



Wspólny korzeń rozumu i szaleństwa: zapoznany świat perwersji

Jan Potkański

Abstrakt Artykuł spekulatywnie rozwija niektóre wątki sporu Derridy z Foucaultem, zapoczątkowanego odczytem *Cogito i historia szaleństwa*, zwłaszcza te dotyczące źródłowej jedności rozumu i dotkniętego obłądem nie-rozumu – figury, której strukturalne wzorce Derrida zaczerpnął z filozofii niemieckiej, przede wszystkim Kanta, Hegla i Heideggera. Zestawienie ich z psychoanalitycznym modelem perwersji pozwala praktycznie odróżnić pełną racjonalność rozumu „wyższego” od pospolitego rozsądku skażonego relacją wiedzy z władzą, do którego rozumność jest zwykle – także przez Foucaulta – redukowana, ze szkoda jednak dla poznawczego i moralnego rozwoju jednostek i cywilizacji.

Słowa kluczowe: nerwica, psychoza, perwersja, psychopatologia życia codziennego

Abstract The article develops, in a speculative manner, certain themes in the discussion between Derrida and Foucault (initiated by the lecture *Cogito and the History of Madness*), mainly those concerning the original unity of Reason and the madness-affected Unreason. According to the author, Derrida borrowed the structural patterns of this unity from the German philosophy, especially Kant, Hegel, and Heidegger. A comparison between these patterns and the psychoanalytic model of perversion enables us to discriminate effectively between the full rationality of the “higher” Reason and the vulgar Understanding, which is entangled in the knowledge-power relationship. Rationality is usually, also by Foucault, reduced to this Understanding and this reduction is not harmless for the cognitive and moral development of individuals and the civilization.

Keywords: neurosis, psychosis, perversion, psychopathology of everyday life

Jan Potkański,

dr hab., adiunkt

w Zakładzie Literatury

XX i XXI wieku na Wydziale

Polonistyki UW, autor

książek: *Sobowtór.*

Różewicz a psychoanaliza

Jacques’a Lacana

i Melanie Klein (2004),

Sens nowoczesnego

wiersza. Wersyfikacja

Białoszewskiego,

Przybosa, Miłosza

i Herberta (2004),

Parabazy wpływu.

Iwaszkiewicz – Bloom

– Lacan (2008), *Epoka*

spojrzenia. Literatura

i społeczeństwo nowego

kapitalizmu (2014),

Wolność realnego.

Kant, Hegel i Deleuze

a literatura polska (2018).

j.potkanski@uw.edu.pl

ORCID 0000-0002-9332-1940

1.

Tytułowa formuła niniejszego tekstu pochodzi z odczytu *Cogito i historia szaleństwa* Jacques'a Derrida, polemicznie interpretującego pewien fragment z *Historii szaleństwa* Michela Foucaulta, interpretującego pewien fragment z *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Polemikę tę obszernie i wielokrotnie rekonstruowano¹, nie zamierzam tedy (poza krótkimi streszczeniami) powtarzać rzeczy ustalonych, lecz raczej rozwinąć pewne wątki spekulatywnie – z mniejszą troską o wierność wobec poglądów pierwotnych dyskutantów, ale silniejszym za to odniesieniem do współczesności. Wskazując trudności, jakie napotyka pragnienie Foucaulta, żeby „oddać głos” samym szaleńcom w ich opozycji wobec przemawiającego rozumu, Derrida postuluje odszukanie – lub może tylko założenie – ich jednolitego fundamentu, źródłowej jedności bądź – jak w moim tytule – wspólnego korzenia². Żadne nazwiska w tym kontekście nie padają, kształt użytych formuł jednoznacznie jednak sugeruje entymematyczne odniesienie do niemieckiego idealizmu: o gruncie czy fundamencie Derrida mówi jak Schelling w *Rozprawie o ludzkiej wolności*, o wspólnym korzeniu – jak Kant w pierwszej *Krytyce* (tam jest to wspólny korzeń naoczności i rozumu), całość poszukiwanego prarozumu przypomina zaś pierwotne *Ja* Fichtego sprzed wyłonienia się *nie-Ja*. Dodatkowo naprowadzają na ten trop powracające wzmianki o Heglu³, gdyż podobne do wyżej wskazanych momenty spekulatywnej jedności w pismach bezpośrednich poprzedników to punkt wyjścia jego własnej filozofii, *explicite* zadeklarowany we wczesnych esejach *O różnicy między systemami Fichtego i Schellinga* oraz *Wiara i wiedza* (znamienne, że po latach Derrida przejmuje ten tytuł, w podtytule nawiązując jednocześnie do Kanta⁴). Przywołanie w następnym akapicie starożytnej tradycji greckiej zdaje się wzbogacać ten kontekst o myśl Heideggera – nie tylko jako admiratora presokratyków, o czym nieco dalej jest mowa wprost⁵, lecz także interpretatora wspomnianych wyżej wątków z Kanta i Schellinga⁶.

Z klasycznej filozofii niemieckiej Derrida bierze nie tylko frazeologizmy, lecz i podstawowy szkielet kategorialny: podobnie jak Kant, Fichte, Schelling i Hegel zastanawia się nad możliwością powiązania przedmiotu i podmiotu poznania tak, by ostatecznie dało się dostrzec ich jedność i tym samym upodmiotowić przedmiot, wyzwalać go z „uprzedmiotowienia” w sensie pejoratywnym. W polu zainteresowań Foucaulta podmiot jawi się w pełni klasycznie: jako poznający, opisujący i praktycznie organizujący przedmiotową rzeczywistość rozum. Przedmiot jest już jednak mniej klasyczny: to szalenie, na poziomie praktycznym poddawany szpitalnej kontroli, a na teoretycznym – psychiatrycznemu

¹ Przykładowo: R. Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Routledge, London 1990; Y. Aryal i in. (red.), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016; O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (red.), *Foucault/Derrida Fifty Years Later: The Futures of Genealogy, Deconstruction, and Politics*, Columbia University Press, New York 2016.

² Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 66, 69–70.

³ Zob. tamże, s. 66, 70, 101, a zwłaszcza s. 76: „Nie jest to zatem półśrodek, ale projekt różny i ambitniejszy, który winien prowadzić do pochwyty rozumu [...], ale tym razem jakiegoś rozumu głębszego niż ten, który ustanawia się jako opozycja i wyznacza się w pewnym historycznie wyznaczonym konflikcie. A więc wciąż i zawsze Hegel...” Także s. 103: „doświadczenie *Cogito* sięga samego szczytu, gdy rozum i szaleństwo nie zostały jeszcze oddzielone, gdy biorąc stronę *Cogito* nie stajemy po stronie rozumu jako rozumnego porządku ani po stronie nieporządku i szaleństwa, ale odzyskujemy dostęp do źródła, od którego wychodząc, rozum i szaleństwo dają się wyznaczyć i wypowiedzieć”.

⁴ Zob. J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, przeł. P. Mrówczyński, w: J. Derrida, G. Vattimo (red.), *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁵ Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 72.

⁶ Zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł.

opisowi⁷. Nie jest to przedmiot klasyczny, bo jawnie niesie w sobie potencjał dialektycznego zniesienia własnej kondycji, który w innych przypadkach dostrzega tylko zaawansowana filozofia: jest wszak człowiekiem, a przeznaczeniem ludzi (ich zgodnością z własnym pojęciem według Hegla) jest wolna podmiotowość. Kondycja przedmiotu nie może być zatem w przypadku człowieka (nawet szalonego) stabilna. Można dla niej wskazać pouczające analogie.

