznośne:

[...] nie dlatego, że jest takim samo w sobie, lecz dlatego, że pozycja, w której się znajdujemy, zawiera poświęcenie, które okazuje się niemożliwe na płaszczyźnie znaczeń.³⁸

Wyparte nadal jednak pozostaje, jest niezbywalną częścią naszej podmiotowości; więcej jeszcze, jest tym wokół czego nasza podmiotowość się konstytuuje. Neurotyk, choć ma problem z zaakceptowaniem swojego miejsca w Symbolicznym i nie może pogodzić się ze stratą, która związana jest z jego kulturowym byciem, to wyparta trauma pozostaje gdzieś pod spodem. W przypadku psychotyka sytuacja wygląda zgoła inaczej – psychotyk nie doświadcza wyparcia. „W psychozie nieświadome jest na powierzchni, jest świadome”, pozostając jednak nierozpoznanym, jest czymś obcym, zewnętrznym. Bóg Schrebera jest manifestacją tego paradoksalnego nieświadomego, które nie istnieje – w rzeczywistości psychotyka wyłania się coś, co zostało przez niego wykluczone. Tym, co zostaje wykluczone jest specyficzny znaczący – Imię-Ojca.

W pierwotnej sytuacji preedypalnej, dziecko pozostaje w stanie totalnej alienacji wobec języka i Innego-Matki. Imię-Ojca jako znaczący określający pragnienie matki pozwala ten stan zagrożenia usunąć. Imię-Ojca (*nom du pere*) odsyła do ojcowskiego Nie! (*non du pere*), przerywając potencjalnie kazirodczą relację³⁹. Jest to znaczący kompleksu Edypa – to czego brakuje psychotykowi, a co powraca w paranoi jest właśnie znaczący pragnienia Innego, zarazem „znaczący

³⁷ J. Lacan, *op. cit.*, s. 156.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ „Kompleks Edypa oznacza, że relacja wyobrazeniowa, konfliktualna, sama w sobie kazirodcza, jest skazana na konflikt i na zrujnowanie. By człowiek mógł ustanowić najbardziej naturalną relację – relację płci męskiej z żeńską – trzeba, żeby wkroczyło coś trzeciego, będącego obrazem czegoś udanego, wzorem harmonii. Nie wystarczy powiedzieć – potrzeba tu prawa, łańcucha, porządku symbolicznego, wkroczenia porządku mówienia, czyli ojca. Ale nie ojca naturalnego, lecz tego, co się nazywa ojcem. Porządek, który zapobiegnie kolizji i rozpadowi sytuacji, w całości oparty jest na istnieniu tegoż imienia ojca” (J. Lacan, *op. cit.*, s. 179).

bycia ojcem”⁴⁰. Schreberowski Bóg jest zatem w perspektywie Lacana wyrafinowaną prefiguracją ojcowskiego nie:

Po zetknięciu, zderzeniu się z niemożliwym do przyswojenia znaczącym, konieczne jest jego zrekonstruowanie, albowiem ten ojciec nie może być ojcem całkiem zwyczajnym [...]; takim ojcem, jakim jest ojciec dla wszystkich. I rzeczywiście – przewodniczący Schreber rekonstruuje go.⁴¹

Wszelkie przekształcenia płci – przypomnijmy, Schreber w swoim urojeniu przemienia się w kobietę – wynikają zaś z faktu, że brak w Symbolicznym nie pozwala na zajęcie określonego miejsca. Brak w strukturze podmiotowej sędziego sprawia zarazem, że rzeczywistość, której doświadcza, rozpada się:

[...] w psychozie, to znaczący jest tym, co stanowi kwestię. [...] – brak jednego znaczącego nieuchronnie prowadzi podmiot do podania w wątpliwość zbioru znaczących.⁴²

Skąd ta dziwna współzależność, na którą wskazuje Lacan? Możemy tutaj, z pewną ostrożnością, uznać, że to, co Lacan określa imieniem-ojcem, a co daje sens nieznanemu pragnieniu Innego, jest pusty znaczący, który umożliwia ambiwalencję. Innymi słowy, by móc funkcjonować jako podmioty, nasze pragnienia muszą być znaczeniowo niezdeterminowane. Podmiot, by móc adekwatnie doświadczać rzeczywistości, musi – jak to ujmuje Lacan – „realizować właściwe odległości”, „włączyć się w grę znaczących?”. Bez tego znaczącego normalna relacja z Innym jest skazana na porażkę, podmiot jest w stanie ustanowić tylko najbardziej powierzchowne relacje.

