



Michał Gusin
DOLNOŚLĄSKA SZKOŁA WYŻSZA

CUDOWNE CIAŁO SĘDZIEGO SCHREBERA. PRZYPADEK Z HISTORII PSYCHOANALIZY

ABSTRACT

Miracled body of Judge Schreber. Case from history of psychoanalysis

In my work I tried to show philosophical connections in the psychotic experience. Doctor of Jurisprudence Daniel Paul Schreber – whose autobiographical account of his “nervous illness” has become, since its publication in 1903, *locus classicus* for the study of paranoia in the psychiatric and psychoanalytic literature – is an example of “the philosophical distortion”. In his concept of “miracled body” I found a place to put together Cartesian strategy to establish the evidence of ego cogito and Cartesian failure to resolve the question of madness. Schreber’s concept (and experience) of his body could be used as a plane for such comparison. In this perspective Freud’s interpretation of Schreber’s case reveals its reduction. In the end I tried to point at the reasons for the Freudian interpretation.

Key words: psychoanalysis, psychotic experience, criterion of evidence

W historii psychoanalizy ciało i cielesność człowieka odgrywają rolę podwójnego Innego. Z jednej strony, psychoanalityczne myślenie zapoczątkowane przez Freuda podważa utarty sposób traktowania ciała jako obiektu biologicznego, czysto przyrodniczego, przynależącego do świata materii, ciała, o którym całej wiedzy dostarcza anatomia i fizjologia; a z drugiej – usiłuje nadać pozytywne charakterystyki tej „denaturalizacji” substancji rozciągłej. Sytuując seksualność w centrum zainteresowania swojego projektu badawczego, Freud jednocześnie nie szczędzi wysiłków, ażeby oddzielić ją od czysto biologicznej czy zwierzęcej natury. Seksualność jest tym, co „nienaturalne”, tym, co zniekształca i deformuje człowieka jako istotę biologiczną, a jednocześnie nie da się oddzielić od materialnej i cielesnej strony człowieka. Tym sposobem ciało nie jest nośnikiem albo neutralnym podłożem procesów psychicznych – odwrotnie: strukturalnie jest tożsame z tym, co psychiczne, chociaż ta tożsamość z gruntu stanowi paradoksalne „wydarzenie” i będzie przedmiotem niewyczerpanej reprezentacji. Wpisana w nie seksualność biologię czyni duchową,

a duchowość biologiczną; seksualność jest łącznikiem w kartezjańskim rozdzieleniu substancji myślącej i rozciągłej. Tak oto wyakcentowanie seksualności czynić będzie zadość trzem postulatam. Po pierwsze, pozwoli odciąć się od wszelkich podejrzanych afiliacji psychoanalizy z rozpowszechnionymi na początku wieku XX formami okultyzmu czy mistycyzmu (tym, co Yirmiyahu Yovel nazwał „mrocznym oświeceniem”, którego spadkobiercą był Freud obok Spinozy i Nietzschego!), będącymi kontrpropozycją wobec dziewiętnastowiecznego scjentyzmu. Po drugie, otworzy projekt psychoanalizy na możliwości stwarzane przez nauki empiryczne (seksualność być może da się opisywać metodami ilościowymi – stąd energetyczny model Freuda). Po trzecie, wzbudzi zainteresowanie i koniec końców przyniesie wyzwolenie temu, co przez wieki nowożytne było ograniczane i marginalizowane. Za sprawą tematyzowania seksualności psychoanaliza aspiruje do stania się naukowym dyskursem wyzwoleńskim. W tym kontekście ciało stanowić będzie szczególnie przedmiot badań. Spotkanie z histerią dostatecznie pokazało

nieredukowalność cielesności do poziomu anatomii². Spotkanie natomiast z doświadczeniem opisanym przez sędziego Schrebera zmusiło Freuda nie tylko do próby wypracowania psychoanalitycznego podejścia do zaburzeń znacznie poważniejszych niż te, z którymi zwracali się do niego pacjenci, ale także do ostatecznego potwierdzenia czy ukoronowania roli seksualności. Rzecz będzie szła o wagę pierwszego postulatatu, czyli pokazania tego, jak psychoanaliza umożliwiała nieredukcyjne (w odróżnieniu od psychiatrii) podejście do takiego kompleksowego doświadczenia.

