

*Michel* **Foucault**  
**HISTORIA**  
**SZALEŃSTWA**  
*w dobie klasycyzmu*

*Przełożyła*  
*Helena Kęszycka*

*Wstępem opatrzył*  
*Marcin Czerwiński*

*Państwowy Instytut Wydawniczy*  
*Warszawa 1987*

Tytuł oryginału:  
Histoire de la folie à l'âge classique

Konsultacja naukowa:  
Andrzej Jakubik

Teksty łacińskie tłumaczył  
Grzegorz Błachowicz

Okladkę, obwolotę i strony tytułowe projektował  
Michał Jędrzak

© Editions Gallimard 1972

© Copyright for the Polish edition by Państwowy Instytut Wydawniczy,

Warszawa 1987

Printed in Poland

Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987 r.

Wydanie pierwsze.

Nakład 20 000+315 egz. Ark. wyd. 37,1. Ark. druk. 35

Papier offset. kl. III 71 g, 61×86 cm

Oddano do składania w styczniu 1985 r.

Podpisano do druku w sierpniu 1986 r.

Skład wykonała Drukarnia im. Rewolucji Październikowej w Warszawie

Druk wykonała Łódzka Drukarnia Dzielowa

Nr zam. 943/1100/86. N-66.

Cena zł 900,—

Michel Foucault bada dzieje wzorów kultury oraz społecznych poglądów (w tym także nauki). Jest on autorem studiów o koncepcjach budowanych w różnych czasach na temat szaleństwa, więziennictwa, płci, o zasadach traktowania tych spraw. Jest także autorem studiów o strukturze wiedzy przednaukowej oraz tej wiedzy, którą nazywamy nauką. *Historia szaleństwa* przedstawia różne sposoby widzenia obłądu: jako stanu cechującego się wyższymi zdolnościami psychicznymi (stany nawiedzenia), jako kondycji godnej pogardy, godnej nawet kary na równi z grzechem, i wreszcie jako choroby. Te sposoby wyznaczają epoki w pojmowaniu szaleństwa, właściwie nie epoki – odrębne światy mentalne.

Mając na uwadze tę właśnie książkę (czy też np. studium o płci) mógłby ktoś określić Foucaulta jako jeszcze jednego historyka kultury czy obyczajów, tak jak z racji innych prac zdaje się zasługiwać na miano historyka wiedzy. W rzeczywistości Foucault jest kim innym, a przynajmniej nie jest tradycyjnym historykiem.

Dla tradycyjnego historyka przedmiot badań – np. obyczaj erotyczny określonego czasu – to pewna „osobliwość”, którą stara się on obejrzeć analitycznie. Podstawą są dla niego język, pojęcia, zachowania tamtej doby zinterpretowane przy odniesieniu do języka, pojęć i zachowań współczesnych jemu samemu, tzn. badaczowi. Dla historyka tradycyjnego punktem oparcia jest dokument. Dokumentem może być cokolwiek, byleby ten ślad przeszłości mówił coś o swoim czasie. Jakikolwiek wysiłek byłby jednak uczyniony dla zrozumienia tego, co odmienne od współczesności badacza, w efekcie uzyskamy koniec końców spojrzenie – choćby nawet przenikliwe i uczulone krytycznie – ze stanowiska własnego na obiekt badany. Dokument jest czytany na sposób czytającego. Historia jest wciąż na nowo pisana przez kolejne generacje historyków.

Krytyka tradycyjnej historii wiedzy, jaką podejmuje Foucault, uderza przede wszystkim w takie właśnie pojmowanie dokumentu, w istotę tego, czym dokument był. Jak on sam mówi, po prostu w dokument. Krytyka ta nie ma nic wspólnego z kwestią

wiarygodności dokumentu czy też np. ze sprawą granic uogólnień, jakich można na jego podstawie dokonywać. Innymi słowy to, co Foucault przeprowadza wobec dokumentu, nie jest krytyką metodologiczną. Zasadniczym punktem jest u niego stwierdzenie, że ślady przeszłości (wzory, dzieła, pojęcia zwerbalizowane) nie są przesłaniami do naszych czasów, do świadomości dzisiejszych badaczy. Błędem historyka tradycyjnego jest mniemanie, że dokument daje się czytać, jakby był wypowiedzią sformułowaną w systemie artykułowania znaczeń, który jest systemem badacza, systemem właściwym dla jego doby. Dokument, powiada Foucault, pozostaje zawsze zabytkiem. Ma on tu zapewne na myśli tę odległość, a nawet opozycję, jaka występuje między „monumentem historycznym” a własną naszą współczesnością. Tę odległość i opozycję historyk tradycyjny spodziewa się znieść „czytając” dokument.

W tej sytuacji (sytuacji, którą sam tak widzi) Foucault postuluje sposób postępowania, który nazwać by można analizą systemu epistemologicznego właściwego badanej formie kultury. Foucault stara się dostać w te miejsca, gdzie rozstrzyga się kształt badanej sfery, to znaczy do jej wiązań wewnętrznych i własnych jej sposobów określania rzeczy. Chce ją rozpoznać w świetle jej własnych reguł artykulacji rzeczywistości.

Z zachowań, z opinii, z instytucji, z symboli abstrahuje to, co nazywa dyskursem właściwym badanej przezeń sferze kultury. Słowo dyskurs ma tu szczególny sens. Nie chodzi bowiem o wypowiedź wyłącznie językową, lecz o to, co da się wyczytać jako *sui generis* wizja z manifestacji bardzo różnych, z tak różnych sposobów wyrażania jak działanie z jednej strony, a mowa z drugiej. Dyskurs jest to całość nacechowana wewnętrzną ciągłością i związkiem sensu. Przekazują go zabytki bardzo różnego rodzaju. Wprowadzone tu przeze mnie słowo „wizja” odpowiada może lepiej niż inne podobne znaczeniem myśli Foucaulta, gdyż nie kojarzy się w sposób konieczny z treściami wyeksplicytowanymi, „ujawnionymi”, Foucault bowiem bada między innymi i takie reguły odnoszenia się do rzeczywistości, jej artykułowania, których sens nie jest jasny dla praktykujących ludzi. Wprowadziłem słowo „wizja” wobec niemożności oddania w inny sposób owej quasi-ideacyjnej funkcji, która nie musi się jednak posługiwać ideami i w znacznej części się nimi nie posługuje. Dodajmy zresztą, że jeśli nawet to robi, to – o czym za chwilę – Foucault udział idei jasnych skłonny jest lekceważyć. Słowo „wizja” należy z innego względu opatrzyć zastrzeżeniem. Prezentowana tutaj książka odtwarza historyczne dyskursy o szaleństwie, które ustanawiają wizje sprawy, jak skłonny byłbym powiedzieć nie umiając w inny sposób przybliżyć tego czytelnikom. Jednakże wizja w rozumieniu potocznym spełnia względem rzeczywistości rolę słabszą niż owa kategoria u Foucaulta, którą określiłem tym słowem. Uciekałem się poprzednio do pojęcia artykułowania rzeczywistości. Dokonuje się ono poprzez formułowanie odnoszących się do niej znaczeń. Foucault akcentuje to, że podobnie jak proste nazywanie, także budowanie „dyskursu” o rzeczywistości nie tyle tworzy swoiste jej odbicie, ile stanowi jej projektowanie, jej współkonstruowanie.

W każdym z tych wypadków coś z rzeczywistości jest wykrawane w swoisty sposób, łączone w strukturę, ustanawiane jako odrębność. Wizje szaleństwa zawarte w historycznych dyskursach ustanawiają w istocie odmienne obszary. Nie jest trafne sformułowanie, że w ciągu dziejów zmieniają się wizje tej samej rzeczywistości. Celniej byłoby powiedzieć, że wraz z każdym z dyskursów szaleństwo jest czym innym. Szaleństwo nie tylko inaczej rozumiano – świat szaleńców był w każdej wersji czym innym.

Inna praca Foucaulta – *Archeologia wiedzy* – traktuje o swoistych dyskursach, jakimi są nauka i przednaukowe poglądy, tym do nauki podobne, że jak ona dążyły do werbalizacji idei poznawczych. Mimo swoistości przedmiotu *Archeologia wiedzy* pełnić może względem *Historii szaleństwa* rolę komentarza teoretycznego, gdyż rozwija ogólniejsze aspekty myśli autora. Użytecznym wydaje się więc odwołać się tutaj do tego dzieła, aby uwydatnić owej myśli znamienne rysy, które *mutatis mutandis* odnaleźć możemy w *Historii szaleństwa*, a także aby prześledzić pewne konsekwencje przyjętego stanowiska.

Ujęcie nauki (i jej wcześniejszych odpowiedników) u Foucaulta przeciwstawia się radykalnie przekonaniu o kumulacji wiedzy, o jej postępie dokonującym się poprzez próby, kolejne osiągnięcia i ich korektury, poprzez hipotezy i weryfikacje. Przekonanie to, ugruntowane w pozytywizmie, każe reinterpretować wcześniejsze epoki w dziejach wiedzy również według takiego schematu, który jeśli nie był nawet uświadomiony w dobie „przednaukowej”, miał być ukrytym torem rozwoju.

Wszelkie historyczne postaci wiedzy interesują Foucaulta w sposób bardzo szczególny. Nie przyjmując ich jako przesłań do współczesnego człowieka, traktując je jako „zabytki”, Foucault nie skupia uwagi na ich odniesieniu do rzeczywistości według kryterium prawdy. Foucault nie interesuje się potwierdzeniem wiedzy przez fakty. Siłą rzeczy zagadnieniem badawczym staje się tutaj wewnętrzna organizacja dyskursu, jego ogólna architektura. Badanie zdąza do poznania podstawowych decyzji, które określają orientację całości. Struktura wiedzy, którą bada Foucault, jest więc zupełnie inna niż ta, która stanowi przedmiot metodologii.