Bogowie, którzy zwodzą

Czy możliwe jest znalezieniu punktów styczności szaleństwa psychotyka (w szczególności Schrebera) i metodycznego szaleństwa Kartezjusza? Tym, co zaskakujące, jest dziwna pewność cechująca te odległe od siebie zjawiska. Kartezjusz udaje, jakoby był pewien możliwości absolutnego zwodzenia. Podmiot, nim Kartezjusz ugruntuje poznanie w Bogu, jest niczym innym jak czystym „*cogito* w akwarium”, docierają doń jedynie złudzenia podsuwane przez Demona. Schreber zaś, choć wysuwa wątpliwości, co do rzeczywistego charakteru jego wizji i halucynacji, to pewien jest tego, że przyczyna leży zupełnie poza nim. Krzysztof Wolański zwraca uwagę na fakt, że Schreber podejmuje nawet próbę polemiki z klasycznymi, kraepelinowskimi definicjami halucynacji jako zjawiska mającego swą przyczynę

⁴⁰ „[P]rzypisywanie prokreacji ojcu może być wyłącznie efektem czystego znaczącego” (J. Lacan, *O kwestii przedwstępnej do wszelkiego możliwego traktowania psychozy*, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2015, nr 6(1), s. 34).

⁴¹ J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, s. 590.

⁴² *Ibidem*, s. 374.

po stronie podmiotowej⁴³. Nie jest to cecha tylko Schrebera jako szczególnego przypadku. Lacan zauważa, że tym, co charakteryzuje podmiot nie-psychotyczny jest pewna doza nie-pewności:

Czyż my psychoanalicy, nie wiemy, że normalny podmiot jest zasadniczo kimś, kto stawia się w pozycji niebrania na poważnie przeważającej części swojego wewnętrznego dyskursu? Przypatrzcie się, jak wiele jest u normalnych podmiotów, a w konsekwencji u was samych, rzeczy, co do których waszym wręcz podstawowym zajęciem jest niebranie ich na poważnie. Być może nie jest to nic innego, jak pierwsze różnica między wami a obłąkanymi.⁴⁴

Psychotyk to niekoniecznie ten, który utożsamia swoje wizje i urojenia z rzeczywistością. Wytwory wyobraźni Schrebera mają dla niego charakter dość ambiwalentny co do ich statusu ontologicznego, wpierniczając niesamowitość swoich doniesień na karb niedoskonałości ludzkiej pamięci:

[...] zdaję sobie doskonale sprawę z tego, jak fantastycznie brzmią takie rzeczy dla innych ludzi; dlatego też nie posuwam się tak daleko, by twierdzić, że wszystko, o czym opowiedziałem, było obiektywną rzeczywistością; referuję jedynie jakie wrażenia i wspomnienia pozostały w mojej pamięci.⁴⁵

Dalej zaś, potwierdzając twierdzenie Lacana o tym, że choć psychotyk wątpi, to nigdy nie wątpi w pewność odniesienia swojej wizji do siebie:

[...] pozostało mi tylko wrażenie, że to i podobne zdarzenia, jeśli faktycznie były wizjami, były to wizje zawierające metodę, to znaczy pewien związek, który pozwalał mi odgadnąć, jakie są względem mnie zamiary.⁴⁶

Tym, co łączy dwa podmioty, psychotyczny – Schrebera oraz podmiot medytacji wystawiony na metodyczne szaleństwo – jest dalece ograniczona aktywność poznawcza. Aktywność, którą należy tu rozumieć jak najbardziej dosłownie. Oba podmioty zostają skazane na pasywność – podmiot Kartezjusza otrzymuje swe wrażenia zmysłowe od złośliwego demona, Schreber zaś zmuszony jest do myślenia przez czynniki zewnętrzne: „moje nerwy są wprawiane w ruch z zewnątrz”. Lacan pisze o psychotyku, że w odróżnieniu od neurotyka, który mowę zamieszkuje, że jest on „zamieszkiwany, owładnięty przez mowę”.

Kartezjusz jednak nawet przy tej daleko idącej pasywności poznawczej jest w stanie dać podstawy wiedzy elementarnej i pewnej, wiedzy o konieczności swojego podmiotowego istnienia. Czyni to jednak przeciwieństwo, dokonując gestu paranoicznego. Wspomniany już solipsyzm Kartezjusza, który nie ogranicza się jedynie do wątpliwości wobec istnienia innych („automaty”), stanowi również grunt samych medytacji. Kartezjusz swoim wątpieniem porzuca niejako filozozo-

⁴³ D.P. Schreber, *op. cit.*, s. 79.

⁴⁴ J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, s. 229.