Opisując przypadek sędziego Daniela Paula Schrebera, od samego początku Freud zachowuje ostrożność w nazewnictwie. Uznany przez lekarzy za paranoika Schreber w analizie Freuda traktowany jest z większą powściągliwością. Jego „nerwowa choroba”, według autora *Psychopatologii życia codziennego*, ogniskuje się wokół „przemiany cielesnej w kobietę”. Nie będzie nas tu zajmowało to, dlaczego Freud utożsamia ową przemianę z kastracją (Schreberianskie *Entmannung* zostaje uznane za zniekształconą formę homoseksualnego pragnienia), ale to, w jaki sposób ciało sędziego staje się „ciałem cudownym”, dając pożywkę nie tyle dla psychoanalitycznej teorii, ile dla jej krytyki.

Choroba nerwowa sędziego, jak sam podkreśla, nie jest chorobą umysłu, ale razem obiektywnego stanu rzeczy, a mianowicie stanu polegającego na powiązaniu jego ciała z oddziaływaniami zewnętrznymi, a w szczególności z Bogiem. Wyjaśnieniu tego związku Schreber poświęca wstępną część *Pamiętników...* [4], konstruując system quasi-teologiczny (system, który – jak podkreślają psychiatrzy – jest nieodłączną częścią paranoi). Jego ciało stanowi ośrodek przyciągający promienie pochodzące od Boga, co koniec końców prowadzi do kosmicznej katastrofy, w której na skutek zbytowego zbliżenia się stwórcy do stworzenia zaburzona zostaje naturalna relacja łącząca świat i Boga (co sędzia nazywa, cytując za mówiącymi do niego głosami, Porządkiem Świata). W obronie przed wzrastającą atrakcyjnością ciała Bóg (starając się od niego „uwolnić”) zsyła na Schrebera

serię plag czy chorób, od najdrobniejszych dolegliwości fizycznych przez okrutne cierpienia fizyczne po wymyślne tortury psychiczne, które kulminować mają w „pozabawieniu rozumu” sędziego i uczynieniu z niego „ścierwa”. Tym słowem zwraca się do niego jeden jedyny raz bezpośrednio Bóg, przynajmniej jeden z aspektów Boga [por. 4, s. 120]. Termin *Luder* oczywiście ma wiele konotacji, z jednej strony, jak pokazał de Certeau [5], wskazuje na pokrewieństwo z przeżyciem mistycznym (subtelną sprawą pozostaje dystynkcja między przeżyciem mistycznym a psychotycznym w przypadku sędziego), z drugiej, odsyła do wyobraźniowego archiwum sędziego, z którego zasobów korzysta, aby na nowo zbudować swoją tożsamość, a więc wyjść ze stanu chorobowego³. Geneza owej katastrofalnej atrakcyjności jest przedmiotem drobiazgowej pracy wyjaśniającej, która nie jest tematem naszych rozważań, wystarczy zaznaczyć, że sędzia dokłada wszelkich starań, aby pokazać i uzasadnić, że jego choroba to wynik długiego procesu dziejowego, a inaczej mówiąc, konstruuje swoje wyjaśnienia na bazie materiału historycznego, który staje się pożywką jego „systemu paranoicznego” – w tym sensie *Pamiętniki...* stwarzają możliwość ujęcia historycznego czy hermeneutyczno-kulturowego [6–8]. Wokół ciała więc Schreber buduje całe swoje chorobowe doświadczenie. Ono będzie źródłem pewności w obliczu zagrożonego rozumu, będzie jedyną bronią w nierównej walce człowieka z Bogiem i wreszcie będzie podmiotem samej przemiany przywracającej Porządek Świata – ciało realne, symboliczne i wyobraźniowe (w „systemie”, w doświadczeniu, w fantazji).