Na zewnątrz więc problemu weryfikacji czy eksplanacji myśli Foucaulta skupia się na takich sprawach jak stosunek danego „dyskursu” do tego, który zajmował jego miejsce wcześniej czy zajął je później. Oczywiście „miejsce” w przypadku szczegółowego „dyskursu” jak ten, który stanowi przedmiot *Historii szaleństwa*, określone jest w pewnej mierze przez odniesienie do rzeczywistości. Można to chyba ująć tak, że zachodzi pokrewieństwo różnie zorientowanych intencjonalności, jakimi były ujęcia szaleństwa w różnym czasie. Oznacza to, że rozmaicie wykrojone, ustrukturyowane i zwaloryzowane obszary rzeczywistości stanowiące kolejne „światy szaleństwa” zaczepiają o siebie, częściowo na siebie zachodzą, a zarazem wypełniają każdy na swój sposób analogiczne miejsce w ogólniejszym rozplanowaniu rzeczywistości przez całościowy „dyskurs” czy też sumę „dyskursów”.

Powtórzyć jednak trzeba, że Foucault nie zajmuje się przekształceniami wiedzy pod naciskiem negatywnej weryfikacji czy inaczej mówiąc wskutek impulsu dociekania prawdy. Foucault zajmuje się stosunkiem „dyskursu” do jego analogonów wcześniejszych czy późniejszych, tak jak kombinatoryka zajmuje się przekształcaniem zbiorów.

*Archeologia wiedzy* prezentuje inne jeszcze cechy „dyskursu” – jak poziomy abstrakcji, wewnętrzne nakazy i zakazy, reguły budowania zależności pomiędzy poszczególnymi członami „wizji”.

Nie podzielać radykalizmu Foucaulta, można być świadomym, że zmiany w nauce (żeby nie mówić o mniej zdyscyplinowanych postaciach wiedzy) dokonują się poprzez dramatyczne kryzysy. Wyobrażenia o spokojnym toku „budowania” nauki zostały przekonująco skompromitowane jako naiwne. Nauka – mniej w tym różna od wiedzy potocznej, niż to się wielu wydawało – podlega pewnym ogólnym prawidłom własnej struktury, które aż do momentu kryzysu wzbraniają jej uznać głos licznych faktów. Do takiego nienaiwnego, odnawianego obrazu rozwoju nauki przyzwyczało nas wielu badaczy rewidujących dawniejsze, uproszczone przekonania. Jednakże żaden z tych krytyków wyobrażeń naiwnych nie usunął całkowicie z obrazu nauki (wiedzy) takich właściwości jej rozwoju jak wzrost rozeznania w faktach czy wzmaganie zdolności wyjaśniania.

W przeciwieństwie do nich Foucault, przedstawiając „kryzysy” czy też „przełomy” w dziejach wiedzy, całe światło kieruje nie na ciągłość w przemienności, lecz na to, co ciągłość zrywa, na bezwzględne rozejścia, na rozziwy. Jeżeliby nawet w badaniach Foucaulta jakaś ciągłość kumulacyjna gdzieś się ujawniła, byłaby ona tutaj elementem nieznamionym dla historii wiedzy.

Tak więc historia wiedzy w ujęciu Foucaulta nie jest to ani budowanie zasobów wiedzy, ani ulepszanie metodologii. Skłaniać by to mogło do szukania pokrewieństwa jego myśli z socjologią wiedzy. Gdy socjolog wiedzy przystępuje do materiału historycznego, nie interesuje się zmianami z żadnego z tamtych dwu stanowisk, nie obchodzi go przyrost zasobów ani doskonalenie narzędzi. Socjologa interesuje wiedza jako wzmocnienie sytuacji egzystencjalnej (nie jednostki wszakże, lecz grupy uznającej pewniki czy metody danej postaci wiedzy.) Socjolog interesować się może także próbami zaprzeczenia jakiejś sytuacji na gruncie wiedzy (osłabienia owej sytuacji), połączonej niekiedy z antycypacją stanów przyszłych.

Twierdzić, że socjolog nie dba o meritum sprawy, byłoby wyjaskrawieniem, a zarazem uproszczeniem, jednak właśnie w ujmowaniu zmian widoczna jest znaczna abstynencja w kwestii meritum poglądów. Na pierwszy plan wysuwają się egzystencjalne przyczyny kryzysu i przekształceń.

Przybliżanie Foucaulta do socjologii wiedzy jest jednak całkowicie mylne. W istocie nie obchodzi go bowiem przekształcanie impulsu egzystencjalnego (sytuacji społecznej, ekonomicznej) w system jakichś rozpoznań świata, jakichś jego artykulacji.

Moment ten raczej nie pojawia się w konstrukcjach intelektualnych Foucaulta, a w każdym razie nie jest dla nich niczym istotnym. Nadto jeszcze socjologia wiedzy wiąże „poglądy” z określonym społecznym podmiotem, wikłając sprawy także w swoistą dynamikę owego podmiotu, jego potrzeby, aspiracje, w jawne lub ukryte o nich domniemania. Foucault bardzo wyraźnie uchyla się od wprowadzania do swych analiz tak pojętego podmiotu.

Światy mentalne, które przed nami maluje, nie są to ideologie ani fragmenty ideologii.

Można by zapytać, czy celowe jest przypominać Foucaultowskie ujęcie wiedzy w związku z *Historią szaleństwa*. W poglądach na obłęd odgrywają (w szczególności odgrywają dzisiaj) rolę aktywną przeświadczenia o dochodzeniu prawdy na temat istoty zjawiska. Niemniej przeto przynajmniej równie silnie przejawiają się tutaj momenty aksjotyczne. Sprawa należy więc nie tyle lub nie tylko do dziedziny poznania, ile lub także do strefy obyczajów. Jednakże pojmowanie wiedzy przez Foucaulta zbliża ją do takich dziedzin kultury, które nie rozstrzygają kwestii poznawczych. Foucault bowiem nie interesuje się ustosunkowaniem wiedzy do prawdy. W ramach wzorów moralnych czy obyczajowych rozstrzyga się według niego artykulację rzeczywistości nie inaczej (względnie inaczej, lecz w sposób tutaj nieistotny), niż to ma miejsce w ramach wiedzy. *Historia szaleństwa* przeciwstawia się zarówno takiej interpretacji, która w zmianach stosunku do szaleństwa dopatruje się wyniku postępów w rozpoznaniu prawdy o obłędzie, jak przeciwstawia się także i takiemu rozumieniu sprawy, według którego zmiany wiążą się z moralnym udoskonaleniem traktowania obłąkanych.

Istotną cezurą między dwoma „wizjami” szaleństwa, dwoma o nim „dyskursami” jest ten moment, kiedy Europejczycy przestają je traktować w kategoriach nawiedzenia-grzechu, czynią zaś zeń chorobę, według mniemań ówczesnych (nie całkiem wygasłych) wymagającą ścisłej izolacji, co oznacza śmierć społeczną obłąkanych. Przejście od jednego „dyskursu” do drugiego dokonało się w dobie klasycyzmu. Dla struktury każdego z „dyskursów” istotna jest decyzja zapadająca jakby w centrum sprawy i obudowywana konsekwentnie właściwymi elementami. Traktowanie w kategoriach nawiedzenia-grzechu pozostawiało obłąkanych w świecie psychicznym i moralnym, który był wspólny im i całej reszcie ludzi, zakwalifikowanie ich jako niebezpiecznych chorych równało się wykluczeniu z uniwersum ludzi. W największym wulgaryzującym skrócie taka jest istota każdego z „dyskursów”.

Zbędne jest mówić, że Foucault nie rozważa, czy można by stosunek do obłąkanych interpretować jako program ideologiczny i jaki by on był. Jest rzeczą nadto znamioną, że Foucault unika także przypasowywania „dyskursów” o obłędzie do szerszych kontekstów, przed poszukiwaniem ich miejsca w epokach pojmowanych jako „wielkie paradygmaty” określające według wspólnych reguł różne pola kultury. Wzbrania mu tego zapewne jego koncentracja na wszystkim, co odróżnia, dzieli, przeszkadza ciągłości, narusza związki.

Michel Foucault w swych badaniach kultury nie jest zainteresowany odniesieniem form badanych do prawdy (ani do dobra zresztą), obcy jest pojęciu *praxis*, unika wyodrębniania podmiotu społecznego. Ze współczesnych, którzy refleksją ogarniają duże polacie kultury, jest być może najkonsekwentniejszym immanentystą, a podobnych sobie znalazłby zapewne w tym czy owym spośród historyków sztuki. Od tych ostatnich (tzn. od pewnego typu historyków sztuki) różni go wszakże niezwykle przenikliwa i szeroko sięgająca świadomość własnego stanowiska, całej jego odrębności i przeciwstawności względem tego, co jest uprawiane obok niego. Chociaż ze strukturalizmem utrzymuje Foucault stosunki nieproste, trudno nie znajdować głębokich pokrewieństw między jego dziełem a wieloma studiami zrodzonymi pod tamtym znakiem. Prace Foucaulta nasuwają np. skojarzenia z wieloma partiami (bardzo zasadniczymi dla twórczości tego autora) analiz przeprowadzanych przez Lévi-Straussa na mitach, analiz, w których możliwe znaczenia realne odsuwa się na dalszy plan (na plan zanikający), aby wydobyć z mitów ich organizację formalną.

Daleki jest, oczywiście, Foucault od wszelkiego ewolucjonizmu, jeśli rozumieć przez to pojęcie tezę o następstwie form (przyrody czy kultury) zachodzącym w efekcie jakiejś trwałej prawidłowości. Chociaż mówi o historii, nie zajmuje się on w istocie historią (może jej wręcz nie uznaje) w sensie mocnym tego słowa, który zobowiązuje do poszukiwania motywacji zmian.