Pierwsza to rozwijające się dziecko: z kondycji przedmiotu opieki rodzicielskiej i nauczycielskiej formacji wyrastające ku dojrzałej podmiotowości. W perspektywie potocznej (ale też i na przykład prawnej) to proces tak naturalny, że trudno doszukiwać się w nim dialektyki. Filozofowie – od Kanta w *Odpowiedzi na pytanie: Czym jest oświecenie?* po Althussera w *Ideologiach i aparatach ideologicznych państwa* – rzecz jednak komplikują, tak iż rozwija się w problematykę *Bildung*, najpełniej opracowaną przez Hegla w *Fenomenologii ducha*, a przez Foucaulta podjętą w późnej *Hermeneutyce podmiotu*. Derrida nawiązuje do tej figury na samym początku, o sobie mówiąc jako o uczniu, a o Foucaulcie – jako mistrzu, w słowach przywodzących na myśl dziesięć lat późniejszy *Lęk przed wpływem* Harolda Blooma, ale ostatecznie – dialektykę pana i niewolnika u Hegla (a więc, według *Encyklopedii nauk filozoficznych*, „fenomenologię ducha” w sensie ścisłym). Skojarzenie tym bardziej uzasadnione, że francuskie *maître* to tyleż „mistrz”, co pan/władca. Co istotne, formuły, które Derrida odnosi na wstępie do siebie (na przykład kwestie milczenia i wypowiedzenia), znacząco przypominają te, które dalej dotyczą szaleńca. Przestać być niewolnikiem trudniej niż dzieckiem: wyzwoleniec to raczej klasyczny „wyjątek potwierdzający regułę”, społeczne zniesienie niewolnictwa wymaga pracy *stricte* dziejowej, niemniej możemy chyba uznać, że przynajmniej pojęciowo się dokonano (wiedząc, że praktyka w wielu miejscach bywa przerażająco zapóźniona). Z szaleństwem trudniej: wciąż nie rozumiemy mechanizmów schizofrenii i nie potrafimy jej trwale wyleczyć, a co najwyżej poprawić funkcjonowanie pacjenta, współczesne stępienie antropologicznej ostrości problemu obłądki i pewne humanistyczne „oswojenie” chorób psychicznych (co zdaje się sugerować sam Derrida)⁸ nie wynika więc bynajmniej z tego, że został on skutecznie zniesiony, choć z pewnością przebyliśmy spory kawałek drogi ku temu.

Jak się rzekło, abstrakcyjne kategorie estetyki i logiki transcendentalnej znajdują u Foucaulta klarowne personifikacje w postaciach psychiatry i jego pacjenta (w kolejnych historycznych wariantach zwieńczonych psychiatrią w dzisiejszym rozumieniu). Czy jakieś analogiczne ucieleśnienie mógłby znaleźć ich derridiański „wspólny korzeń”? Tekst odczytu niczego podobnego jawnie nie proponuje, nie brak w nim jednak materiału dla spekulacji wiodących w tym

B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 155; oraz tenże, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 153–163. W Heideggerowskiej interpretacji Schellinga strukturalnym odpowiednikiem szaleństwa jako *innego* w jego relacji do rozumu, z którym winno mieć wspólną podstawę, jest zło w relacji do dobra i wspólnie z nim odniesione do wolności, rzecz koresponduje więc z praktycznorozumowym wątkiem w rozważaniach Derridy (kwestia prawa).
⁷ Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 62–63.
⁸ Tamże, s. 68: „dziś [...] zaczęło się jakieś wyzwolenie szaleństwa, [...] psychiatria otworzyła się”.

kierunku, nie musimy więc zadowalać się metafizyczną abstrakcją. Ważnym, choć ambiwalentnie traktowanym – czasem polemicznie, czasem bardziej afirmatywnie – kontekstem zarówno dla Derridy, jak i Foucaulta pozostaje psychoanaliza⁹, zwłaszcza lacanowska. Opozycję szaleństwa i rozumu kulminującego w psychiatrze łatwo w niej zrekonstruować jako opozycję psychozy i nerwicy ucieleśnionej w analityku (który musi przejść własną analizę szkoleniową, a tylko neurotyk jest do tego zdolny); odpowiednikiem foucaultowskiej „niemoty” szaleńców niemogących się wypowiedzieć byłoby u Lacana wykluczenie Imienia Ojca przez psychotyków, którzy z racji tego nie uczestniczą w pełni języka. Dojrzały lacanizm jasno przy tym definiuje „trzecie miejsce” pomiędzy psychozą a nerwicą: to *perwersja* jako częściowe przyswojenie edypalnej logiki symbolicznego – ani jej bezwzględne odrzucenie (jak w psychozie), ani konsekwentne uznanie (jak w nerwicy)¹⁰. Recepcja tej trójelementowej serii nie uwolniła się jednak w pełni od dualizmu: w okołopsychoanalitycznej praktyce dyskursywnej dipol psychoza – nerwica wciąż dominuje, a i sama perwersja bywa doń redukowana jako niewiele więcej niż kompromis bądź mieszanina. W służbie Derridy lacanowski model należałoby zatem zradykalizować, ujmując perwersję nie jako wtórną, lecz pierwotną wobec biegunów, pomiędzy którymi leży – co naśladuje reinterpretację wyobraźni w filozofii niemieckiej, gdzie najpierw (w wydaniu A Krytyki czystego rozumu) *a posteriori* łączy dane naoczne z pojęciami, by następnie (w różnych wariantach u Fichtego, Schellinga, romantyków i Heideggera) utożsamić się z apriorycznym punktem indyferencji między nimi, a więc właśnie z kantowskim „wspólnym korzeniem”.

W jakiej postaci mogłaby się u Derridy przejawiać perwersja? Jak wiemy, jego obsesja to **głos**; wprawdzie w *Cogito i historii szaleństwa* nie staje się on jeszcze osobnym tematem (jak w nieco późniejszym *Głosie i fenomenie* czy w *O gramatologii*), w „białej mitologii” tekstu jest jednak wyraźnie obecny – począwszy od wstępu, gdzie głos mistrza dominuje nad „marnością” ucznia, przez parafrazujące przedmowę Foucaulta do *Historii szaleństwa* rozważania o milczeniu szaleńców (gdzie milczenie jest negatywną epifanią głosu) – po rozmaite metonimiczne rozwinięcia, które szczegółowo omówię niżej. Dla Lacana głos to „obiekt sadomasochistyczny” – bo sadysta identyfikuje się z nim, rozkazując ofierze i „sądząc” ją, aby wymierzyć karę, masochista zaś słucha głosu swojego pana „jak pies”. W szkicu *Kanta Sadem* Lacan łączy ten motyw z analizą kantowskiego rozumu praktycznego, analogicznie przeżywającego głos prawa jako żądanie postępu – co pozwala połączyć wstępną „masochistyczną” podległość Derridy Foucaultowi z późniejszymi odwołaniami do metaforyki prawniczej i prawodawczej (prawo zakazujące, proces, wyrok, rozkaz, dekret)¹¹, naśladawczymi względem

⁹ Zob. tamże, s. 59 (odwołanie do Freuda w przypisie).

¹⁰ Zob. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wyd. Andrzej Żórawski, Warszawa 2002, s. 234–286. Odpowiednikiem perwersji w odczycie Derridy (i koncepcji Foucaulta) jest być może starożytna *hybris* – różna od szaleństwa, ale po części podobnie przeciwstawiająca się rozumowi (J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 72–74, 98–99).
¹¹ Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 65–66, 69, 93.

Krytyki czystego rozumu (której prawna metaforyka zapowiada już Krytykę drugą), a kulminującymi w określeniu rozdzielenia szaleństwa i rozumu mianem **decyzji** – chociaż prawniczy sens tego gestu jawnie wypowiada dopiero po latach szkic *Siła prawa, explicite* przywołujący decyzjonizm Carla Schmitta¹².

Za paralelne rozwinięcie tej problematyki po stronie Foucaulta uznać można tom poświęcony przypadkowi Pierre'a Rivière'a, który: a) jako przypadek niejasny, nie będąc ani jednoznacznie zdrowym zbrodniarzem, ani jednoznacznie chorym szaleńcem, oscyluje między porządkami prawa i psychiatrii, społecznie i psychologicznie realizując Derridiański postulat „pierwotnego” rozumu sprzed oddzielenia obłądu, b) był ewidentnie sadystą (choć autorzy książki nie rozwijają tego wątku), zarówno w sensie potocznym, skoro znęcał się nad kotami, jak i po lacanowsku, skoro zamordował matkę i rodzeństwo „w obronie” rzekomo prześladowanego przez nią ojca¹³ – a to właśnie sadysta radzi sobie z kompleksem Edypa (jako rozdarciem między rodzicami) w ten sposób, że hiperbolizuje władzę ojcowską, próbując całkowicie wymazać matkę (masochista odwrotnie, absolutyzuje tę ostatnią, próbując „odeprzeć” ojca, choć nie tak skutecznie, jak psychotyk).