Od początku choroby nerwowej sędzia ma poważne wątpliwości co do statusu swoich myśli, przedstawień i postrzeżeń. W trakcie pisania *Pamiętników...* wielokrotnie kwestionuje prawdziwość wyobrażeń i fantazmatów dotyczących świata zewnętrznego (np. że był ostatnim żyjącym człowiekiem, że cały świat uległ zagładzie), podkreśla to, stosując wyrażenie „jakby” (*als ob*), większość opisów jest tylko przybliżeniem tego, co było jego udziałem, stale powtarza, iż „[...] opis za pomocą słów jest

niezmiernie trudny, po części wręcz niemożliwy” [4, s. 91]. Przedstawia swoje wizje i doświadczenia, które z jednej strony mają być symptomem specyficznej relacji pomiędzy nim, jako ciałem, a światem, a z drugiej strony mogą być produktem atakowanego i zaburzanego umysłu, który nie jest niczym innym niż siecią nerwów [4, s. 29]. W tym znaczeniu Schreber staje przed problemem, który napędzał filozofię nowożytną, a który Derrida nazwał „wołą mówienia demona zwodziciela”. Chodzi oczywiście o kartezyjską konstrukcję z *Medytacji o pierwszej filozofii*. W celu znalezienia podstawy, na której będzie można ufundować poznanie i wiedzę, podmiot medytacji, jako szczególnego ćwiczenia duchowego, powołuje trzy instancje kwestionujące dotychczasowe kryteria pewności poznania. Dwa pierwsze podważające adekwatność poznania zmysłowego, a więc hipoteza złudzeń zmysłowych i hipoteza snu, należą do tradycji starożytnej, natomiast hipoteza demona zwodziciela wydaje się koncepcją obcą starożytności. Można powiedzieć tak – złudzenia zmysłowe są efektem niedoskonałości instancji ciała, możliwość stałego pograżenia we śnie jest efektem niedoskonałości instancji umysłu/duszy, natomiast możliwość systematycznego oszustwa i kłamstwa jest efektem niedoskonałości zarówno samej instancji boga-stwórcy, jak i stworzenia, jest więc z ducha gnostycka. Hipoteza demona zwodziciela powołana zostaje po to, ażeby medytujący podmiot wyczerpał wszystkie możliwości, które mogą być jego udziałem, łącznie z szaleństwem, a przynajmniej specyficzną formą szaleństwa (zresztą kwestia ta, jak wiadomo, była tematem osobliwej „polemiki” między Foucaultem a Derridą). W momencie unieważnienia czy odparcia tej hipotezy wszystkie mogące przytrafić mu się stany będą mogły stanowić przedmiot pewnej i niepodważalnej, bo opartej na źródłowej oczywistości (*ego cogito* rzecz jasna!), wiedzy. W logice medytacji unieważnienie to odgrywa centralną rolę. Oczywistość (źródłowa) *ego cogito ego sum*, której nie może „zainfekować” demon zwodziciel, jest w istocie pusta i bezużyteczna, gdy samo istnienie demona nie zostanie zażegnane. Medytu-

jący podmiot dokonuje tego, odwołując się właśnie do doskonałości stwórcy. Stwórca nie przynależy do systemu konstruowanego w trakcie medytacji, jest jego Innym, który zostaje wprowadzony na mocy konieczności uporania się z hipotezą demona. Istnienie boga-stwórcy, mimo że wywiedzione w porządku *ego cogito* (na mocy zmodyfikowanej wersji dowodu ontologicznego), jest warunkiem samego myślenia podmiotu. Mówiąc pewnym skrótem, rozmyślnie wyprodukowanie hipotezy demona zwodziciela i rozstrzygnięcie jej wymusza na podmiocie powołanie czynnika, który jest zewnętrzny w stosunku do konstruowanego systemu (przekonań, wiedzy, pewności) albo jeszcze inaczej: hipoteza demona zwodziciela jest przykładem zdania nierozstrzygalnego w sensie goedlowskim⁴).

Doświadczenie sędziego Schrebera nazwać można swoistym spotkaniem z demonem zwodzicielem. I tak na poziomie najbardziej bezpośrednim sędzia przeżywa w trakcie choroby nerwowej stałą ingerencję „promieni”, czyli obcych nerwów w swoim ciele, co wywołuje efekty somatyczne (rozdz. 11), poczynszy od całkiem drobnych, takich jak np. mimowolne opadanie powiek, po bardzo znaczące, jak np. zanik męskich narządów płciowych i przymus wypowiadania słów czy fragmentów zdań („mówiące głosy”). Jego ciało nie jest mu posłuszne, a wręcz staje się, mówiąc metaforycznie, „obcym organem” – w podręcznikach psychiatrii jest to stan charakteryzujący paranoję. Co więcej, na skutek tej ingerencji sędzia zmuszony jest, jak pisze, do „bezustannego myślenia”, a tym sposobem „[...] naturalne prawo człowieka do zapewnienia od czasu do czasu swym nerwom [...] spokoju [...] zostało mi odebrane przez kontaktujące się ze mną promienie, które nieustannie chciały wiedzieć, o czym myślę” [4, s. 58]. Ów przymus myślenia zaturuwa albo czyni całkiem nieoczywistą formułę *ego cogito*. Nie tylko treść mojego myślenia może być zafałszowana, ale sam akt myślenia nie ma we mnie swojego źródła, a więc nie *ego cogito*, ale *id cogites*. Skądinąd w takim też znaczeniu Lacan mógł powiedzieć o Schreberze, iż jest on „[...] mężczyzną nieświadomości, mężczyzną