⁴⁵ D.P. Schreber, *op. cit.*, s. 76.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 81.

ficzną i naukową wspólnotę – wątpiąc, udaje się na wygnanie⁴⁷. Wspomnieliśmy już, że jest to jeden z problemów psychoanalizy Lacana – na ile możliwe jest odłączenie się podmiotu od Symbolicznego? Czyż nie jest to też gest Antygony, która stanowi jedną z postaci centralnych seminarium o etyce psychoanalizy Lacana⁴⁸? Czy możliwe jest porzucenie wszystkiego i powrót do normalności, jak gdyby nic się nie wydarzyło? Lacan podejmuje ten temat już we wczesnych latach 50. XX w. Jest to problem warunków możliwości intersubiektywności w obrębie mowy, jak mówił Lacan w Wykładzie Rzymskim: „w miarę jak mowa staje się bardziej funkcjonalna, przestaje nadawać się do mówienia; kiedy staje się zbyt osobista, traci swoją funkcję mowy”⁴⁹. A co z szalonym sędzią? Również i jego podróż jest podróżą w nieznaną, lecz nie podróżą na całkiem obce terytoria. Przecież u źródeł psychozy leży niemożliwość odpowiedzi na najbardziej osobiste pytanie: „kim jestem?”. Dlatego obłęd rozwijać się musi w porządku sensu, tak jak w przypadku Kartezjusza⁵⁰ sensu odczuwanego jako obcy, właśnie dlatego, że podmiot nie miał możliwości na te pytania odpowiedzieć. W jednym i drugim wypadku „heretyckie” przekształcenia Boga mają swoje funkcje – należy jednak zaznaczyć, że są one radykalnie inne. Dla Kartezjusza jest to – choć „udawane” – przekształcenie relacji podmiotu z Bogiem, by odrzucić wszelką wiedzę; dla Schrebera zaś Bóg przyjmuje taką, a nie inną formę, ponieważ próbuje swojego Boga stworzyć od podstaw. Nie osiąga on jednak takich rezultatów jak francuski filozof.

Możemy, za pewną jednak ostrożnością stwierdzić, że Kartezjusz wynajduje modelową paranoję, który to model niejako antycypuje twierdzenia Lacanowskie. Z drugiej strony, Schreber wynajduje na nowo kartezjańską medytację. Są jednak i pewne różnice, których nie sposób przeoczyć, jak np. fakt, że Kartezjusz jakby wyklucza – zgodnie z tym, co mówi Derrida, możliwość artykulacji przez szaleńca własnej podmiotowości – w odróżnieniu od Schrebera, który właśnie swoją podmiotowość, artykułując szaleństwo, ustanawia. Podmiotowość tę należałoby przecież rozumieć nie tylko w sensie filozoficznym, lecz również prawnym. Celem, jaki stawia sobie bowiem Schreber w okresie, kiedy spisuje swe wyznania, jest uwolnienie się spod kurateli prawnej.

Inną jeszcze kwestią jest to, że wykazane podobieństwa więcej mówią o samej psychoanalizie, niż tylko o Schreberze. Zaskakująca paralela pomiędzy

⁴⁷ „Odłączając się od wspólnoty, zyskuję nową, inną perspektywę, jednak kiedy tam wrócę, być może nie zostaną przyjęty lub może ja sam nie będę już chciał ze wspólnotą się połączyć” (B. Nowak, *op. cit.*, s. 108).

⁴⁸ J. Lacan, *Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, WW Norton & Company New York – London 1997.

⁴⁹ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przekład B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 111. Podobnie wypowiada się Lacan o psychozie: „na poziomie znaczącego, w jego aspekcie materialnym, urojenie wyróżnia się właśnie tą szczególną formą niezgodności z językiem powszechnym, która nazywa się neologizmem. Na poziomie znaczenia wyróżnia się ono tym [...], że, właśnie, znaczenie tych słów nie wyczerpuje się w odsyłaniu do jakiegoś znaczenia” (J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, s. 62).

⁵⁰ Kartezjuszowi od początku towarzyszy przekonanie, że jego gest wątplenia jest nowatorski w swej radykalności.

sędzią a metodycznym wątpieniem Kartezjusza uwidacznia się szczególnie pod lupą Lacana. Jego koncepcja psychozy mówi nam również wiele o kondycji podmiotu zdrowego, neurotycznego, którego bytowanie opiera się na ambiwalencji, niepewności – możliwość domysłu, użycia metafory, pewnych niejasności to możliwość, której pozbawiony jest podmiot psychotyczny. Czyż nie do takich samych wniosków dochodzi Kartezjusz, który, wyzbywając się absolutnego wątpienia, skazuje podmiot na udział w poznaniu zawsze nie dość doskonałym, ograniczając znacznie zakres wiedzy pewnej?

Grzegorz Michalik

The Gods Who Fail – the Cartesian Madness in the Psychoanalytic Perspective

Abstract

Descartes' Meditations are, undoubtedly, one of the most crucial points of modern thinking. Paradoxically, the rational dimension of the Cartesian project is founded on the hypothesis of absolute madness. This madness is, at the same time, an excellent clinical picture of paranoia as the Lacanian psychoanalysis has it. Lacan stressed that, for the state of mental sanity, there is a necessity of some type of transcendent warrant. In this article, author describes: relations between the Cartesian paranoia and the Lacanian perspective on paranoia and the Lacanian reading of Schreber's Memoirs.

Keywords: Lacan, Descartes, psychosis, paranoia, God.