Którędy z tej wycieczki ku ilustracjom wrócić na poziom transcendentalny? Czym na nim miałyby się przejawiać perwersja? Foucault zdaje się zakładać, że rozum **jak w pełni ukształtowany** wyklucza i wypiera szaleństwo, co skrótkowo można uznać za połączenie romantycznej fascynacji obłądem (odżywającej w antypsychiatrii) z krytyką oświeceniowego rozumu u Adorna i Horkheimera oraz kolejnymi wersjami antyheglizmu. Derrida jednak precyzuje, że psychiatria w dzisiejszej „otwartej” postaci – chyba po prostu rozwijając swoją instrumentalną i naukową rozumność – ostatecznie raczej emancypuje chorych, „rozpraszając” pojęcie szaleństwa jako nierozumu, nawet jeśli jak dotąd tylko połowicznie¹⁴. Sama pierwotna decyzja o ich oddzieleniu i uwięzieniu u progu nowoczesności (na długo przed powstaniem choćby protonaukowej psychiatrii) to prędzej akt irracjonalnej woli i przemocy¹⁵ niż dojrzałego rozumu – akt, dodajmy, sadystyczny w istocie¹⁶, skoro fonocentryczny rozkaz stawia przed rzetelnym rozeznaniem się w sytuacji przez rozum teoretyczny (tym właśnie sadyzm „mitu”, jak to nazywają Benjamin i autorzy *Dialektyki oświecenia*, różni się od racjonalnego rozumu praktycznego, który sądzi *a posteriori*). Brak precyzji przeciwników rozumu nie jest tu wszakże zwykłą niestarannością, lecz raczej przewrażliwieniem historycznie uzasadnionym: w tle mamy wykluczenie mordercze, zagładę pacjentów psychiatrycznych jako wstęp do zagłady Żydów (jak to pokazuje choćby *Szpital Przemienienia* Stanisława Lema). W tym kontekście każde odróżnianie się rozumu od Innego zdaje się podejrzane i każda próba

¹² Zob. J. Derrida, *Force of Law: The „Mystical Foundations of Authority”*, przeł. M. Quaintance, w: D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, s. 3–67. Zob. tenże, *Pismo i różnica*, s. 57, 69–71, 75, oraz W.W. Sokoloff, *Between Justice and Legality: Derrida on Decision*, „Political Research Quarterly” 2005, 58(2), s. 341–353.

¹³ Zob. M. Foucault (red.), *Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego...* *Przypadek matkobójcy z XIX wieku*, przeł. T. Komendant, G. Wilczyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

¹⁴ J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 69.

¹⁵ Zob. tamże, s. 77–79, 106–109.

¹⁶ O **moralizatorskim sadyzmie** wobec szaleństwa i związku wiedzy (zwłaszcza psychiatrycznej) z okrucieństwem – zob. M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 112.

„oczyszczenia” – groźbą eksterminacji. Derrida z pewnością to rozumie, próbuje jednak ostrożnie odzyskać zatarte dystynkcje, idąc śladem – jak sam sugeruje – ukrytego „heglowskiego wymiaru” *Historii szaleństwa*.

■ 2.

Obłędem (i skrótowno jego leczeniem) zajmuje się Hegel w paragrafie 408 *Encyklopedii nauk filozoficznych*; jest tego niewiele (i zapewne dlatego Derrida nie ukonkretnia w tym kierunku swoich heglowskich aluzji), niemniej daje się pożytecznie rozwinąć. Obłęd to sprzeczność między wyłaniającą się rozsądkową świadomością formułującą sądy a bezpośredniością poczucia siebie, w której cielesność nie odłączyła się jeszcze od duchowości (tj. nie ukonstytuowała się jako przedmiot intencjonalnie świadomości dany, funkcjonujący zarazem – jako ciało osoby – jako znak tejże świadomości)¹⁷. „Poczucie siebie” to u Hegla w szczególności „pożądania, popędy, namiętności”¹⁸, nietrudno zatem formuły heglowskie przełożyć na psychoanalityczne: obłęd byłby dominacją popędu jako obszaru wspólnego dla cielesności i psychiki, pierwotniejszego od ich rozszczepienia w dualizującej świadomości *ego*. Z psychoanalitycznym modelem psychozy jako niepowodzenia alienacji od matki łączy też Hegla nacisk, jaki w opisie duszy czującej kładzie na relację dziecka (lub wręcz płodu) z matką¹⁹. Szaleniec nie jest dla Hegla chory „w całości” (wtedy nie byłby świadomy w ogóle), raczej porusza się na granicy – zaznał świadomości, ale nie potrafi się w niej zadomowić, dręczony halucynacjami, urojeniami i poczuciem odrealnienia. Do tego miejsca model Hegla zgadza się ze zdroworozsądkowym, w ramach psychoanalizy sformułowanym przez Annę Freud: być psychicznie zdrowym to mieć zdrową świadomość (*ego*) radzącą sobie z naporem żywiołów archaicznej prapsychiki. Dla Hegla jednak taka świadomość – rozwijająca się w fenomenologii ducha – to tylko środkowe ogniwo dialektyki prowadzącej do rozumu. Aby ująć to psychoanalitycznie, potrzeba już nie Anny Freud, lecz Lacana: duch od realnego przez wyobrażeniowe kroczy ku symbolicznemu, przy czym wyobrażeniowe ukształtowane jest – jako dominacja alter *ego* z lustra nad kształtującym się *ego* – na wzór dialektyki pana i niewolnika ze środkowego ogniwa heglowskiej filozofii ducha subiektywnego (pomiędzy naturalną duszą i rozumnym duchem).

Znaczącą trudność w interpretacji ogniwa ducha subiektywnego w *Encyklopedii* stanowi ich niezgodność z tematycznie paralelnymi ogniwami nauki o pojęciu²⁰, choć w zasadzie filozofia ducha powinna być po prostu aposterioryczną

¹⁷ Zob. M. Wenning, *Awakening from Madness. The Relationship between Spirit and Nature in Light of Hegel's Account of Madness*, w: D.S. Stern (red.), *Essays on Hegel's „Philosophy of Subjective Spirit”*, SUNY Press, Albany 2013, s. 107–119. Zob. też G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 430–432 (§ 408).

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, s. 432 (§ 409).

¹⁹ Tamże, s. 422–424 (§ 405).

²⁰ Zob. tamże, §§ 387–482 versus §§ 213–244.

realizacją logicznych kategorii *a priori*. Tymczasem seria idea życia – idea poznania (prawdy i dobra) – idea absolutna rozmija się z serią dusza – świadomość – duch (teoretyczny, praktyczny i wolny). Pierwsze ogniwa wydają się jeszcze zgodne – dusza w swej żywej bezpośredniości może być realizacją idei jako życia – dalej jednak wersja z filozofii ducha zbyt wiele z władz w szerokim sensie poznawczych (ogład, wyobrażenie, praktyczna wola) zdaje się przesuwac w kierunku rozumnego ducha (trzecie ogniwo dialektyki) kosztem świadomości (ogniwo drugie). Interpretuję to w ten sposób, że – wbrew quasi-czasowemu porządkowi tekstu *Encyklopedii* – wersja z filozofii ducha subiektywnego jest bardziej zachowawcza (Hegel tak naprawdę nie ma własnej oryginalnej psychologii, kompiluje tylko niezbyt zaawansowaną wiedzę naukową swoich czasów), podczas gdy ta z nauki o pojęciu wyraża docelowe stanowisko autora (jak dowodzi *Nauka logiki*, akurat logikę transcendentalną jej autor przemyślał solidnie i bezkompromisowo), przy czym pierwsza zgadza się w przybliżeniu z modelem, jaki po półtora wieku przyjął entymematycznie Foucault, podczas gdy polemizujący ze starszym kolegą Derrida podążył raczej w kierunku drugiej. Schemat jest dość złożony, spróbujmy go zatem wstępnie uporządkować.

a) dla Foucaulta wszystko, co w duchu subiektywnym sytuuje się poza czującą duszą obłąkanego, jest „rozumem” w pejoratywnym sensie ograniczającej władzy jako (groźby) śmierci – wobec której wcielona w szaleńca idea życia staje się „nagim życiem” w rozumieniu Agambena. Sam Foucault nie widzi dla siebie w tym układzie miejsca – nie jest ani niewinnie szalony, ani w odrzucanym sensie rozumny. Derrida wytyka mu to jako metodologiczną słabość. Spekulując podług nieobojętnej dla filozofii biografii, można by jednak zauważyć, że Foucault, owszem, ma swoje miejsce, tyle że w tym historycznym momencie wciąż niewypowiadalne bardziej może niż szaleństwo (choć wkrótce miało się to zmienić) – mianowicie swoją nienormatywną seksualność, tradycyjnie (choć już nie przez Lacana) uważaną za perwersyjną. Strukturę tę filozof klarownie wyklada w jednym z wywiadów.