Wobec poglądów Foucaulta formułować można zarzuty z różnych punktów widzenia, a także wychodząc od różnych elementów jego koncepcji. Ot, chociażby zamiar łącznego interpretowania wzorów kulturowych, instytucji, dzieł sztuki, artykułów prawa i werbalnych wypowiedzi np. moralistów zmusza do poszukiwania reguł, które pozwolą sprowadzić tak różne twory na jeden wspólny grunt.

Tak sformułowane zadanie ustawia Foucaulta wśród licznych badaczy o orientacji etnologiczno-semiotycznej. Zadanie takie wikała w trudności, jakich nie przezwyciężył również tak wybitny teoretyk jak Lévi-Strauss. Foucault chce odczytać z różnych manifestacji jakby jeden tekst. Jednakże same te manifestacje mają różną naturę własną. Wypowiadając się słowami, nie podlegamy naciskowi takich samych okoliczności jak wtedy, gdy działamy lub ustanawiamy instytucje. Sprowadzając te manifestacje do jednego „dyskursu”, ryzykujemy zignorowanie faktu, że działania uwikłane są w opór materii, że instytucje mają swoistą bezwładność itd. I jedno, i drugie rzadko należą bez reszty do „wizji świata”, zależą bowiem od różnych wtęretów obcych – jakichś podstawowych konieczności życia, od akcesoriów technicznych. Foucault interesuje się działaniami ze względu na „pogląd”, który komunikują, nie zajmują go one w kategorii *praxis*.

Interpretacja określonej formy kulturowej, pomijająca różnorodność i wielofunkcyjność elementów, w których forma ta się wyraża (*semiosis-praxis*), może wzmacniać w sposób nieuprawniony pozór jej spójności, jej niezachwianej tożsamości. Może gdyby Foucault swoje wyczulenie na to, co różni, przeniósł na tę płaszczyznę analizy,

wyodrębnione przezeń „dyskursy” straciłyby nieco koherencji. W takim wypadku zamiana jednego przez drugi mogłaby też okazać się czymś innym, niż on to przedstawia.

Jak powiedziałem, krytykować można rozmaicie. Jednakże rozwijanie w krótkim wstępie wątków krytycznych nie wydaje mi się możliwe ani sensowne. Potrzebniejsze natomiast jest co innego – wskazanie osiągnięć.

Przyjęte przez Foucaulta założenia wyposażają go w niezwykłą zdolność penetracji form badanych. Ogromna erudycja i rozległość badanego pola przyczyniają się nadto do tego, że osiągnięta w efekcie rekonstrukcja jest dziełem znakomitym. Choć sposób przedstawiania jest trudny – obraz fascynuje. Mieści się w nim także wiele szczegółowych odkryć.

Chciałbym na koniec wskazać to, co – jak sądzę – stanowi niezaprzeczalne osiągnięcie Foucaulta, osiągnięcie o znaczeniu ogólniejszym: jego wkład do ogólnej problematyki badania, ściślej, jego wkład do hermeneutyki. Ktokolwiek po nim będzie chciał zajmować się „przemianami pojęć w ciągu wieków”, „dziejami instytucji” czy „narodzinami i upadkami wzorów kultury”, będzie musiał podjąć zadanie, które Foucault postawił. Będzie musiał rozstać się z upraszczającym założeniem, według którego niezmiennie określony w swych podstawach podmiot ludzki zbliża się do rzeczywistości „w zasadzie” jednakiej, rozpoznając ją lepiej czy gorzej, postępując lub cofając się na tej samej drodze. Foucault przekonująco pokazuje, że w różnych momentach swoich losów ludzie odmienniali zasadnicze kategorie, w ramach których odbywało się porządkowanie stosunków zachodzących między nimi a rzeczywistością, że odmienniali *episteme*, określając tym i siebie, i rzeczywistość dla siebie. Rozstrzygnięcia takie mają dostateczną autonomię (którą Foucault zresztą jakby absolutyzuje), aby narzucać następnie swoją względną trwałość. |

Foucault zmusza do rekonstrukcji źródeł epistemologicznych i pola epistemologicznego. Nie sądzę, aby było przy tym konieczne powtarzanie wraz z nim wszystkich jego uników czy skrajności. Myśl jego jest zbieżna w tym, na co wskazałem, z myślą wielu innych badaczy, którzy w pozostałych sprawach zajmują odmienne stanowiska.

Zasadniczy postulat Foucaulta posiada konsekwencje, które sięgają głęboko w naukę (zresztą i w filozofię) oraz stwarzają przesłanki dla odmiennego stosunku do naszej własnej kultury. My też przecież jesteśmy więźniami (przynajmniej w pewnej mierze) określonego horyzontu epistemologicznego. Foucault proponuje jako podstawę wszelkich badań wyższe piętro, piętro mianowicie krytyki tej epistemologii, która wcielona jest w jakąkolwiek kulturę, w jakiegokolwiek formy kultury, a przede wszystkim w kulturę własną badacza. Ujawnia się tu pewien paradoks zawarty w stanowisku Foucaulta, paradoks dotyczący sytuacji podmiotu poznającego. Jego analizy form kultury danych w historii zdają się ukazywać jakby pułapki, nieostateczne wprawdzie, lecz zdane na interwencję niewiadomych czynników. Z pułapek tych wydobywają ludzi (popychając ich ku nowym rozwiązaniom) właściwie chyba zewnętrzne przypadki. U

Foucaulta przejście od jednej formy do drugiej ma swoją charakterystykę formalną, nie ma zaś charakterystyki ani kauzalnej, ani motywacyjnej. Szczegółowa analiza „przełomów” nadaje im cechy katastrofy. Tymczasem postulowana przez niego „krytyka epistemologiczna” implikuje możliwość „wyjścia poza horyzont”. Postuluje się tu usytuowanie myśli ponad „więzieniem epistemologicznym”. Dzięki odpowiedniemu uzbrojeniu możemy nie tylko pojmować w perspektywie stworzonej przez określoną formę kultury, możemy koniec końców także tę formę „badać”, tzn. postawić siebie i wewnątrz, i na zewnątrz. Zarzucano Foucaultowi, że zarysował koncepcję kultury w istocie wyalienowanej. Aby sparafrazować pewne powiedzenie językoznawców („to nie my mówimy językiem, to język nami mówi”), Foucault miałby stwierdzić, że kultura nami myśli i wartościuje. Nie wiem, czy sam Foucault by się z tym zgodził, sądzę jednak, że głębsze konsekwencje jego stanowiska ukazują możliwość „myślenia kulturą”, tyle tylko, że na poziomie, na którym myśli trudniej jest się poruszać niż na tradycyjnie eksploatowanych piętach.

*Marcin Czerwiński*

## Przedmowa

Skóra mi cierpnie na myśl, że do tej już starej książki powinienem napisać nową przedmowę. Wbrew wysiłkom, nie zdołałbym się oprzeć chęci uzasadnienia jej w przeszłości i starałbym się w miarę możliwości wpisać ją w dzisiejszy bieg rzeczy. Możliwe czy niemożliwe, mniej czy bardziej zręczne, nie byłyby takie zabiegi rzetelne. Naruszałyby obowiązkową powściągliwość autora wobec książki, jaką napisał. Powstaje książka – niewielkie wydarzenie, poręczny drobiazg. Zostaje odtąd wciągnięta w nieustającą grę przymiarek; wokół niej, a także w oddali, odzywa się pogłos jej sobowtórów; w każdym czytaniu przyobleka ciało nieuchwytnie a jednorazowe; krążą fragmenty brane za nią samą, nieomal uchodzą za całą jej treść, bywa i tak, że w końcu w nich się ocala; komentarze ją prują, inne dyskursy zmuszają, by wyjawiała, czym jest, wyznała, czego nie chciała powiedzieć, wyzwoliła się z błyskotliwych pozorów. Książka wznowiona w innym czasie i miejscu zalicza się do wspomnianych sobowtórów: niezupełnie skłamanych, niezupełnie tożsamy.

Pisarz ma wielką pokusę, by zrobić porządek z tym tańcem powidoków, narzucić im kształt i rygor identyczności, naznaczyć je znamieniem jakiejś ustalonej wartości. „To ja, autor: patrzcie, to moja twarz, mój profil; patrzcie, do czego mają być podobne owe wtórne oblicza, które się będą rozchodzić pod moim nazwiskiem; jeśli od tego odbiegają, nic nie są warte; po stopniu podobieństwa osądzajcie resztę. To ja, imię, prawo, dusza, tajemnica i odważnik tych wszystkich sobowtórów.”

Tak pisze się przedmowę, pierwszy akt i fundament władzy autora, obwieśzczenie tyranii: moja intencja jest dla was nakazem; naginajcie swoją lekturę, dociekania i krytykę do dzieła, które chciałem stworzyć – dobrze

## Część pierwsza

zrozumie moją skromność: mówiąc o granicach własnego zamierzenia, ukłócam waszą wolność; wyznając, że nie stanąłem na wysokości zadania, pozbawiam was przywileju przeciwstawienia mojej książce innej zjawy, może do tamtej zbliżonej, lecz piękniejszej. To ja, monarcha rzeczy, które powiedziałem i nad którymi suwerennie panuję intencją i sensem, jakie mi się podobało im dać.