kiem w etymologicznym sensie bycia świadkiem. Chodzi o otwarte świadectwo” [10, s. 149, tłum. M.G.]. Przez to, że „coś myśli”, ja mogę tylko podlegać temu procesowi, a w żaden sposób nie czynić z niego momentu orientacyjnego, punktu archimedowego czy aksjomatu oczywistości źródłowej. Demon zwodziciel zainfekował samą możliwość aktu myślenia. I wreszcie, na ostatnim poziomie, bóg-stwórca, którego Schreber w trakcie swojej choroby doświadcza jak mało kto (w tym wyraża się charakterystyczna dla paranoi mania religijna), okazuje się daleki od wszelkiej doskonałości (jak pisze sędzia: „zna się tylko na trupach”). W efekcie, sędzia zmuszony jest do pewnego zniekształcenia czy sparodiowania kartezyjskich medytacji. W tekście samych *Pamiętników*... nic nie wskazuje na to, by Schreber czytał Kartezjusza czy też innych filozofów systemowych (w okresie sprzed choroby, jak pisze, nie starczało mu na to czasu w nawale obowiązków służbowych), a jednak adresuje owe *Denkwürdigkeiten*, które tłumaczyć by należało jako *Osobliwe myśli*, nie tyle do psychiatrów (którzy będą mieli wgląd w genezę choroby), ile do teologów i filozofów.

Konstrukcja tekstu *Denkwürdigkeiten* nie wydaje się przypadkowa. Sędzia zaczyna od opisu quasi-teologicznego dotyczącego całości świata (Bóg, życie wieczne), przez wprowadzenie szczególnie koncepcji „mordu na duszy”, aby przejść do relacji dotyczących własnego ciała. I w takim sensie konstruuje swoje „cudowne ciało”, z jednej strony będące obiektem oddziaływania, które sprzeczne jest z naturalnym porządkiem świata (na jego ciele dokonują się cuda typu przeobrażenia narządów płciowych, zanik organów wewnętrznych itd.), a z drugiej – będące jedynym gwarantem pewności całego doświadczenia. O samym tym doświadczeniu pisze, iż „[...] będzie to, jak cała moja opowieść o czynionych z moim ciałem cudach, brzmieć dla wszystkich ludzi ponad miarę dziwnie i pewnie będą oni skłonni uznawać ją tylko za wytwór osobliwie pobudzonej fantazji. Wobec tego mogę tylko zapewnić, że prawie żadne wspomnienie z mojego życia nie jest dla mnie pewniejsze niż omawiane cuda. Gdyż cóż

pewniejszego może być dla człowieka, niż to, co doznaje i doświadcza na własnym ciele?” [4, s. 130]. Czy Schreber więc uznaje pewność doznań cielesnych, czy wykazuje się naiwnością dyskredytującą go w oczach filozofów? Jego prawniczy umysł i konsekwentna logika, wedle której skonstruowane są *Pamiętniki*..., nie przeoczyłaby tego rodzaju naiwności. Cudowne ciało, które staje się ciałem kobiecym, a więc ciało w trakcie stawania się, ciało, w którym przemieszczają się wyróżniki anatomiczne (męskie/żeńskie), jest tym, czego choroba nie może osiągnąć, analogicznie jak aktu myślenia nie może osiągnąć hipoteza demona zwodziciela. W takim sensie mówi o pewności: już nie ja myślę, skoro to myśli, jest punktem oporu przeciw zwodzicielowi, ale ja ucieleśniam: moje ciało nie przynależy do porządku natury, do świata zewnętrznego, którego jest zresztą wyznacznikiem, ale ustanawia możliwość samej natury. Psychoetyczne doświadczenie Schrebera nie wyraża się oczywiście w postaci systemu filozoficznego, ale jest wyrazem „systemowego” buntu przeciw „naturalizacji” ciała, wyrazem zapewne chorobliwym, ale nie mniej znaczącym niż ten, którego świadectwem jest psychoanaliza. Freudowskie „doniesienie” Ferenciemu o tym, że „odniósł sukces tam, gdzie nie powiodło się paranoikowi” [11, s. 313, tłum. M.G.], bardzo dobrze nawiązywałoby się na hasło naukowego triumfu psychoanalizy.