– Studiowałem [...] psychopatologię, którą uznaje się za dziedzinę wiedzy, nie wniosła jednak ona do mego życia zbyt wiele. Pytanie, jakie się we mnie wówczas zrodziło, brzmiało następująco: jak to możliwe, że tak niewielki zasób wiedzy i umiejętności może zapewnić garstce ludzi aż tak wiele władzy? [...] Tym bardziej że odbywałem dwuletni staż w szpitalu Świętej Anny i mogłem przyrzeć się wszystkiemu z bliska. Nie będąc lekarzem, nie miałem tam naturalnie żadnych praw do sprawowania władzy wykonawczej, jako że jednak byłem studentem, a nie pacjentem, mogłem się swobodnie przemieszczać i wszystko

obserwować. W ten sposób, nie sprawując żadnej władzy właściwej psychiatrom, na każdym kroku mogłem przyglądać się owej władzy i jej efektom. Umieściłem się gdzieś pomiędzy pacjentami, z którymi dyskutowałem pod pretekstem przeprowadzania testów psychologicznych, a tzw. ciałem medycznym, które odpowiedzialne było za kontrolę i podejmowanie wszelkich decyzji. Owa pozycja, będąca owocem czystego przypadku, umożliwiła mi obserwację powierzchni kontaktu pomiędzy chorym a rozciągającą się nad nim władzą lekarską. To właśnie wtedy postanowiłem dokonać rekonstrukcji tej formacji historycznej.

– Ma pan więc za sobą osobiste doświadczenie, wprost związane ze światem psychiatrii...

– Tak. Ale bynajmniej nie ogranicza się ono wyłącznie do tego stażu. W życiu osobistym, od samych początków budzenia się mojej seksualności, czułem się wykluczony – może nie odrzucony zupełnie, ale [...] żyłem na marginesie tego, co nazywamy społeczeństwem. Odkrywanie własnej seksualności wciąż stanowi niesamowity problem. U mnie bardzo szybko przekształciło się to w rodzaj psychicznego zagrożenia: jeśli nie jesteś taki jak inni, to dlatego, że jesteś nienormalny, a jeśli jesteś nienormalny, to dlatego, że jesteś chory. Te trzy aspekty: odmienność, nienormalność i choroba, w gruncie rzeczy tak różne od siebie, zespoły się we mnie w jedno...²¹

b) dla Derridy dojrzały rozum i szaleństwo wydzielają się w przeciwnych kierunkach z jakiegoś zmieszanego prarozumu **jego** arbitralną decyzją – tak iż dojrzały rozum coraz bardziej zaawansowaną psychiatrią chce raczej odzyskać utraconego brata-szaleńca, niż utrzymać go w wykluczeniu, choć to niebezpieczna ścieżka, owo wykluczenie jest bowiem warunkiem istnienia tego, który próbuje je znieść. Warto jednak zauważyć, że modele te nie są całkiem sprzeczne – psychiatryczna władza-wiedza, o której mówi Foucault, nie jest ostatecznym („heglowskim”) Rozumem, skoro konstytuuje ją „tak niewiele wiedzy i umiejętności” – pozostaje więc możliwość pomyślenia jakiejś wyższej jego formy, czego próbuje Derrida.

Kluczowa jest zatem właściwa delimitacja granicy między perwersyjną świadomością pana i niewolnika z jednej strony i neurotycznym rozumem z drugiej. Czy perwersja to subwersywna zabawa (*kinky sex*), którą można użyć w podjazdowej walce z totalizującym rozumem, przedrzeźniając w stylu *queer* jego władcze uroszczenia? Czy raczej sadomasochizm to całkiem poważny mechanizm stosunków władzy także na terenie wiedzy, coś jak mobbing profesorów wobec studentów i doktorantów, a rozum – śladem Spinozy i Hegla – powinien

²¹ Wywiad przeprowadzony przez Rogera-Pola Droit w czerwcu 1975 roku został publikowany po polsku w: M. Foucault, „*Nie*” dla *kompromisów!* Krytyka, estetyka, solidarność, przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2021, s. 259–260.

wystarać się o wiedzę jakiegoś innego rodzaju, bardziej – a nie mniej – rozumną niż ta perwersyjna? Omówieni wyżej klasycy szczegółowo zarysowali to pole problemowe, ale ostatecznych rozstrzygnięć na nim nie poczynili, pozostaje więc przedstawić propozycję własną.

Na podstawie badań nad literackimi przedstawieniami osobowości perwersyjnych interpretowanymi w kontekście teorii Lacana (sadyzm) i Deleuze'a (masochizm)²² skłaniam się ku hipotezie, że większość napotykanych przez nas na co dzień poznania i komunikacji bazuje w istocie na mechanizmach perwersyjnej świadomości, nie zaś na w pełni ukształtowanej neurotycznej symboliczności, która u Lacana odpowiada rozwiniętemu rozumowi Hegla. Zasadniczo dualistyczne – a więc izomorficzne wobec relacji pana i niewolnika w opozycji do monizmu bezpośredniego życia i triangulacji w sylogizmach rozumu – jest nie tylko proste przedstawianie sobie przedmiotów przez intencjonalną świadomość, lecz także wyobrażenia (*Vorstellungen*) językowe aż po wydawane przez rozsądek sądy, w tym heteronomiczne sądy moralne – perwersyjność obejmuje więc poznawanie w rozumieniu nauki o pojęciu i dopiero idea absolutna poza nią wykracza. Aby to zrozumieć, trzeba przyrzeć się dwupoziomowej strukturze sądu, najklarowniej opisanej przez badeńskich neokantystów, ale widocznej też dla wielu innych filozofów. Na jednym poziomie mamy zestawienie przedstawień (najprościej: podmiotu i predykatu, tj. *de facto* zdanie), na drugim – asercję tej całości na mocy transcendentalnej powinności, co ma charakter zbliżony do praktycznej decyzji²³ (jak już u Kartezjusza w *Medytacjach*, gdzie uznanie sądu okazuje się ostatecznie aktem woli czy decyzji – być może tej samej, o której tak dużo mówi w kontekście *Medytacji* Derrida).

Stan przedasertywny Windelband wyodrębnia jako „sąd problematyczny”, wpisując się w ten sposób w serię, którą rozpoczynają aporie czystego rozumu w dialektyce transcendentalnej u Kanta (pokonywane dopiero praktyczną wiarą), kontynuują zaś „pytania” Heideggera (wszak ucznia – choć powierzchownie zbuntowanego – neokantystów), „problemy” Deleuze'a (w *Różnicy i powtórzeniu*) i ostatecznie znów aporie – dojrzałego Derridy. Sąd, choć niby teoretyczny, staje się w ten sposób „poglądem”: jego prawdziwość nie jest efektem obiektywnej poznawczej konieczności, lecz subiektywnego wyboru (powraca w tym stara opozycja *doxa* i *episteme*). Tak właśnie rozumiałbym perwersyjność na poziomie teoretycznym: jako spsychologizowany fonocentryzm, w którym sądenie zależy od mocy głosu własnego (sadysta) lub cudzego (masochista), nie zaś od całościowego rozumowania (holistycznego systemu sylogizmów w rozumieniu heglowskim) – przy czym jest to perwersyjność konieczna jako „wspólny korzeń”, samo sądenie (sprzed przejścia w sylogizmy) nie może bowiem być lepsze. Ten

²² Zob. Z. Jazienicki, J. Potkański, *Sadyzm w „Nagim sadzie”. Perwersja jako struktura polskości*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, 4(22), s. 152–170, oraz ciż, *Polski masochizm w „Tylko Beatrycze” Teodora Parnickiego*, w: J. Osiński, A. Szwagrzyk-Dalasińska, P. Tański (red.), *Kultura wobec nieświadomego. Studia (post)psychoanalityczne*, Wydawnictwo IBD, Toruń 2017, s. 102–115.

²³ A. Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011, s. 158–159.