Chciałbym, ażeby przynajmniej dla autora książka była tylko ułożonymi zdaniem; żeby się nie rozdzieliła w przedmowie, pierwszym powidoku, narzucającym własne prawa następnym w szeregu. Niechby to drobne, wśród wielu innych prawie niewidoczne wydarzenie samo się powielalo, członowało, powtarzało, symulowało, prulo i na ostatek niktęło – a ten, który przypadkowo je stworzył, niechby nigdy nie miał nad nim praw panującego, nie narzucał mu własnych zamierzeń ani nie oznajmiał, czym miało być. Jednym słowem, chciałbym, żeby moja książka z całą dezynwolturą zaprezentowała się jako dyskurs: równocześnie pole bitwy i oręż, strategia i uderzenie, bitwa i zdobycz lub rana, zbieg okoliczności i pozostałość, przypadkowe spotkanie i scena do powtarzania.

Toteż na prośbę, bym do wznawianej książki napisał nową przedmowę, mogłem jedynie odpowiedzieć: usuńmy zatem poprzednią. Tak będzie uczciwie. Nie próbujmy usprawiedliwiać tej starej książki ani jej nie wtlaczajmy w dzień dzisiejszy; seria zdarzeń, do której przynależy i która stanowi jej istotne prawo, jeszcze długo się nie zamknie. Nie udawajmy też, żeśmy w niej odkryli coś nowego, jakąś utajoną rezerwę, niczym dawniej nie dostrzeżone bogactwo: zrodziło się ono z rzeczy na jej temat powiedzianych i z wydarzeń, w które się wplotła.

- Ależ Pan właśnie napisał przedmowę.
- Jest przynajmniej krótka.

*Michel Foucault*

*Stultifera navis*

U schyłku średniowiecza trąd zanika w świecie zachodnim. Na peryferiach wspólnoty, u bram miast, otwierają się pustkowia już przez chorobę nie nawiedzane, ale przez nią wyjałowione, długo nie zdatne do zasiedlenia, na całe stulecia wyzute z człowieczeństwa. Od XIV do XVII wieku będą czekać, rzucając niesamowite uroki będą się upominać o nowe wcielenie zła, o kolejny grymas trwogi, o powrót magii oczyszczenia i wylączenia.

Od wczesnego średniowiecza aż do końca wypraw krzyżowych mnożyły się w Europie przeklęte włości leprozoriów. Według Mathieu Parisa miało ich być w krajach chrześcijańskich dziewiętnaście tysięcy.<sup>1</sup> W każdym razie około roku 1266, kiedy Ludwik VIII nadał leprozorium francuskim regulamin, naliczono ich przeszło dwa tysiące. Czterdzieści trzy spisano w jednej tylko diecezji paryskiej, między innymi Bourg-la-Reine, Corbeil, Saint-Valère i posępne Champ-Pourri; a także Charenton. Dwa największe znajdowały się tuż pod Paryżem: Saint-Germain i Saint-Lazare<sup>2</sup>; spotkamy jeszcze te nazwy w historii innej choroby. Dopiero od XV wieku wszystko to pustoszeje; w wieku następnym Saint-Germain przekształca się w zakład poprawczy dla młodocianych, a w Saint-Lazare, zanim je objął święty Wincenty, był już tylko jeden trędowaty, „pan Langlois, adwokat przy sądzie świeckim”. Za regencji Marii Medycejskiej leprozorium w Nancy, jedno z największych w Europie, miało zaledwie czterech chorych. Według *Pamiętników* Catela, przy końcu średniowiecza w Tuluzie na dwadzieścia dziewięć szpitali przypadło siedem leprozoriów, ale na początku XVII wieku wzmiankuje się jedynie trzy: Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard i Saint-Michel.<sup>3</sup> Wygasanie trądu chętnie świętowano, w roku 1635 mieszkańcy Reims wyszli z uroczystą procesją, by podziękować Panu Bogu, że ich uwolnił od tej plagi.<sup>4</sup>



Już od stu lat władza królewska podejmowała kontrole i reorganizacje ogromnej fortuny objętej latyfundiami leprozoriów; zarządzeniem z 19 grudnia 1543 Franciszek I kazał je oszacować i zinventaryzować, „aby zaradzić wielkim naonczas nieporządkom w szpitalach trędowatych”; z kolei Henryk IV zlecił edyktem z 1606 roku rewizję rachunkowości i przeznaczył „uzyskane przy tym pieniądze na utrzymanie zubożałych szlachciców i kalekich żołnierzy”. Podobny nakaz kontroli wydano 24 października 1612, ale tym razem proponując przekazanie nadwyżek na żywność dla biednych.<sup>5</sup>

Faktycznie kwestia leprozoriów nie została we Francji uregulowana przed końcem XVII wieku; ekonomiczne zaś znaczenie problemu prowadziło nieraz do konfliktów. Przecież w roku 1677 istniały jeszcze 44 leprozoria w samej tylko prowincji Delfinatu.<sup>6</sup> Ludwik XIV przyznał 20 lutego 1672 zgromadzeniom w Saint-Lazare i Mont-Carmel dobra wszystkich zakonów szpitalnych i wojskowych, powierzając im administrację leprozoriów królestwa.<sup>7</sup> Około dwudziestu lat później edykt z 1672 roku zostaje odwołany i odtąd, na mocy szeregu postanowień powziętych od marca 1693 do lipca 1695, majątki domów trędowatych będą przechodzić na rzecz innych szpitali i domów opieki. Nieliczni trędowaci rozproszeni na chybił trafił po 1200 zakładach jeszcze istniejących zostaną zgrupowani w Saint-Mesmin pod Orleanem.<sup>8</sup> Wymienione zalecenia wchodzi w życie najpierw w Paryżu, gdzie Parlament przekazuje odnośne przychody na dobro Szpitala ogólnego; za tym przykładem idą władze prowincjonalne; Tuluza przeznacza dobra swoich leprozoriów szpitalowi dla nieuleczalnych (1696); posiadłości z Beaulieu w Normandii przechodzą na Hôtel-Dieu w Caen; w Voley – na szpital Sainte-Foy.<sup>9</sup> Jako świadek ostatni utrzyma się – obok Saint-Mesmin – mały zakład Ganets pod Bordeaux.

W samej Anglii ze Szkocją, które w XII wieku liczyły półtora miliona mieszkańców, otwarto 220 leprozoriów. Ale już w końcu wieku XIV zarysowuje się pustka; w roku 1342, gdy Ryszard III zarządza kontrolę szpitala w Ripon, nie ma tam już trędowatych, a dobra fundacji zostają przekazane ubogim. W końcu XII wieku arcybiskup Puisel ufundował szpital, w którym w roku 1434 rezerwowano tylko, na wszelki wypadek, dwa miejsca dla trędowatych. W roku 1348 w wielkim leprozorium Saint-Alban przebywało jedynie trzech chorych; szpital w Romenall w hrabstwie Kent opustoszał dwadzieścia cztery lata później, gdyż nie było trędowatych. Założone w roku 1078 w Chatham leprozorium pod wezwaniem Świętego Bartłomieja zaliczało się w Anglii do najważniejszych; za panowania Elżbiety trzymano

tam jeszcze dwie osoby i ostatecznie dom ten został zlikwidowany w roku 1627.<sup>10</sup>

Trąd cofa się również w Niemczech, może trochę wolniej. Podobnie jak w Anglii, i tu przekształcanie leprozoriów przyspiesza reformacja, powierzająca zarządom miejskim dobroczynność i szpitalnictwo; tak było w Lipsku, Monachium, Hamburgu. W roku 1542 majątki leprozoriów w Szlezwiku-Holsztynie przekazano szpitalom. W Stuttgarcie, jak wynika z raportu magistratu z 1589 roku, już od pięćdziesięciu lat nie ma trędowatych w domu dla nich przeznaczonym. W Lipplingen szpital dla trędowatych bardzo wcześniej zapełnił się nieuleczalnie chorymi i obłąkanymi.<sup>11</sup>

Ów zagadkowy zanik trądu z pewnością nie był długo poszukiwanym efektem jakichś nieznanych zabiegów medycznych, ale wystąpił samoczynnie, właśnie w wyniku segregacji, a także jako skutek odcięcia od wschodnich ognisk zarazy po zakończeniu wojen krzyżowych. Trąd odchodzi, nie są już potrzebne barłogi i rytuały, których celem nie było unicestwienie choroby, lecz utrzymanie jej w świętym oddaleniu, utrwalenie w przewrotnej egzaltacji. Natomiast o wiele dłużej, jeszcze przez wiele lat po ostatecznym opróżnieniu leprozoriów, żyć będą znaczenia i obrazy związane z osobą trędowatego: chodzi o sens wykluczenia, o społeczną ważność tej postaci natrętnej a złowieszczej, którą odzęgnać można było tylko jednym sposobem – kreśląc wokół niej krąg sakralnego przekleństwa.

Trędowaty był co prawda wygnany ze świata i ze wspólnoty Kościoła widzialnego, ale samym swoim istnieniem potwierdzał obecność Boga, ukazywał jego gniew i zarazem dobroć: „Przyjacielu mój – czytamy w rytuale kościelnym z Vienne – spodobało się Panu naszemu, iżby dotknęła cię ta zaraza, i wielka jest jego łaska, że za grzechy karać cię raczy na tym świecie.” I nawet w chwili, gdy wleczony był z kościoła *gressu retrogrado* (do tyłu) rękami kapłana i jego pomocników, i wtedy jeszcze nie omieszkało go zapewniać, że wciąż daje świadectwo Bogu: „Aczkolwiek oderwany od Kościoła i od obcowania ze zdrowymi, nie jesteś przecież oderwany od miłosierdzia bożego.” Trędowaci Bruegla asystują z daleka, ale na wieki, krzyżowej drodze, gdzie rzesza ludu towarzyszy Chrystusowi. A jako pomazańcy boleści, znajdując ocalenie w samym odrzuceniu i za owego odrzucenia przyczyną, przez osobliwe przeciwieństwo zasług i modłów otrzymują zbawienie za sprawą ręki, która się ku nim nie wyciąga. Zamykając przed trędowatym drzwi swego domu, grzesznik otwiera mu bramy niebios. „Miej przeto cierpliwość w swojej chorobie, albowiem Pan nasz nie gardzi tobą, żeś chory, ani cię nie

opuszcza; a jeśli okażesz cierpliwość, zbawion będziesz jak Łazarz, co umarł pod pałacem złego bogacza i został uniesiony prosto do Raju.<sup>12</sup> W odrzuceniu jest jego zbawienie; wypędzonemu dane jest zjednoczenie pod inną postacią.