Dla Freuda skonstruowany przez sędziego opis ma wszelkie prawo, by wzbudzić zainteresowanie psychoanalityków. Zresztą pierwszym analitykiem, który zwrócił uwagę Freudowi na *Denkwürdigkeiten*, był Jung, którego rozprawa doktorska ukazała się w tym samym wydawnictwie, które opublikowało dzieło Schrebera⁵. Psychoanaliza, mimo iż z definicji nie zajmowała się praktycznie zaburzeniami psychotycznymi (psychotyk to ktoś, u kogo nie występuje przeniesienie), dzięki podejściu wypracowanemu na gruncie leczenia nerwic próbowała ukazać i wyjaśnić pobudki leżące u podstaw formowania się symptomów paranoi. W takim sensie freudowska analiza doświadczenia sędziego różniła się od czysto opisowego ujęcia leczących Schrebera

psychiatrów, których zresztą werdykt umieszczony jest w samych *Pamiętnikach*... Na dodatek Freud mógł niejako przećwiczyć metody opracowane przy interpretacji marzeń sennych, mógł pokazać ich moc wyjaśniającą. W zgodzie z logiką koncepcji analitycznej cały tekst *Pamiętników*... uznać należy za zniekształcony (*Enstallung*) wyraz pragnienia piszącego podmiotu – proces chorobowy i tekst wzajemnie się dopełniają, ale też anulują w swojej ostrości, tzn. z jednej strony, świadectwo tekstu znosi intensywność choroby (m.in. za sprawą zamieszczonego w *Pamiętnikach*... wywodu prawniczego Schreber mógł cofnąć nałożone na niego kilka lat wcześniej ubezwłasnowolnienie), a z drugiej – obecność choroby zmusza do traktowania tekstu jako świadectwa tejże, a więc podważa jego autonomię (wszystko w nim zapisane jest tylko quasi, tylko „jakby” systemem, myśleniem, dyskursem). Przesłanka ta stanowić będzie bazę dla wszystkich odczytań analitycznych od Freuda, przez Ide Mcalpine, Lacana, po Devresse’a. Psychoanalityczna koncepcja wypracowana w oparciu o lekturę *Denkwürdigkeiten* w centrum doświadczenia sędziego nie stawia manii religijnej (jego szczególnego obcowania z Bogiem), ale przemianę w kobietę. Kwestia będzie polegać na zdolności interpretacyjnej, która służy przedstawieniu teorii, a wśród wielu psychoanalitycznych objaśnień „przypadku Schrebera” znaleźć można takie, które swoją „fantastycznością” znacznie przewyższają interpretowany tekst. Sam Freud nie interesował się psychotykami. Byli dla niego, według jego słów, zbyt „niesamowici, zbyt obcy”. [na podst.: 12, s. 807]. Materiał dostarczany przez tego rodzaju zaburzenia psychiczne stanowił natomiast pożywkę dla działania teorii. Być może duża część adwersarzy psychoanalizy znalazłaby najmocniejsze argumenty na rzecz jej redukcji właśnie we freudowskim podejściu do doświadczenia sędziego Schrebera. Przemiana w kobietę równoznaczna jest bowiem z kastracją, ciało cudowne jest tylko fantazmatem ciała wykastrowanego, który odsyła do kompleksu Edypa i ojca (czy to realnego, czy symbolicznego). Za cielesną metamorfozą Schrebera kryje się jasna pobudka życzeniowa,

mianowicie wyparte pragnienie homoseksualne. Paranoja jako szczególna forma psychozy jest zniekształconym wyrazem wypartego homoseksualizmu. Tako rzecze Freud!