„codzienny” rozsądek ugruntowany w świadomości nie wydaje się jednak tym rozumem, który pchał cywilizację naprzód, raczej bowiem tylko reprodukuje, niż produkuje cokolwiek nowego – a więc wolnego w kantowskim sensie. Rekonstrukcja rozumu wymaga więc sięgnięcia do nieświadomości, na przykład tej, w której Lacan prymarnie sytuuje symboliczne, tylko wtórnie i fragmentarycznie prezentujące się przedstawieniowo. Z drugiej strony fetyszycyzacja głosu przynosi wyraźne efekty antycywilizacyjne: gdy na przykład wielu czuje, że skoro Władimir Putin tak wyraził swoją fonocentryczną wolę w kwestii Ukrainy, to coś musi w tym metafizycznie być, jakiś „fakt rozumu” jak u Kanta, i nie wolno jego żądań tak po prostu odrzucić.

Według Lacana dualistyczny świat przedstawień (podmiot – przedmiot, podmiot – predykat, pan – niewolnik, *ego* – alter *ego*) winniśmy uznać za wyobrażeniowy; czym jednak byłby fonocentrycznie dopełniający go głos? Zasadniczo jako obiekt popędu częściowego winien być po lacanowsku realny. W modelu perwersji rzecz nie jest jednak jednoznaczna: skoro na poziomie aksjologicznym wartość ściera się z antywartością (prawda – fałsz, dobro – zło)²⁴, pozostaje on wyobrażeniowo dualistyczny (w praktyce: głos naszego autorytetu zawsze afirmuje prawdę, głos waszego pseudautorytetu – zawsze kłamie, do wyobrażeniowych par dochodzi więc Schmittiańska przyjaciół – wróg). Po lacanowsku byłaby to zatem nie prawdziwa realność, lecz raczej „kleinowska substruktura wyobrażeniowego” (prototypowo: dobra i zła pierś) – nie brakuje zresztą u Lacana miejsc, w których (z tego właśnie jak sądzę powodu) ujmuje on popędowe obiekty myląc je jako wyobrażeniowe. W interesującym nas kręgu interpretacji Kartezjusza taki model proponuje Andrzej Leder, sugerując, że głos kartezjańskiego Boga (gwarantujący prawdziwość poznania) może być dobry albo zły²⁵ – zarazem jednak w tymże momencie Heidegger zaczyna się odróżniać od swego nauczyciela Heinricha Rickerta, w miejsce dualistycznej wartości jako gwaranta sądu wprowadzając monistyczne bycie jako sens jego łącznika. Jaki impuls mógł go w tym kierunku poprowadzić? Być może konkurująca z neokantyzmem filozofia życia, niezbyt atrakcyjna sama w sobie, ale wystarczająca, żeby doktrynę Rickerta wytrącić z jej wyobrażeniowej oczywistości. Gdyby przy tym powiązać ją ze zrekonstruowanym wyżej „nagim życiem” szaleńca, w szczególności mogłoby chodzić o życie Nietzschego (ważnego przecież dla Heideggera filozofa), łączące radykalizm myśli z radykalizmem obłędu. Powtórzeniem tej drogi byłby rozwój Deleuze’a od *Nietzschego i filozofii* (zasadniczo opartego jeszcze na kategoriach dualistycznych, które dopiero trzeba przekroczyć, odzyskując szkicowy monizm *Empiryzmu i subiektywności*) do *Anty-Edypa* z jego modelem monistycznego życia „maszynowo pragnących” schizoli – napędzanych

²⁴ O dualizmie wartości i antywartości na transcendentalnym poziomie sądów, w tym teoretycznych, oraz prawdzie jako wartości epistemicznej, zob. T. Kubalica, *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 103–114, 125, 143–149, 173.

²⁵ A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 296–300. Derrida pisze w tym kontekście po prostu o **prawdomówności** Boga, antycypując poniekąd późnego Foucaulta badającego fenomen parezji (*Pismo i różnica*, s. 104).

czystym popędem wyzwolonym z dualistycznej aksjologii Klein i tym samym z wyobraźniowych mniemań. Zniesienie dualizmu wartości logicznej to też jednak cecha prawidłowego sylogizmu, którego prawdziwość nie zależy od prawdziwości sądów składowych – o tyle jest tedy powrotem do pierwotnej jedności.

Idea poznania byłaby zatem w swoim dualizmie (podmiot – przedmiot, poznanie prawdy – poznanie dobra, prawda przeciwko fałszowi, dobro przeciw złu) zasadniczo perwersyjna. W pełni rozumną ideą absolutną stawałaby się dopiero w konfrontacji z monistycznym życiem – w porządku obiektywnym rozumianą jako regresja, bo życie w dialektyce systemu poprzedza poznawanie. Subiektywnie jednak owo życie wyrasta ze „wspólnego korzenia” perwersyjnego poznania, bo jest tylko ideą w sobie, ale nie dla siebie, samo siebie zatem nie poznaje (szaleniec nie jest psychiatrą – dopiero psychoanalityk wyrasta wprost z neurotycznego analizanta). W odróżnieniu od abstrakcyjnego pojęcia podmiotowego, poprzez owo życie idea realizuje się w rzeczywistości – chodzi już nie tylko o logiczny schemat myślenia, lecz o myślenie w jednostkowej egzystencji. Życie filozofa życia prowadzi do problemu egzystencji także innych myśli, która jednak da się pomyśleć (czy też wydobyć zza zasłony wyobrażeń) dopiero po konfrontacji z owym życiem nagim. W przypadku Hegla: zapewne pod wpływem refleksji nad chorobą psychiczną siostry Charlotty i obłądkiem Hölderlina (dla Heideggera potem ważniejszego jeszcze niż Nietzsche). Być może nie przypadkiem te nieszczęścia chodzą parami: psychoanaliza pokazuje przecież, że sens traumatycznych przeżyć z reguły da się uchwycić dopiero w ich powtórzeniu (którym może być przeniesienie w ramach terapii). Hölderlin to nagie życie (poetyckie czucie), Hegel – idea absolutna. W kogo więc wcieliło się perwersyjne poznawanie? W aspekcie praktycznym – chyba konsekwentnie w Fichtego z jego prymatem praktyczności i masochistyczną uległością wobec głosu prawa w *Powołaniu człowieka*, w teoretycznym – bardziej w Schellinga z dualizmem subiektywnego idealizmu i filozofii przyrody dopełnionym sadystyczną wyobraźnią *Światowieków*. W tym momencie możemy już sformułować własną, alternatywną tyleż wobec Foucaultowskiej, ile Derridiańskiej interpretację, po co Kartezjuszowi w *Medytacjach* szaleńcy: nie ująwszy ich monistycznej, ontologicznej prawdy (w opozycji do aksjologicznego dualizmu), nie mógłby odnaleźć spokoju rozumu poza perwersyjną opozycją głosu Boga i podszeptów kłamliwego demona – co oznacza, że wbrew konfesyjnej retoryce spójność ten nie zasadza się bynajmniej na samej prawdomówności Boga, Descartes jest zatem w tym miejscu dalece mniej naiwny, niż z pozoru może się wydawać²⁶.

²⁶ Inaczej niż Derrida (Pismo i różnica, s. 102) nie uważam zatem, że Bóg u Kartezjusza wyraża docelowo rozum – jest raczej tylko ogniwem (choć być może ostatnim przed samym celem) w dialektyce do tego rozumu prowadzącej. Ten model może też, jak się zdaje, rzucić nowe światło na problem „moralności tymczasowej” u Kartezjusza – ostatecznie nie zastąpionej nową docelową, prawdopodobnie dlatego właśnie, że sam ogólny schemat moralności okazuje się raczej perwersyjny niż *stricto* rozumny.

■ 3.

Pomysł wychodzenia w poznawaniu poza przedstawiającą świadomość (czy też w dawniejszej terminologii – poza szeroko rozumianą wyobraźnię) jest bardzo stary, sięgając starożytnych jeszcze interpretacji słynnego akapitu z *O duszy* Arystotelesa, w którym Filozof mówi o intelekcie jako substancji oddzielonej (tj. transcendentnej). Najpełniejszy wyraz idea ta znalazła w dojrzałej filozofii Awerroesa – przyjmującej, że substancją oddzieloną jest nie tylko intelekt czynny, „oświecający” poznawane rzeczy (co było mniemaniem dość powszechnym już wcześniej), lecz także możliwościowy, mogący w poznawaniu stać się wszystkim, co poznawane, wskutek czego jednostkowy wyobrażający umysł okazuje się węzłem dwóch substancji uniwersalnych²⁷. Oryginalnej interpretacji starożytno-średniowiecznej, jakoby chodziło o „inteligencje” podobne trochę do niższej rangi bogów, trudno byłoby dziś bronić, chyba że w poetyckim stylu Heideggera wypatrując „bogów” Hölderlina – ale wtedy, zamiast wykraczać poza wyobraźnię, zabsolutyzujemy ją, jak późny Schelling w filozofii mitologii i objawienia, co wszakże – zgodnie z analizami wyżej – uznać należy raczej za utwierdzenie perwersji niż jej przekroczenie. Kiedyś da się to może zrealizować w wersji bardziej chyba stoickiej niż *stricte* arystotelesowskiej, wyjaśniając rozumność („logos”) całej przyrody objawioną w jej matematyzowalności²⁸, jednak filozoficznie na tej drodze nie zaszliśmy na razie wiele dalej niż Spinoza, postulujący paralelizm obiektywnego (nie-ludzkiego) myślenia i materialnej przyrody.