Te struktury zostaną po wygaśnięciu trądu, po niemal całkowitym wytarciu z ludzkiej pamięci postaci trędowatego. Praktyki wykluczenia pojawiają się na nowo, często w tych samych miejscach, po dwóch albo trzech wiekach nad podziw do tamtych podobne. Ubodzy, włóczędzy, skazańcy, obłąkani podejmują dawną rolę Łazarza i przyjdzie nam zobaczyć, jakiego po tym odrzuceniu należało się spodziewać ocalenia dla nich i dla tych, którzy ich odpychają. Z zupełnie nowym znaczeniem, w bardzo odmiennej kulturze przetrwają formy – zwłaszcza nadrzędna forma bezwzględnego rozdziału, będącego społecznym odłączeniem, ale reintegracją duchową.

Nie uprzedzajmy wszakże faktów.

Po trądzie zjawily się najpierw choroby weneryczne. W końcu XV wieku od razu zajęły jego przybytki niczym prawowity spadek. Osadzano je w niektórych szpitalach trędowatych: za Franciszka I próbowano je skupić w szpitalu parafii Św. Eustachego, potem u Św. Mikołaja – obydwaj były dawniej leprozoriami. Dwukrotnie – za Karola VIII, później w roku 1559 – przydzielono na takie przypadki w Saint-Germain-des-Prés kilka baraków i ruder służących niegdyś trędowatym.<sup>13</sup> Weneryków przybywa i niebawem trzeba zaplanować budowę dalszych pomieszczeń „na jakichś rozległych terenach mienionego naszego miasta i na przedmieściach, z dala od sąsiadów”.<sup>14</sup> Nowy trąd przychodzi na miejsce poprzedniego. Nie bez oporów zresztą ani bez konfliktów, albowiem i trędowaci wiedzą, co to strach.

Okropny świat wita nowo przybytych odrazą: „*Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leprosi et ea infectos secum habitare non permittant.*” („Jest to niezwykle zaraźliwa i wzbudzająca ogromny lęk choroba, przed którą wzbraniają się nawet trędowaci i nie pozwalają, by dotknięci nią ludzie mieszkali razem z nimi.”)<sup>15</sup> Wprawdzie trędowaci legitymują się starszym prawem do tych „ustronnych” miejsc, lecz zbyt są nieliczni, by móc to prawo wyegzekwować; wszędzie po trochu zastąpią ich rychło wenerycy.

A jednak to nie chorobom wenerycznym przypadnie w dobie klasycyzmu rola, jaką w kulturze średniowiecznej odgrywał trąd. Poddane początkowo

sankcjom wykluczenia, zostaną wkrótce zaliczone w poczet innych chorób. Chcąc nie chcąc brano weneryków do szpitali. Przyjmował ich Hôtel-Dieu,<sup>16</sup> raz po raz próbowano ich się pozbyć, ale nie na wiele się to zdało – zostali i przyłączyli się do innych chorych.<sup>17</sup> W Niemczech wznoszono dla nich specjalne zakłady nie w celu odosobnienia, lecz pielęgnacji; w Augsburgu dwa tego rodzaju szpitale ufundowali Fuggerowie. Miasto Norymberga opłacało lekarza, który twierdził, że umie „*die malafrantzios vertreiben*”.<sup>18</sup> W odróżnieniu od trądu, cierpienie to bardzo wcześnie stało się przedmiotem medycyny, bez reszty podlegającym lekarzom. Zewsząd przejmuje się metody leczenia; stowarzyszenie św. Kosmy zapożycza od Arabów stosowanie rtęci;<sup>19</sup> w paryskim Hôtel-Dieu używa się przede wszystkim driakwi. Potem wielkiego rozgłosu nabiera gwajak, zdaniem Fracastora w *Syphilitis* i Ulricha van Hutten, cenniejszy od amerykańskiego złota. Prawie wszędzie stosuje się środki napotne. Jednym słowem, w ciągu XVI wieku weneryczna dolegliwość osadza się na dobre w rzędzie chorób wymagających leczenia. Tkwi, oczywiście, w całym zespole sądów moralnych, ale ten punkt widzenia w niewielkim stopniu oddziałuje na jej pojmowanie medyczne.<sup>20</sup>

Warto odnotować, iż dopiero pod wpływem takiej zasady internowania, jaka się ukonstytuowała w ciągu XVII wieku, choroba weneryczna oderwała się w pewnej mierze od kontekstu medycznego i obok obłędu wniknęła w moralną sferę wykluczenia. Nie w niej należy upatrywać prawdziwego dziedzica trądu – stało się nim zjawisko bardzo złożone i bardzo powoli przechodzące w ręce medycyny.

Mowa o szaleństwie. Uptynie jednak bardzo długi, prawie dwuwiekowy okres utajenia, zanim ta nowa z мора, następczyni trądu w odwiecznych lękach, jak on zacznie budzić reakcje oddzielania, wyklinania, oczyszczania – co prawda wyraźnie z nią spokrewnione. Przed ujarzmieniem obłędu około połowy XVII wieku, przed wskrzeszeniem na jego rzecz starych rytuałów, łączył się on uparcie z wszystkimi głównymi doświadczeniami renesansu. Trzeba zwięźle przypomnieć tamtą jego obecność i kilka jej zasadniczych figur.

Zacznijmy od figury najprostszej, a zarazem najbardziej symbolicznej. W renesansowym wyobrażeniu pejzażu pojawia się nowy przedmiot, by wkrótce się w nim wysunąć na pierwszy plan: gto. Starek szaleńców, cudaczny pijany okręt przemierzający spokojne rzeki Nadrenii i flamandzkie kanały.

Narrenschiff to oczywiście twór literacki, motyw zapożyczony ze starego cyklu Argonautów, jaki dopiero co był się odrodził wraz z całą wielką tematyką mitologiczną, a w herbie Burgundii nadano mu postać oficjalną. Weszły w modę kompozycje z rozmaitymi statkami, ich załoga – fantastyczni bohaterowie, wzorce wartości etycznych lub typy społeczne – ruszała w daleką symboliczną podróż, aby jeśli nie zdobyć fortuny, to przynajmniej dać kształt swemu przeznaczeniu, swej prawdzie. Tak Symphorien Champier stworzył kolejno *Nef des princes et des batailles de Noblesse* w 1502, *Nef des dames vertueuses* w 1503 roku; wymienimy dalej *Nef de santé* obok *Blauwe Schute* Jakopa Van Oestvoren z roku 1413, *Narrenschiff* Branta (1497) i pracę Jossego Bade: *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498). Do tej flotyli ze snu zalicza się, rzecz prosta, obraz Boscha.

Wszakże pośród tych wszystkich okrętów, romantycznych bądź satyrycznych, jedyny *Narrenschiff* istniał w rzeczywistości – naprawdę były takie statki, wożące z miasta do miasta swój obłąkany ładunek. W tym czasie szaleńcom łatwo przypadał los włóczęgi. Miasta skore były wypędzać ich poza mury, zostawiano im dale polnych dróg, jeśli nie powierzano grupom kupców lub pielgrzymów – obyczaj spotykany zwłaszcza w Niemczech; w pierwszej połowie XV wieku odnotowano w Norymberdze 62 obłąkanych, z czego 31 wygnano; następne pięćdziesięciolecie wykazuje dalszych 21 deportacji, a chodzi tu wyłącznie o ludzi zatrzymanych przez miejskie władze.<sup>21</sup> Oddawano ich często przewoźnikom: Frankfurt w roku 1399 z pomocą marynarzy pozbył się goła paradującego wariata; w pierwszych latach XV wieku w taki sam sposób odesłano obłąkanego zbrodniarza do Moguncji. Zdarzało się, iż marynarze wysadzali swych kłopotliwych pasażerów na ląd wcześniej, niż było umówione – mógłby coś o tym powiedzieć pewien kowal z Frankfurtu, który dwakroć wysłany, dwakroć powracał, nim ostatecznie dostawiono go do Kreuznach.<sup>22</sup> Europejskie miasta nieraz musiały oglądać statki szaleńców wpływające do portu.