Lektura Freuda jest próbą interpretacji, na której buduje i stara się potwierdzić teorię psychoanalityczną. W centrum konstrukcji interpretacyjnej umieszcza „fantazję” sędziego jako zamieniającego się w kobietę, fantazję, która zaczyna się od wyobrażenia „[...] że właściwie naprawdę pięknym uczuciem musi być być kobietą ulegającą podczas stosunku płciowego” [4, s. 51]. Owo stawanie się kobietą w pierwszym etapie niezgodne z porządkiem świata nazywa się od-mężczyźnieniem (*Entmannung*), co Freud utożsamia z kastracją. Powiązanie seksualności i zaburzeń umysłowych jest niejako dane na talerzu. Co więcej, przez taką lekturę Freud stara się uprawomocnić aparat pojęciowy psychoanalizy (kompleks Edypa, kastracja) do tego stopnia, iż pod koniec swoich rozważań zmuszony jest usprawiedliwić narzucającą się analogię między urojeniowym systemem Schrebera a własną teorią: „To, że świat musi zginąć, ponieważ «ja» chorego przyciąga do siebie wszystkie promienie, że potem w trakcie procesu rekonstrukcji chory musi się lekko troszczyć o to, by Bóg nie rozwiązał owego promienistego związku, jaki z nim zawarł – te i inne szczególne formacji maniackalne Schrebera brzmią prawie niczym endopsychiczne postrzeżenia procesów, których hipotetyczne istnienie uznałem tu za podstawę zrozumienia paranoi. W tym miejscu mogę się jednak powołać na świadectwo przyjaciela i fachowca, który poświadczy, że rozwinąłem teorię paranoi, jeszcze zanim zapoznałem się z treścią książki Schrebera. Niechże więc przyszłość rozstrzygnie, czy w teorii tej tkwi więcej szaleństwa, niż byłoby mi to miłe, czy też że w szaleństwie tkwi więcej prawdy, niż skłonni byłiby dziś zakładać inni badacze” [14, s. 161–162]. Tekst jest po części wyrazem „powrotu do zdrowia”, konstrukcją, za pomocą której Schreber odbudowuje świat, który mu się rozpadł w jego przeżyciu psychotycznym. Źródłem zaś tego przeżycia jest, według Freuda, wypierany homoseksualizm, psychoza – formacją obronną, dzięki której sędzia anuluje swoje

tendencje homoseksualne właśnie „zamieniając się w kobiety”, kobietę wyjątkową, bo obcującą cieleśnie z Bogiem.

Wielokrotne odwoływanie się do tego Freudowskiego tekstu przez większość autorów piszących o historii sędziego nadaje mu status „tekstu założycielskiego”, który stając się przedmiotem komentarzy i rewizji, otwiera drogę niekończącej się pracy egzegezy. Inaczej mówiąc, przez Freudowskie „psychoanalizowanie” pracy Schrebera ona sama stała się częścią teorii Freuda, niejako spłaszczyła się do wersji „romansu rodzinnego”, z którego należy odczytać przekaz o przyczynach samej choroby zawarty tam w postaci zniekształconej. Modelem metodologicznym jest ten wypracowany w przypadku objaśniania marzeń sennych – książkę Schrebera należy czytać jako tekst, w którym działają mechanizmy przesunięcia i kondensacji, a właściwe znaczenie zawarte jest w tym, co mechanizmy te maskują; jest więc to tekst nieświadomości. Freudowski postulat odsłonięcia „mechaniki” nieświadomości na drodze interpretacji (w tym przypadku tekstu *par excellence*) jest fundamentalny dla całego teoretycznego podejścia psychoanalizy. Jednak mechanika ta nie wychodzi poza zakres działania urządzeń rodzinnych – całe doświadczenie opisane przez Schrebera sprowadzić można do jego relacji rodzinnych i to one są ukrytą treścią tego niezwykłego „pisma”, to one napędzają silniki samej choroby. W szczególności relacja do ojca – który reprezentowany będzie kolejno przez pierwszego psychiatrę Schrebera, profesora Flechsig, następnie przez Boga wyższego i samego Boga – stanowić będzie jądro procesu chorobowego w tak szczególny sposób manifestującego się w książce. Schreber czytany przez Freuda staje się matrycą interpretacyjną dużej części schreberologii. Rzecz jasna, tekst Freuda ma dosyć złożoną logikę, niemniej w tym psychoanalitycznym podejściu widać hermeneutyczną lekturę, której brakowało wyłącznie opisowej rejestracji psychiatrycznej. Freud odsłania formacje znaczące, tam gdzie psychiatra rozpoznawał bezsens choroby, czyli to, co nazywa się rojeniem umysłu – tą

drogą będą sły lektury psychoanalityczne rozszyfrowujące zarówno treść, jak i mechanizmy powstawania urojeń.