Tymczasem pozostaje nam więc droga Hegla, próbującego ufundować absolutny rozum na jednostkowej podmiotowej świadomości. Jak ją zrekonstruować w naszkicowanym wyżej kontekście? Dominująca dziś „zdroworozsądkowa” interpretacja Arystotelesa, jakoby intelekty były po prostu jakimiś aspektami kognitywnej aktywności pojedynczej psychiki, traci korzyści, jakie oferuje ich „oddzielenie” od wyobraźni, dualistycznie zagnieżdżonej jako forma w jednostkowym materialnym ciele. Skoro wyobraźniowa świadomość jest odpowiednikiem wyobrazeniowego *ego* w psychoanalizie lacanowskiej, chciałoby się, żeby intelekt czynny podnoszący przedstawienia na poziom myślenia przejawiał się w symbolicznym. Jeśli jednak zgodnie z lingwistycznym w zasadzie strukturalizmem Lacana pojmiemy je prymarnie jako język, wejdziemy w sprzeczność z tezą Hegla, że znaki – w tym językowe – to prymarnie przedstawienia, po lacanowsku więc wyobrazeniowo intersubiektywny (*ego* w komunikacji z alter *ego*) aspekt mowy bezwzględnie dominuje nad mniemaną symbolicznością systemu językowego. Zarazem jednak dojrzały Lacan zdaje się sam to

²⁷ H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York 1992, s. 289 i nn, oraz Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary of the De Anima of Aristotle*, przeł. R.C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009 (w tym wstęp tłumacza).

²⁸ Zob. np. J. McDonnell, *The Pythagorean World: Why Mathematics is Unreasonably Effective in Physics*, Palgrave Macmillan, Cham 2017. Zob. też K.M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy of the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford 2008.

przyznawać, prowadząc psychoanalizę do odkrycia, że Wielki Inny nie istnieje (czego Derridiańską inkarnacją jest *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*) – przekracza w ten sposób nie tylko lingwistykę strukturalną, ale i nieco wcześniejszą inspirację Heideggerem jako teoretykiem zamieszkiwania w języku poetyckim. Gdyby oznaczało to wymazanie wymiaru symbolicznego w ogóle, analiza musiałaby wieść do psychotyzacji, co jednak zachodzi tylko w przypadku prepsychotyków, od początku uczestniczących w symbolicznym jedynie pozornie (*de facto* wyobrazeniowo).

„Normalnie” (tj. u neurotyka) w miejscu upadającej hipotezy, że symboliczny intelekt czynny to system językowy, musi się objawić coś innego, jakaś rzecz-wista symboliczność²⁹ – bliższa logice Hegla niż językoznawstwu de Saussure’a, ukazując zarazem, że ta docelowa rozumność nie jest – inaczej niż język – uwikłana w perwersyjno-wyobrazeniowe relacje władzy wraz z „mitycznym” (po benjaminowsku) prawem. Niemniej sama możliwość psychotyzacji pozostaje dla tej konstytucji istotna: rozum wyodrębnia się z perwersyjnej świadomości, oddzielając się od tego, co w perwersji (jako stanie źródłowego niezróżnicowania) podobne do psychozy, dopiero jednak wtedy, gdy w zewnętrznym porównaniu z „prawdziwym” szaleństwem dostrzeże to podobieństwo. Transcendentalnej ekskluzji podlega zatem nie, jak chciałby Foucault, sam żyjący obłąd (ucieleśniony w szaleńcach, którzy wyodrębnieni zostali już wcześniej), lecz obłądny aspekt „zdrowej” z pozoru, ale perwersyjnej władzy, która dokonała ekskluzji rzeczywistej („wielkiego zamknięcia”). Co więcej, ta druga ekskluzja (transcendentalna) znosi pierwszą (społeczną): ukonstituowany wreszcie rozum może przywrócić człowieczeństwo chorym, chociaż mozolną pracą, a nie prostą kontrdecyzją względem decyzji sadysty, który stosuje przemoc tam, gdzie nie staje mu rozum.

Kluczowa dla nowożytności granica wewnątrz człowieczeństwa przebiegała między rozumem a szaleństwem. Różnica między nerwicowym rozumem a perwersją pozostawała nieskonceptualizowana i słabo zauważalna nawet na poziomie intuicji – poza skrajnymi przypadkami perwersji izolowanymi ze względu na zbrodniczość. Ten model słabo jednak opisuje nasze współczesne problemy. Psychotyczność dzięki coraz doskonalszym technikom leczenia przestaje być szaleństwem w sensie budzącym niegdyś grozę. Swoją rolę odgrywa tu też zapewne liberalizacja społeczeństwa: łatwiej niż kiedyś funkcjonować w nim, odbiegając swoim zachowaniem – nawet znacznie – od statystycznej normy (norma statystyczna straciła sens dosłownie normatywny). W polu literackim – którego badaniami zajmuję się na co dzień – umożliwia to „coming out” osobom z doświadczeniem psychotycznym, ale odnoszącym znaczne

²⁹ Zob. znamieny cytat z *Historii szaleństwa* u Derridy: „W chwili, gdy zwątpienie groziło mu ostateczną zgubą, uświadomił sobie Kartezjusz, że nie jest obłąkany”, za: J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 107.

społeczne i artystyczne bądź dyskursywne sukcesy – nie chodzi więc o „wyznania” naznaczone tragicznością, jak to bywało dawniej³⁰. Nie oznacza to jednak, że w tonie ludzkości nastąpiło ostateczne pojednanie, że ukonstytuował się realny duch absolutny i nastąpił koniec historii. Zmieniła się raczej oś podziału: główny problem antropologiczny współczesności to perwercki, choć teoretyczną świadomość tego faktu trzeba dopiero ustanowić.

Zacznijmy od przykładu szczególnie palącego. W dyskusji o napaści Rosji na Ukrainę natrętnie powracało pytanie, czy Władimir Putin jest szalony, czy przeciwnie, „racjonalnie” wyrachowany. Rozważania wyżej ugruntowały prostą odpowiedź: ani jedno, ani drugie, *tertium* w tym przypadku *datur*. Jest perwersyjny: nie „obłąkany” (jak nieleczony psychotyk), ale i nie rozumny, choć rozsądkowo potrafi dobrać racjonalne środki do swoich nierozumnych celów. Własną wolę ma za naczelne prawo: czyli jest sadystą. Zapewne również jako jednostka, ale ma też za sobą ostawioną „rosyjską kulturę”, którą jako samodzierżca w danym momencie personifikuje. Nie przypadkiem wzorcowym jej przykładem jest pisarstwo Dostojewskiego, tak mocno naznaczone sadomasochizmem: sadyzmem władzy i masochizmem jej poddanych, wyczekujących restytucji Pana nawet wtedy, gdy poprzedni zrzędzeniem losu upadnie. Po Freudowsku perwersyjne jest także rozszczepienie tej świadomości³¹: że dr Jeckyll nie bierze żadnej odpowiedzialności za to, co robi Mr. Hyde, cóż to za pomysł, żeby obywateli Rosji – a zwłaszcza rosyjskich artystów – obarczać odpowiedzialnością za to, co robi Rosja jako państwo. Z perspektywy Lacana widać tymczasem zaprzeczenie (własnej) kastracji: są na świecie ludzie wykastrowani, osobliwie w Europie na zachód od Bugu (kastrowaniem wydaje się w szczególności NATO), ale Rosjan to nie dotyczy: są doskonali, zwłaszcza jako zbiorowość, jak w *Dzienniku pisarza Dostojewskiego*³²; analogią byłby tu ojciec hordy pierwotnej u Freuda – narzucający innym swoją wolę jako prawo, ale sam jej niepodległy. Bruce Fink podkreśla, że takie zaprzeczenie kastracji jest równoważne z odmową zrezygnowania z przyjemności skonfrontowanej z zakazem i rzeczywistością³³, co także odnosi się do obecnej wojny: rosyjski imperializm wbrew prawu międzynarodowemu odmawia edypalnego wyrzeczenia się kijowskiego ciała „matki grodów ruskich”³⁴.