Nie jest łatwo rozszyfrować sens tego zwyczaju. Można by się domyślać jakiejś ogólnej sankcji wydalenia stosowanej przez władze miejskie wobec walęśających się szaleńców, ale ta hipoteza nie wystarcza, gdyż nawet kiedy jeszcze nie budowano dla nich domów specjalnych, niektórzy przyjmowani byli do szpitali i tam ich pielęgnowano. W Hôtel-Dieu w Paryżu wydzielono im w dormitoriach osobne posłania<sup>23</sup>, zresztą w większości miast europejskich przez całe średniowiecze i w okresie renesansu zapewniano im miejsca zatrzymań; takim miejscem był na przykład Châtelet w Melun<sup>24</sup> albo słynna

Tour aux Fous w Caen<sup>25</sup> – takimi miejscami były niezliczone Narrtürmer w Niemczech, jak wieże bramne w Lubęce czy też Jungpfer w Hamburgu.<sup>26</sup> A więc nie zawsze szaleńców wypędzano. Nasuwa się przypuszczenie, że dotyczyło to tylko obcych, że każde miasto musiało się troszczyć wyłącznie o własnych upośledzonych umysłowo. W istocie, w dokumentach rachunkowych niektórych miast średniowiecznych spotykamy pozycje subwencji albo donacji na rzecz obłąkanych.<sup>27</sup> Jednak problem okazuje się bardziej skomplikowany: równocześnie bowiem trafiały się punkty, gdzie obłąkani, zgromadzeni liczniej niż gdzie indziej, nie byli wcale tubylcami. Były to przede wszystkim miejsca pielgrzymek: Saint-Mathurin w Larchant, Saint-Hildevert w Gournay, Besançon, Gheel; mowa tu o pielgrzymkach organizowanych, niekiedy finansowanych przez miasta lub szpitale.<sup>28</sup> Bardzo więc możliwe, iż okręty szaleńców, tak poruszające wyobraźnię u progu renesansu, były statkami pątniczymi, w pełni symbolicznymi statkami obłąkanych, zdążających w nadziei odzyskania rozumu: jedne płynęły w dół rzekami Nadrenii w kierunku Belgii i do Gheel; inne szły w górę Renu, ku Jurze i Besançon.

Lecz inne centra – Norymberga na przykład – nie będąc nigdy celem pielgrzymek skupiały przecież wielu obłąkanych, znacznie więcej, niż same mogły ich wydać. Kwaterowani i żywieni na koszt miasta, bynajmniej nie byli jego podopiecznymi: po prostu wtrącano ich do więzienia.<sup>29</sup> Wydaje się, że do niektórych ważnych ośrodków – przejazdowych lub targowych – kupcy i marynarze masowo przywozili i „gubili” obłąkanych, oczyszczając w ten sposób ich miejscowości rodzinne. Mogło się również zdarzyć, że punkty tak z pielgrzymką sprzeczne myłono z miejscami, dokąd chorych na umyśle przywożono w celach pątniczych. A więc zamykając na terenie poświęconym cudami, łączono chęć uzdrowienia z zamiarem wykluczenia. Kto wie, czy taka nie była przyczyna rozwoju wsi Gheel; ośrodek pielgrzymek przekształcił się w strefę zamkniętą, a na świętej ziemi, gdzie obłąd spodziewał się wyzwolenia, człowiek – według starych wzorów – dokonywał rytualnego aktu rozdzielania.

Albowiem sens wędrówki szaleńców, sens gestu, jakim byli wypędzani, ładowani na statek i deportowani, nie polegał jedynie na społecznym pożytku i bezpieczeństwie współobywateli. Z tym wszystkim wiązały się inne jeszcze znaczenia, zapewne bardziej zbliżone do obrzędu, ślady niektórych odczytujemy dotychczas. I tak wstęp do kościoła był obłąkanym wzbroniony<sup>30</sup>, chociaż kościelne prawo nie odmawiało im sakramentów.<sup>31</sup> Kościół nie stosował sankcji przeciwko duchownym, którzy postradali zmysły – ale w Norymberdze, w

roku 1421, wygnano niepczytalnego księdza szczególnie uroczyście, jak gdyby święcenia potęgowały nieczystość. Miasto wyznaczyło mu z własnego budżetu pewną kwotę na drogę.<sup>32</sup> Czasami obłąkanym publicznie chłostano, po czym niby według reguł jakiejś gry symulowano za nimi pościg i wypędzano różgami.<sup>33</sup> Oznaki te świadczą, że odjazd szalonych zaliczał się do grupy wykluczeń rytualnych.

Lepiej teraz rozumiemy osobliwą wagę przypisywaną żegludze szaleńców, bez wątpienia przydająca jej godności. Nie należy wprawdzie lekceważyć niezbitej praktycznej użyteczności tego obyczaju – oddając wariata marynarzom zyskiwało się pewność, że nie będzie się więcej włóczył pod miejskimi murami, że odjedzie daleko, więzien własnej podróży. Kojarzyla się z tym jednak tajemnicza natura masy wód: woda unosi, lecz także oczyszcza; żegluga zdaje człowieka na koleje losu, czyni go niewolnikiem przeznaczenia, każde odbicie od brzegu może być ostatnie. Na swym szalonym statku szaleniec zdązał w inny świat i z innego świata przybywał, kiedy dobijał do brzegu. Wodny szlak obłąkanego był jednocześnie rygorystycznym oddzieleniem i absolutnym Przejściem. W jakimś sensie rozwijał tylko, za pomocą półrealnej, półfantastycznej geografii, graniczną sytuację obłąkanego w oczach człowieka średniowiecznego – sytuację symboliczną i zarazem urzeczywistnianą na mocy danego szalonym przywileju, że zamykano ich u bram miast: zamknięcie musiało być wynikiem wykluczenia; ponieważ nie mógł i nie powinien być więziony inaczej niż na samym progu – zatrzymywano go w miejscu przejścia. Umieszczony wewnątrz zewnątrzności i na zewnątrz wnętrza, zyskiwał położenie w najwyższym stopniu symboliczne, które przetrwało do naszych dni – jeżeli przyjmiemy, że niegdysiejszy widzialny bastion porządku zastąpiła obecnie twierdza naszej świadomości.

Identyczną rolę pełni woda i żeglowanie. Zamknięty w statku, skąd nie ma ucieczki, szaleniec oddany jest rzece o stu ramionach, morzu o tysiącu dróg, ogromowi niepewności poza granicami wszystkiego. Jest więzkiem traktu z wszystkich traktów najbardziej wyzwolonego i otwartego – mocno przykuty do niezmiernych rozstajów. Jest Przejazdem w najdoskonalszym znaczeniu tego słowa, jest niewolnikiem Przejazdu. Nie wiadomo też, do jakiego ładu zawinie, ani nie sposób zgadnąć, skąd przybywa, gdy dopłynie do brzegu. Nie ma innej prawdy ani ojczyzny prócz pustynnego obszaru między dwiema ziemiami, z których żadna mu nie przynależy.<sup>34</sup> Czyżby ten rytuał, siłą swych właściwości, stanął na początku długiego szeregu wyobrażeń, jaki możemy śledzić poprzez wieki zachodniej kultury? Lub może odwrotnie, pokrewień-

stwo wyobraźni wywołało z głębokości czasów i ustanowiło rytuał załadowania na okręt? Jedno nie ulega wątpiwości: woda i obłąd na długo miały się zjednoczyć w marzeniu-sennym Europejczyka.

W bardzo już dawnych czasach Tristan w przebraniu obłąkanego dał się wysadzić przewoźnikom u brzegu Kornwalii i kiedy przybył na dwór króla Mārka, nikt go nie poznał, nikt nie wiedział, skąd się wziął. Jego mowa brzmiała jednak zbyt osobliwie – swojsko, a z daleka; zbyt dobrze znał sekrety tego, co wszystkim tu było wiadome, iżby jego inny świat nie wydawał się całkiem bliski. Nie przychodził z ładu stałego, z żadnego rzetelnego miasta, ale z odwiecznej niespokójności morza, z nienazwanych stron skrywających mnóstwo spraw zagadkowych, z fantastycznej gładziny odwrotnej strony świata. Izolda pierwsza odgadła, że zrodził się z morza, że niegodziwi marynarze go wyrzucili na wróżbę nieszczęścia: „Przekleństwo marynarzom, co przywieźli tego szaleńca! Czemuż nie utopili go w morzu!”<sup>35</sup> Ten sam temat miał się pojawiać niejednokrotnie: u mistyków piętnastowiecznych stał się motywem duszy rzuconej na nieskończony przestwór oceanu żądz, na jałową pustynię zgrzyoty i zaślepienia, między błędne ogniki wiedzy wśród szaleństw świata – jak łódź, którą pochłona fale, jeżeli nie zdoła się umocnić kotwicą wiary albo rozwinąć duchowych żagli, by technienie Boga zaprowadziło ją do portu.<sup>36</sup> W końcu XVI wieku de Lancre w morzu widział początek diabelskiego powołania całego narodu: człowiek świadom niepewności statku, pokładający jedyną ufność w gwiazdach, obcujący z tajemnicą, oddalony od kobiet, mając w oczach widok wielkiej spienionej równiny, traci wiarę w Boga i zrywa więzy z ojczyzną; staje się wówczas lupem szatana i otchlani jego podstępów.<sup>37</sup> W dobie klasycyzmu chętnie tłumaczono angielską melancholię wpływem morskiego klimatu – zimna, wilgoci, zmiennej pogody, mnóstwa drobniutkich kropelek wody, które przenikając naczyńia i włókna ludzkiego ciała niweczą jego odporność i gotują obłąd.<sup>38</sup> Pomijając wreszcie rozległe obszary literatury od Ofelii do Lorelei, przypomnijmy choćby wielkie analizy na polu antropologiczne, na polu kosmologiczne Heinrotha, według których szaleństwo człowieka byłoby wywołane przez element mroczny i wodny, przez ciemny nieporządek, chaos w ruchu, załazek i śmierć wszelkich rzeczy, przeciwieństwo jasnej i dojrzałej stałości umysłu.<sup>39</sup>

Skoro jednak w wyobraźni Zachodu żegluga obłąkanym wiąże się od niepamiętnych czasów z tak wielu motywami, dlaczego właśnie około XV wieku temat ten nagle zostaje sformułowany w literaturze i ikonografii? Dlaczego nagle wynurza się sylweta Statku szaleńców, dlaczego jej obłąkana

załoga zdobywa najlepiej znajome pejzaże? Dlaczego stary związek wody i szaleństwa wydał pewnego dnia tę łódź i dlaczego się to stało właśnie tego dnia?