Jednak mimo wysiłku oddania sprawiedliwości pracy Schrebera Freud wprowadza na samym początku pewne zafałszowania. Jedno z nich polega na potraktowaniu *Denkwürdigkeiten* jako autobiografii. Nawet przy najbardziej szerokim rozumieniu tej nazwy trudno zaliczyć książkę Schrebera do książek autobiograficznych czy pamiętnikarskich. Zgoła przeciwny przyświeca mu cel niż pisanie (i publikowanie) autobiografii. Pierwotnym zamiarem była „[...] chęć zorientowania mojej żony w moich osobistych przeżyciach i religijnych wyobrażeniach” [4, s. 25]; z czasem jednak rozszerza się krąg możliwych adresatów i pod tym kątem sędzia redaguje wielokrotnie swoje wcześniejsze zapiski, aspirując do stworzenia dzieła „osobliwie” naukowego. *Osobliwe myśli nerwowo chorego* nazywają się tak ze względu na nieprzystawalność czy nieadekwatność języka nauki wobec doświadczenia, które było udziałem Schrebera (por. „Słowo wstępne”). Na dodatek dzieło to ma być rodzajem zeznania, *Darzeugung*, dzięki któremu sędzia dowiedzie, że nie jest chory umysłowo, ale jego choroba ma charakter „światowy”, jest wyrazem obiektywnego stanu świata czy też zaburzenia jego porządku (*Weltordnung*). Integralną częścią całości jest memorandum stawiające kwestię jurysdykcji nad osobami uznanymi za psychicznie chore. Tak więc nie chodzi tu o opisanie własnej biografii, oddanie własnych przemyśleń, a nawet własnego doświadczenia, ale o próbę zrozumienia i wglądu w procesy zachodzące obiektywnie, których soczewką stała się osoba sędziego. W różnych opisach osobistych cierpień na skutek „inwazji promieni” (np. rozdz. XI) chodzi o pokazanie ich zewnętrznego źródła, przyczyny i równocześnie podania ich interpretacji. Dochodzi jeszcze do tego kwestia mowy zależnej – świat Schrebera rozbrzmiewa głosami, które szemrają, mówią w niezwykle spokojny sposób, powtarzają w nieskończoność jak zacinająca się płyta urywane zdania, czasami używają wyszukanych słów, czasami posługują się obel-

gami. Schreber zredagować musi całą tę mowę, ów „język podstawowy”, który stanie się jednym z głównych tematów interpretacji Lacana – robi to właśnie w *Denkwürdigkeiten*. Można przeto nazwać Schrebera redaktorem owego „zapisu”, idąc w tym za uzasadnieniem sądu znoszącego ubezwłasnowolnienie – sędziowie jako pierwsi zauważyli, że „dosadne słowa” pojawiające się w książce nie pochodzą od samego autora, ale są tylko świadectwem przekazywanym przez niego: „Nie należy ich zapisywać na rachunek Powoda – stanowią one jedynie odtworzenie głosów duchów, które we wcześniejszych latach, w czasie najsilniejszych halucynacji, przemawiały do Powoda” [4, s. 387]. Inne zafałszowanie jest skutkiem ubocznym celowego zaniechania odtworzenia usuniętej części biograficznej sędziego (rozdział III *Pamiętników* został ocenzurowany na polecenie rodziny Schrebera – według wersji przytaczanej przez Lothane [6, s. 26], głównym zainteresowanym był mąż najstarszej siostry sędziego Anny, Carl Jung, który jako ceniony biznesmen nie chciał dopuścić do zniesławienia, wykupił też dużą część nakładu i zniszczył) – Freud miał możliwość wglądu w ten materiał, jak i materiał zgromadzony w zakładach psychiatrycznych, w których przebywał Schreber, jednak zaniechał tego, zostawiając niejako w swej pracy niewyjaśniony moment dotyczący tego, jaki związek ma choroba sędziego z jego powołaniem na stanowisko przewodniczącego senatu (*Senatpräsident*). Pomiedzy *Ernennung* a *Entmannung* Freud nie ustala żadnego związku – kluczowe będzie *Entmannung* interpretowane jako wybuch homoseksualnego libido. W ten sposób Schreber w teorii psychoanalitycznej pozbawiony zostaje wszelkich obsadzeń społecznych, a paranoja na dobre powiązana z homoseksualizmem czy homoerotyzmem.