Nie orientalizujmy jednak za bardzo. Perwersja nie tworzy wprawdzie w kulturze polskiej scentralizowanego systemu takiego jak w rosyjskiej, też jest jednak powszechna. Brak systemu sprawia, że jej przykłady mogą się wydawać niepowiązane, psychoanaliza pokazuje jednak ich strukturalną wspólnotę, pozwalając naszkicować coś w rodzaju drugiego tomu *Psychopatologii życia codziennego* – dotyczącego już nie symptomów neurotycznych, na których skupił się Freud, lecz perwersyjnych.

³⁰ Najwyrazistszy przykład to Tomasz Bąk, otwarcie mówiący o swojej schizofrenii, a jednocześnie najbardziej uznany poeta swojego pokolenia (laureat Nagrody Literackiej Gdynia i Nagrody Literackiej m.st. Warszawy).

³¹ Zob. S. Freud, *Fetyszyzm i Rozszczepienie „ja” w procesie odparcia*, w: tenże, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 306, 308–309, 313–315.

³² Niekiedy przymus zaprzeczania kastracji uogólnia się w rozkosz permanentnego epatowania wypowiedziami ostentacyjnie fałszywymi – co widać u rosyjskich oficjeli, ale też niejednego polskiego polityka, publicysty bądź hierarchy. Skrajnym przypadkiem wydaje się w warunkach polskich rzadka, niemniej spotykana, pełna uległość wobec rosyjskiej propagandy wojennej przeżywana jako nonkonformizm i samodzielne myślenie.

³³ Zob. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*, s. 243–247.

³⁴ Struktura niewyrzeczenia jest bardziej uniwersalna niż fantazmaty poszczególnych odmian perwersji i przekracza ich dualizmy (sadyzm – masochizm, ekshibicjonizm – voyeuryzm), stąd można stosunek Rosji do Ukrainy przedstawić i odwrotnie: jako żądę perwersyjnej matki-dominy (matuszki Rosji),

Zacznijmy od kwestii najaktualniejszej, choć osadzonej w długiej tradycji: upokarzania nauczycieli brakiem adekwatnych podwyżek w dobie rosnącej inflacji i ogólnie niskimi pensjami, co obecnie prowadzi do zapaści edukacji publicznej (a już wcześniej – do zanizania jej poziomu). To zjawisko o takim społecznym zasięgu i doniostoci, że trudno je wytłumaczyć złościwością samej tylko władzy, najwyraźniej może ona liczyć na wsparcie swojego elektoratu w tej kwestii, a może wręcz spełnia jego (nieuświadomione?) oczekiwania. Jest w tym upokarzaniu pedagogów element sadystyczny, kluczowe dla interpretacji go jako perwersji wydaje się jednak co innego. Nauczyciel, narzucając – nie bez nieuniknionej czasem przemocy symbolicznej – wiedzę, wchodzi w rolę edypalnego ojca: najpierw czyni widomą niewiedzę ucznia, czyli go „kastruje”, następnie naznacza narracją umocowaną w prawie w postaci norm programowych – czyli odpowiedniku Imienia Ojca. Perwert zaprzecza własnej kastracji, czuje się zatem próbą nauczania go obrażony – uważa, że sam wie wszystko najlepiej albo w razie potrzeby sam się dowie (np. w Internecie); niedolą nauczycieli rozkoszuje się tedy jako pomstą tej obrazy.

W mniej może systematyczny sposób, z podobnym jednak ostatecznym skutkiem, niechęć wobec pracowników oświaty dotyka też nauczycieli akademickich, nie tylko wszakże w zakresie ich obowiązków dydaktycznych, lecz także naukowych. Szczególną jej formą jest oburzenie wszelką bardziej techniczną formą języka: że autor używa terminologii, której czytelnik-perwert nie zna, imputując mu w ten sposób jakieś braki w wykształceniu. Wydaje się to wyostreniem lacanowskiego sensu kastracji w ogóle: tego, że język i bardziej zaawansowane formy myślenia wykraczają poza wyobraźniową świadomość i jej intuicyjne szlaki rozumienia. Podobny sens miewają żądania skrajnego³⁵ uproszczenia składni – tak by wyrażała tylko sądy, nie sylogizmy³⁶.

Uszczegółowieniem antynaukowości jest postawa antyszczepionkowców, strukturalnie także perwersyjna. Z jednej strony nie chcą się pogodzić, że ich odporności czegokolwiek brakuje, co należałoby dostarczyć z zewnątrz, z drugiej – odrzucają Imię Ojca, które w tym przypadku przyjmuje postać biosemiotycznego impulsu mającego pobudzić układ odpornościowy, „ucząc” go właściwej reakcji. Poczucie własnej doskonałości perwerca stosują też w tym przypadku jako kryterium wobec twórców szczepionek (i szerzej, stojącej za nimi nauki), nierealistycznie żądając, by preparaty były całkowicie niezawodne, i nie przyjmując argumentacji, że jedyne, czego można rozsądnie oczekiwać w takim przypadku, to wystarczające prawdopodobieństwo. Przybliżenie tylko asymptotycznie zbliżające się do ideału jest tu postacią kastracji – a nie można przecież dopuścić, by wykastrowany naukowiec jako istota „niższa” naznaczał

by nie dopuścić do usamodzielnienia się syna, z którego chciababy zrobić masochistę. NATO i Unia Europejska grają wtedy rolę ojca lacanowskiego – takiego, który nie tyle odbiera dziecku matkę, ile uwalnia od jej schizoidalno-paranoidalnego nadmiaru.

³⁵ Wykraczającego poza redaktorską troskę o komunikatywność bez utraty treści.

³⁶ Spotykałem się też wielokrotnie z sugestiami podziału tekstów wyrażających złożone rozumowanie bądź interpretację polifonicznego utworu na kilka krótszych publikacji odpowiadających sądom składowym sylogizmu.

czymś (i to często pod przymusem prawa) niewykastrowanego antyszczepionkowca. Znamieniem wyższości perwerta jest fetysz – obraz fallusa jako aktualnie posiadanego, a nie utraconego w kastracji. W kontekście ostatniej pandemii opór wobec szczepionek dopełniony był fetyszystycznie przez opór wobec maseczek, co widać po zestawieniu ze źródłowym tekstem Freuda, opisującym fetysz w postaci błysku na nosie i zarazem spojrzenia na nos³⁷ (a przecież właśnie postulat zasłaniania nosa wydawał się antymaseczkowcom szczególnie kontrowersyjny). Efekt niedostatecznej obrony przed wirusem w skali całej populacji – masowe nadmiarowe statystycznie zgony – został tymczasem „unieważniony” kolejnym perwersyjnym zaprzeczeniem zgodnie ze sportową formułą „Polacy, nic się nie stało” (zaprzeczanie śmierci bliskiego, o której w zasadzie wiadomo, to kolejny topos perwersji w pierwotnym ujęciu Freuda)³⁸.

Konieczność noszenia maseczek przeminęła i miejmy nadzieję, że nie wróci. Fetyszyzm ma jednak w polskiej kulturze także utrwaloną formę w postaci wyższościowego nadużywania pojazdów kołowych³⁹. Kierowcy samochodów w chodnikach widzą parkingi, każdą ochronę praw pieszych traktując jako zamach na własne prawa. Gardzą też komunikacją zbiorową. Rowerzyści widzą siebie jako postępową alternatywę, ale jadąc po chodniku, chętnie wymuszają na pieszych pierwszeństwo. Motocykliści lubią hałasować w nocy, za nic mając prawa śpiących do odpoczynku (można to rozumieć jako rodzaj akustycznego ekshibicjonizmu, zwracania na siebie niechcianej uwagi). Kierowcy quadów czują się skrzywdzeni zakazem jazdy po lasach i terenach chronionych i masowo go łamią, za nic mając dobrostan dzikich zwierząt. Kołowy fetysz czyni zatem swojego posiadacza członkiem rasy panów niczym konnym szlachcicem wobec pieszych chłopów, pełnego żądań, a jednocześnie nieuznającego roszczeń innych słusznie umocowanych w przepisach porządkowych – czy to „neurotyków”, system komunikacji zbiorowej traktujących jak Wielkiego Innego, czy też pieszych, w tym kulturowym systemie przemieszczania się grających rolę psychotyków podobnych Hölderlinowi zmierzającemu do Bordeaux (nie trzeba chyba dodawać, że ta psychoanalityczna interpretacja okazjonalnych ról w dynamicznej przestrzeni nie równa się psychiatrycznej diagnozie jednostek je odgrywających, choć można się spodziewać lokalnych i słabych korelacji).