\*

Otóż łódź ta symbolizuje wszystek niepokój, jaki wezbrał zniecka na horyzoncie Europy w późnym średniowieczu. Oblęd i obłąkany okazują się postaciami podwójnie ważnymi: budzą grozę i szyderstwo. Zawrotne szaleństwo świata i ciasne, śmieszne szaleństwo człowieka.

Najpierw więc mamy literaturę powiastek i moralitetów, początkiem sięgającą niewątpliwie zamierzcziej przeszłości, ale w końcu średniowiecza rozrastającą się do wielkich cykliw „*folies*”. Jak za dawnych czasów, „*folies*” piętnują występki i ułomności, wszakże nie przypisują ich już pysze, niemiłosierdziu i zaniedbania cnót chrześcijańskich, lecz jakiejś wielkiej niedorzeczności, przez nikogo właściwie nie zawinionej, każdego przecież pociągającej sekretnym powabem.<sup>40</sup> Ujawnianie szaleństwa staje się powszechną formą krytyki. W farsach i facecjach postać Wariata, Przyglupka lub Głupca nabiera coraz większego znaczenia.<sup>41</sup> Z ram pociesznej swojskości<sup>42</sup> zstępuje w samo centrum teatru jako dzierżyciel prawdy – uzupełniając i zarazem przeciwstawiając się roli pełnionej przez niedorzeczność w opowiadaniach i satyrach. Oblęd pogrąża każdego w ślepym zagubieniu, natomiast obłąkany każdemu stawia przed oczy należną mu prawdę: w komedii, gdzie wszyscy oszukują się nawzajem i oklamują samych siebie, wariat przedstawia komedii stopień drugi, czyli oszustwo oszukane; bezrozumnym z pozoru językiem idioty mówi słowa rozumne, rozwiązujące komedię komizmem: zakochanym prawi o miłości,<sup>43</sup> młodemu o prawdzie życia,<sup>44</sup> nędzę rzeczywistości głosi pysznym, zuchwalcom, szalbierzom.<sup>45</sup> Nawet starodawne święta szalonych, tak popularne we Flandrii i na północy Europy, nawet one pełnią funkcję teatru, a to, co w nich było żywiołową parodią religijną, przekształca się w krytykę społeczną i moralną.

Podobnie i w piśmiennictwie uczonym, szaleństwo działa w samym sercu rozumu i prawdy. Ono to zabiera wszystkich bez różnicy na swój obłąkany statek, czyni z nich współuczestników powszechnej jakowejś odysei (*Blauwe Schute* Van Oestvoren, *Narrenschiff* Branta); jego złowieszcze królestwo ogłasza Murner w *Narrenbeschwörung*; ono łączy się z Miłością w satyrze Corroza *Contre Fol Amour* albo wchodzi z nią w szranki o pierwszeństwo – kto tu dyktuje warunki i przewodzi – jak w dialogu Louise Labé *Débat de Folie et*

*d'Amour*. Siega także po rozprawy akademickie: staje się przedmiotem dyskursów, samo siebie roztrząsa; oskarżone – umie się bronić, twierdzi, że jest bliższe szczęścia i prawdy, bliższe nawet rozumowi niż rozum; Wimpfeling opracowuje *Monopolium Philosophorum*<sup>46</sup>, a Judocus Gallus – *Monopolium et societas, vulgo des Lichtschiffs*.<sup>47</sup> Na koniec, wśród tych poważnych igraszek, ukazują się wielkie teksty humanistów: Flaydera i Erazma.<sup>48</sup> Naprzeciw zaś wszystkim tym rozważaniom i całej ich niestrudzonej dialektyce, naprzeciw wszystkim rozprawom bez końca poprawianym, wychodzi długa dynastia obrazów, od *Kuracji Szaleństwa* i *Statku szaleńców* Boscha po *Dulle Grete* Bruegla; powstają graficzne transkrypcje tematów podejmowanych uprzednio przez teatr i literaturę: gąszcz motywów Święta i Tańca Szalonych.<sup>49</sup> Zaprawdę, od XV wieku wyobraźnię człowieka zachodniego nawiedziło oblicze szaleństwa.

Mówi następstwo dat: *Taniec śmierci* z cmentarza des Innocents powstał niewątpliwie w pierwszych latach XV wieku<sup>50</sup>; w Chaise-Dieu skomponowany został około roku 1460, a w 1485 Guyot Marchand opublikował swój *Danse macabre*. Całe wspomniane sześćdziesięciolecie stało z pewnością pod znakiem tych szyderczych wyobrażeń śmierci. Natomiast w roku 1492 Brant napisał *Narrenschiff*, pięć lat później przetłumaczony na łacinę. Pod koniec stulecia Hieronymus Bosch namalował *Statek szaleńców*, a *Pochwała głupoty* pochodzi z 1509 roku. Kolejność jest oczywista.

Aż po drugą połowę XV stulecia, nawet trochę dłużej, dominuje niepodzielnie tematyka śmierci – koniec człowieka, spełnienie czasów przybierają postać wojny i zarazy. Nad ludzką egzystencją wznosi się jej los ostateczny, ów porządek, któremu nikt nie ujdzie. W samych trzewiach świata tkwi złowroga figura kościotrupa. Lecz oto w ostatnich latach wieku ów wielki niepokój okręca się wokół własnej osi: śmierć i śmiertelną powagę zastępuje śmieszność obłądu. Ukazywanie nieuniknionego muśu, który sprowadzi człowieka do nicości, przeradza się we wzgardliwą kontemplację owego nic, jakim jest ludzka egzystencja. Strach przed kresem absolutnym kurczy się w ciągłej ironii, zostaje z góry rozbrojony, można zeń szydzić, ubierać w oswojony kształt codzienności, można go co chwila odnawiać w widowisku życia, rozdrabniać w występkach, wynaturzeniach i śmieszności każdego człowieka. Unicestwienie przez śmierć przestaje cokolwiek znaczyć, jako że już wprzód stało się wszystkim, jako że samo życie było jedynie dyrdymałą, czczą gadaniną, hałaśliwą wrzawą, błazeństwem i pajacowaniem. Nim stanie się trupią czaszką, już głowa jest pusta – w terażniejszości szaleństwa dokonuje się

przyszłość śmierci.<sup>51</sup> Rzeczywistość odnosi zarazem zwycięstwo nad śmiercią zamazaną w powszechności objawów, które głoszą jej faktyczną władzę, ale i oznaczają, że ostateczna zdobycz będzie nader licha. Śmierć demaskuje maskę, nic więcej; fasada, co osłaniała wyszczerzony szkielet, nie była prawdą ani pięknoscia, jeno uszmiłkowanym gipsem – uśmiech z pustej maski zstępuje na trupa. Śmiech obłąkanego tym jest jednak ważny, że zawczasu wysmiewa śmiech śmierci; przepowiadając straszdyło, wariat je rozbraja. W pełni renesansu krzyk *Szalonej Grety* zatryumfuje nad *Tryumfem śmierci*, rozbrzmiewającym w średniowieczu na murach Campo Santo.

Wyparcie tematu śmierci przez obraz obłąkania nie znaczy, że zerwano z lękiem – on raczej skulił się pod powierzchnią. Chodzi zawsze o nicość istnienia, tyle że w rozważaniach nie jest już ona ostatecznym końcem przychodzącym z zewnątrz, groźbą i konkluzją; doświadcza się jej od wewnątrz, jako stałej i ciągłej formy egzystencji. Dawniej ludzie byli szaleni, bo nie dostrzegali zbliżającego się zgonu i widok śmierci miał ich przywołać do rozsądku. Obecnie – mądrość polega na wykrywaniu głupstwa we wszystkim, na przekonywaniu ludzi, że już za życia nie są więcej warci od umarłych i że koniec się spełnia, w miarę jak szaleństwo, ogarniając cały świat, utożsamia się ze śmiercią. Jak prorokował Eustachy Deschamps:

Starczą chciwością zlorzeczacy,  
Niewiasty, męże obłąkani,  
Kres niedaleki zaprawdę,  
Idziemy ku najgorszemu.<sup>52</sup>

Elementy się teraz odwróciły. Już nie koniec czasów, koniec świata ukazać ma w retrospektywie, jak głupi byli ludzie, że się o niego nie troszczyli – lecz glucho wezbrana powódź głupoty wskazuje bliskość definitywnej zagłady; szaleństwo ludzi ją przyzywa, czyni ją konieczną.

Ów związek obłądzenia z nicością zadzierzgnięty został w XV wieku tak ściśle, że przerwać miał długo – odnajdziemy go jeszcze w centrum klasycystycznego doświadczenia szaleństwa.<sup>53</sup>

Przybierając rozmaite formy – plastyczne bądź literackie – doświadczenie bezsensu przejawia niebywałą spójność. Malowidło i tekst ustawicznie powołują się na siebie nawzajem – tu komentarzem, tam ilustracją. *Narrentanz* staje się jednym i tym samym tematem, powtarzonym z okazji ludowych

festynów, w przedstawieniach teatralnych, w rycinach – a cała końcowa partia *Pochwały głupoty* zbudowana jest według modelu tańca, gdzie defilują wszystkie profesje i stany po kolei, tworząc wielki korowód braku rozumu. Prawdopodobnie mnóstwo okazów fantastycznej fauny, wypełniającej płótno *Kuszenia* z Lizbony, zapożyczonych zostało z tradycyjnych masek, do transpozycji niektórych posłużył może *Malleus*.<sup>54</sup> A słynny *Statek szaleńców* czyż, z tytułem włącznie, nie jest dosłownym przekładem *Narrentschiff* Branta, zwłaszcza wierną ilustracją pieśni XXVII, piętnującej *potatores et edaces* (pijaków i zarloków)? Posuwano się nawet do hipotezy, że obraz Boscha należał do cyklu plastycznie odtwarzającego najważniejsze pieśni poematu Branta.<sup>55</sup>

Nie trzeba jednak zbytnio ufać ściślejszej ciągłości tematów ani doszukiwać się czegoś więcej, niż mówi sama historia.<sup>56</sup> Zapewne, w tym przedmiocie nie dałoby się dokonać takiej analizy, jaką Émile Mâle wywiódł dla epok poprzednich, szczególnie w odniesieniu do motywu śmierci. Zaczyna się oto rozluźniać doskonała jedność słowa i obrazu – tego, co przedstawia język, z tym, co wyraża plastyka. Ich znaczenie nie jest wspólne bez zastrzeżeń. Jeżeli nawet rzeczywiście obraz jest jeszcze powołany do przemawiania, przekazywania czegoś konsubstancjalnego z językiem, jasne jest przecie, że przestaje mówić to samo; dzięki własnym wartościom plastycznym malarstwo będzie drażyć obszary doświadczeń coraz od mowy odleglejszych, mimo powierzchownej identyczności tematu. Figura i słowo wciąż jeszcze snują tę samą baśń o szaleństwie, obracają się w tym samym świecie moralnym, ale równocześnie już zwracają się w różnych kierunkach; ledwo jeszcze dostrzegalna rysa zapowiada wielką linię podziału w zachodnim doświadczeniu obłądzenia.