Freudowski dyskurs naukowo-emancypacyjny rzeczywiście rozjaśnił mroki spowijające psychotyczne doświadczenie sędziego, niemniej usunął z niego wszystko, co mogłoby zwrócić uwagę teologów i filozofów, którzy skądinąd obawialiby się jakichkolwiek odniesień do samego pisma

sędziego. A pismo to miało przecież na celu wyjaśnienie wydarzenia-cudu dokonującego się na ciele Schrebera, ciele w tym znaczeniu cudownym.

PRZYPISY

1. Yovel, *Spinoza and Other Heretics...* [1, s. 136].
2. Na ten temat por. Sadoff, *Sciences of the Flesh...* [2]. W perspektywie historycznej dobre wprowadzenie daje praca Trillat, *Historia hysterii* [3].
3. Większość znaczeń owego terminu znaleźć można u Santnera [7, s. 162, przypis 48].
4. Na ten temat por. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen...* [9]. W nawiązaniu do powyższych uwag warto przywołać to, co Frankfurt pisze: „Kwestia wyłaniająca się na końcu kartezjańskiej dyskusji o naturze ludzkiej w Pierwszej Medytacji jest pytaniem o to, czy założenie możliwości racjonalnych dociekań samo nie redukuje się do absurdu” [9, s. 84, tłum. M.G.] .
5. W korespondencji między Freudem a Jungiem odniesienie do Schrebera pojawia się po raz pierwszy w liście z 17 kwietnia 1910, w którym Jung bez żadnych objaśnień używa wyrażenia z *Grundsprache* Schrebera *angewundert* (wycudowany) (stąd też należałoby mówić o „wycudowanym ciele”) – można wysnuć stąd wniosek, że rozmawiali o *Pamiętnikach...* i przypadku Schrebera podczas spotkania w Norymberdze na II kongresie psychoanalitycznym (30–31 marca 1910) i Rotenburgu, gdzie wybrali się po kongresie. W ich epistolarnej wymianie z tego okresu znaleźć można dużo więcej schreberyzmów (por. [13]).

BIBLIOGRAFIA

- [1] Yovel Y., *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*, University Press, Princeton 1989. [2] Sadoff D.F., *Sciences of the Flesh. Representing Body and Subject in Psychoanalysis*, University Press, Stanford 1998. [3] Trillat E., *Historia hysterii*, tłum. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Ossolineum, Wrocław–Kraków–Warszawa 1993. [4] Schreber D.P., *Pamiętniki nerwowo chorego wraz z suplementami i aneksem dotyczącym kwestii, w jakich warunkach osobę uznaną za psychicznie chorą można trzymać w zakładzie leczniczym wbrew jej zadeklarowanej woli*, tłum. R. Darda-Staab, Libron, Kraków 2006. [5] de Certeau M., *L'institution de la pourriture: Luder, [w:] de Certeau M., Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris 2002, 219–238. [6] Lothane Z.,

In Defense of Schreber. Soul Murder and Psychiatry, Analytic Press, New York–London 1992. [7] Santner E.L., My Own Private Germany. Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity, University Press, Princeton 1996. [8] Devereese D., L'acte manqué paranoïaque, L'Harmattan, Paris 2003. [9] Frankfurt H.G., Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations, Indianapolis, New York 1970. [10] Lacan J., Le Séminaire. Livre III (1955–56). Les Psychoses, Seuil, Paris 1981. [11] Freud Z., Ferenczi S., *Briefwechsel*, Bohlau, Wien–Köln–Weimar 1993, 1. [12] Roudinesco E., Plon M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris 2006. [13] The Freud/Jung Letters, The Correspondence between S. Freud and C.G. Jung, W. McGuire (red.), tłum. R. Manheim, R.F.C. Hull, Princeton, New York 1974. [14] Freud S., Psychoanalytische uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementia paranoïdes), tłum. R. Reszke, [w:] Freud S., Charakter a erotyka, KR, Warszawa 1996, 105–165.