Dzieląc motoryzacyjny fetysz z obywatelami bratnich USA, nie uzupełniamy go na szczęście ich drugim narodowym fetyszem – bronią palną⁴⁰. Polska kulturowa perwersja, inaczej niż amerykańska, nie jest więc aktywnie mordercza, nie znaczy to jednak, że nie ma ofiar – choćby na skutek wypadków. Ich statystyczny nadmiar jest jednak mentalnie unieważniany (podlega zaprzeczeniu), podobnie jak nadmiar zgonów w pandemii. Analogiczne zaprzeczenie dotyczy

³⁷ S. Freud, *Fetyszyzm*, s. 305.

³⁸ Zob. tamże, s. 308.

³⁹ W ujęciu Freuda kastracja dotyczy prymarnie penisa, jego więc miałby zastępować fetysz, w przypadku kół można się jednak zastanawiać nad skojarzeniem z jądrami (kierowca czy choćby rowerzysta „ma jaja”, czasem nawet dwie pary, w przeciwieństwie do pieszych i pasażerów); oznaczałoby to pewną zmianę w stosunku do *stricte* fallicznych podróży konno.

⁴⁰ Tu dla odmiany symbolika jest jednoznacznie falliczna.

klimatycznych skutków nieumiarkowanej konsumpcji paliw kopalnych: globalnego ocieplenia, mimo jego naocznych skutków w klimacie i przyrodzie Polski⁴¹. Podobnie jednak jak tradycyjne perwersje (sadyzm i masochizm, ekshibicjonizm i voyeurizm), współczesne perwersje kulturowe łączą się w kontrastowe pary. Nie tylko zatem perwersyjny może być rowerzysta gardzący samochodem, ale tak jak kierowcy samochodów wymuszający pierwszeństwo na pieszych, lecz również „zielony”, deklaratywnie zatroskany o środowisko, ale w praktyce do tego stopnia skoncentrowany na walce z niskoemisyjną energią jądrową, że ostatecznie pod pozorem wspierania odnawialnych źródeł energii prowadzi do zwiększenia emisji CO₂, czemu się jednak *stricte* perwersyjnie zaprzecza⁴². Na tym przykładzie można zaobserwować, jak działa swoista międzynarodówka perwersji: na poziomie ideologicznej treści nic z pozoru nie łączy rosyjskiego imperializmu z niemiecką *Energiewende*, a jednak funkcjonalnie są ściśle powiązane.

Polski opór wobec atomu jest znacznie mniej systematyczny i chyba słabszy niż niemiecki⁴³, w znacznej mierze wygląda też na ideologię importowaną, mamy jednak również oryginalny narodowy wkład w niszczenie biosfery: nienawiść do drzew, czyniącą z Jana Szyszki bohatera narodowego godnego pomników. „Rewitalizacje”, których głównym celem zdaje się „oczyszczenie” rynku z drzew, modernizacje dróg zaplanowane jakby specjalnie po to, by wyciąć jakąś pomnikową aleję, a nawet w podobnym celu budowane ścieżki rowerowe, „pielęgnacje”, po których zostają obumierające kikuty, górskie nadleśnictwa dotowane tylko dlatego, by zniszczyć naturalną puszcę. Pełna rekonstrukcja perwersyjnego mechanizmu i tutaj wymaga dalszych badań, można jednak sformułować wstępne hipotezy. Po pierwsze – drzewo jest wyższe: to obraża perwerta tak samo jak nauczyciel („nasadzenia zastępcze” to zwykle kartowate drzewka, które nigdy nie wyrosną duże); nikt inny wszak nie powinien „mieć większego” (minimum reakcji to zdyscyplinowanie potężnym przycięciem); zasłania też widok (to problem dla ekshibicjonistów i voyeurów). Po drugie – zagraża samochodom: przydrożne, gdy się o nie rozbijają, ale i przyparkingowe, które wszak może się złamać i uszkodzić fetysz (tj. „wykastrować”). Po trzecie – brudzi, zagraża porządkowi (to problem zwłaszcza dla sadystów): sypie liśćmi, daje na sobie siadać srającym ptakom (które skądinąd też próbuje się eliminować). Po czwarte – zastępuje: nie można już urządzić pogromu Żydom, nawet znęcanie się nad gejami nie do końca wychodzi, no to chociaż wytnijmy jakieś lipy (chyba powinniśmy uznać takie przesunięcie za postęp, może to sublimacja).

Inność – gatunku, etniczna, orientacji seksualnej – budzi w perwercie agresję: nie potrafi jej dialektycznie wintegrować w rozumną totalność przekraczającą jego jednostkowość. Stąd perwersyjna będzie na przykład homofobia. Ale to

⁴¹ Do rozważenia pozostaje kwestia falliczności dymiących kominów.

⁴² Struktura sugeruje, że znienawidzony reaktor symbolizuje w jakiś sposób instancję ojcowską, eliminowaną jak ojciec w masochizmie; szczegółowa rekonstrukcja tego mechanizmu wymaga jednak dalszych badań.

⁴³ Warto jednak zaznaczyć, że przede wszystkim chodzi o perwersję niemieckich elit politycznych, społeczeństwo według sondaży popiera zachowanie energii jądrowej.

nie całość prawdy w tym przypadku. Dla sadysty kontrola cudzej seksualności jest bezpośrednim źródłem rozkoszy. Z jednej strony oznacza to ograniczanie ekspresji seksualności pozanormatywnych, z drugiej – nadzór nad normatywną prokreacją po stronie kobiety, w tym przede wszystkim zakaz spędzania płodu.

Jak tedy widać, polska perwersja nie ma klarownej postaci drzewiastej, z carem uosabiającym pień jak w Rosji, pleni się jednak nie mniej bujnie na kształt zdecentralizowanego horizontalnego kłącza. W sumie sprawia, że – jak to sformułowała Dorota Masłowska – społeczeństwo jest niemile.

Bibliografia

- Aryal Y., V.W. Cisney, N. Morar, C. Penfield (red.), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary of the De Anima of Aristotle*, przeł. R.C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009.
- Boyne R., *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Routledge, London 1990.
- Custer O., P. Deutscher, S. Haddad (red.), *Foucault/Derrida Fifty Years Later: The Futures of Genealogy, Deconstruction, and Politics*, Columbia University Press, New York 2016.
- Davidson H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.
- Derrida J., *Force of Law: The „Mystical Foundations of Authority”*, przeł. M. Quaintance, w: D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, s. 3–67.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., G. Vattimo (red.), *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Fink B., *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002.
- Foucault M., *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Foucault M. (red.), *Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego... Przypadek matkobójcy z XIX wieku*, przeł. T. Komendant, G. Wilczyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Foucault M., *„Nie” dla kompromisów! Krytyka, estetyka, solidarność*, przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2021.
- Freud S., *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Jazienicki Z., J. Potkański, *Polski masochizm w „Tylko Beatrycze” Teodora Parnickiego*, w: J. Osiński, A. Szważyk-Dalasińska, P. Tański (red.), *Kultura wobec nieświadomego. Studia (post)psychoanalityczne*, Wydawnictwo IBD, Toruń 2017, s. 102–115.
- Jazienicki Z., J. Potkański, *Sadyzm w „Nagim sadzie”. Perwersja jako struktura polskości*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, 4(22), s. 152–170.
- Kubalica T., *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009.
- Leder A., *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007.
- McDonnell J., *The Pythagorean World: Why Mathematics is Unreasonably Effective in Physics*, Palgrave Macmillan, Cham 2017.
- Przytębski A., *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011.
- Sokoloff W.W., *Between Justice and Legality: Derrida on Decision*, „Political Research Quarterly” 2005, 58(2), s. 341–353.
- Vogt K.M., *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy of the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford 2008.