Wzejście obłądzenia na horyzoncie renesansu daje nasamprzód o sobie znać poprzez zniweczenie symboliki gotyckiej; jak gdyby zakotłował się ów świat o gęstej sieci znaczeń duchowych i jakby się stamtąd wynurzyły postacie o znaczeniu uchwytnym już tylko w kategoriach bezsensu. Gotyckie formy trwają jeszcze przez jakiś czas, ale z wolna milkną, przestają wyrażać, przypominać i nauczać – prezentują jedynie swą fantastyczną obecność nie ujętą żadnym możliwym wykładem, chociaż dobrze znajomą oczom. Wyzwolony z reguł mądrości i nauki, obraz zaczyna się sprowadzać do własnej niedorzeczności.

Wyzwolenie to wynika paradoksalnie ze spęczniałej obfitości znaczeń, z sensu zwielokrotnionego, przedającego między rzeczami nici relacji tak liczne, krzyżujące się i bogate, że rozszyfrować je może już tylko najtajniejsza głębia

świadomości – a rzeczy ze swej strony przyjmują tak kolosalny ładunek cech, wskaźników, aluzji, iż wreszcie gubi się w tym wszystkim ich kształt właściwy. Sensu nie można odczytać w bezpośrednim postrzeżeniu, postać nie mówi sama przez się; żłobi się próżnia pomiędzy wiedzą, która ją powołała do życia, a formą, w którą została przyobleczona. Już jest gotowa obrócić się w senny majak. Świadectwem tego rozmnożenia znaczeń u schyłku gotyckiego świata jest księga *Speculum humanae salvationis*<sup>57</sup>, gdzie oprócz wszelkich wzajemnych odwołań pomiędzy Starym a Nowym Testamentem ustalonych tradycją Ojców Kościoła uwydatniono całą symbolikę będącą nie układem prorocत्व, ale odpowiedników obrazowych. Pasja Chrystusa znajduje prefigurację nie tylko w ofierze Abrahama, skupia wokół siebie wszystkie prestige męki i jej niezliczone sny; kowal Tubal i koło Izajasza zajmują miejsce po bokach krzyża, nauce ofiary przydając obraz zawziętości, storturowanych ciał i boleści. Oto wyobrażenie przeciążone znaczeniami dodatkowymi, zmuszone do ich przekazywania. Lecz w tym nadmiarze może się prześliznąć senne widziadło, brednia, nierozum; z symbolicznych figur łatwo się mogą wykształcić koszmary. Dowodem owo stare wyobrażenie mądrości, często występujące w rycinach niemieckich pod postacią ptaka z długą szyją, aby myślom powoli się wznoszącym z serca do głowy dać czas na rozważania i refleksję<sup>58</sup>; te symboliczne walory, zbyt mocno akcentowane, nabierają ciężaru: obraz długiej drogi zastanowienia staje się alembikiem subtelnej wiedzy, instrumentem destylującym kwintesencję. Bez końca wydłuża się szyja Gutemenscha, by coraz lepiej umysławiać, oprócz mądrości, wszystkie realne propozycje wiedzy; tak symbol człowieka zmienia się w fantastycznego ptaka z szyją nadzwyczaj długą i powyginaną – twór nielogiczny, pół zwierzę, pół rzecz, posłuszne raczej efektom obrazu niż prawidłom sensu. Ta symboliczna mądrość jest więźniem szaleństwa snów.

Dokonyje się gruntowny przewrót świata obrazów: pod naciskiem zwielokrotnionego sensu wyzwala się z form uporządkowanych. Tak wiele różnych znaczeń tłoczy się pod jego powierzchnią, że sam staje się zagadką. Nie ma już nauczać, lecz fascynować. Charakterystycznej ewolucji ulega gryl, słynny gryl średniowieczny z psalterzy angielskich, z Chartres i Bourges. W tamtych czasach ukazywał, jak dusza człowieka pożądliwego popada w niewolę zwierzęcia; groteskowe oblicza umieszczane na brzuchu potworów należały do kręgu wielkiej platońskiej metafory i ukazywały poníženie umysłu w obłędzie grzechu. Ale w XV wieku gryl, obraz ludzkiego szaleństwa, przekształca się w jedną z uprzywilejowanych postaci w niezliczonych scenach Kuszenia.

Spokoju pustelnika nie zakłócają już przedmioty pożądania – ich miejsce zajmują kształty niedorzeczne, zamknięte nad tajemnicą, powstałe ze snu, utrzymujące się na powierzchni świata ukradkiem i w milczeniu. W Kuszeniu z Lizbony naprzeciw Antoniego zasiadła jedna z takich figur poczęta z obłędu, z samotności świętego, jego pokuty, umartwień; cień uśmiechu rozjaśnia tę twarz bez ciała, czysty niepokój w postaci ulotnego grymasu. Ta koszmarna sylwetka jest równocześnie przedmiotem i podmiotem pokusy i właśnie ona przykuwa spojrzenie ascety – wiąże się wzrokiem nawzajem, niczym pytanie odbite w zwierciadle, na które daremno by czekać odpowiedzi w ciszy wypełnionej jedynie nieczystym szmerem rojowiska, które ich otacza.<sup>59</sup> Gryl nie jest już satyrycznym kształtem przypominającym człowiekowi o jego duchowym powołaniu ztraconym w szaleństwie pragnień. On sam jest Szaleństwem preistocznym w Pokusę: wszystko, co w nim jest niepojętego, fantastycznego, nieludzkiego, wszystko, co w nim jest przeciwnego naturze i co oznacza mrowie bezsensu rozpetzłe na ziemi, to wszystko stanowi jego osobliwą przewagę. Dla piętnastowiecznego człowieka rozpasanie, jakkolwiek straszliwe, własnych snów i zwidy własnego szaleństwa mają większą moc przyciągającą niż konkret ponęt cielesnych.

Czymże więc była owa potęga fascynacji wyrażająca się naonczas w obrazach szaleństwa?

Najpierw człowiek odkrywał w tych fantastycznych postaciach coś w rodzaju sekretu, jakiś szczególny zew swojej natury. W umysłach średniowiecznych legiony zwierząt, raz na zawsze nazwanych przez Adama, były symbolicznymi nosicielami cech ludzkich.<sup>60</sup> Wszakże u progu renesansu stosunki ze światem zwierzęcym się wywracają; zwierzę się wyzwala; umyka z legendy i budującej ilustracji, odzyskuje właściwą sobie fantastyczność. I w zdumiewającej odmianie ról zwierzę zaczyna teraz czyhać na człowieka, po czym go opanowuje i odkrywa jako własną prawdę. Nie istniejące zwierzęta poczęte z obłąkanej wyobraźni utożsamiają się z tajemną naturą człowieka, a gdy w dniu Sądu Ostatecznego grzesznik wstanie w całej swej ohydnej nagości, ukaże spotworniałą postać zwierzęcego majaka: ropusze ciała sowiokotów płaczą się w Piekle Thierry Bouts'a wśród nagich potępieńców; u Stefana Lochnera będą to latające owady, motyle z kocimi głowami, sfinksy w pancerzach chrabąszcza, ptaki o skrzydłach złowrogich, chciwych jak ręce; u Grünwalda – drapieżna bestia z guzłowatymi szponami. Ta zwierzęcość nie daje się oswoić w swych ludzkich cechach i symbolach. I jeśli teraz zniewala człowieka urokiem rozpasania, furii i bogactwa monstrialnych nie-

Wielki sabat przyrody: góry się zapadają na płask, ziemia zwraca umarłych, piszczęle wystają z grobów; lecą w dół gwiazdy, ziemia płonie ogniem, życie usycha na śmierć.<sup>64</sup> Koniec nie jest już przejściem ani obietnicą – oto nadchodzi noc, w której zatoni sędziwy rozum świata. Wystarczy spojrzeć na jeźdźców *Apokalipsy* Dürera, wystawców Boga: to nie anioły tryumfu i pojednania ani bohaterowie błogiej sprawiedliwości, ale rozpasani wojownicy obłąkanej pomsty. Ciemny świat pogrążony w powszechnej Furii. Diabeł, Bóg – zaden z nich nie zwycięży; zwycięży Szaleństwo.

Na drugim biegunie tego świata ciemności staje fascynacja obłędem jako wiedza. Najpierw dlatego, że te absurdalne postacie są w rzeczywistości elementami wiedzy szczególnie trudnej, niedostępnej, ezoterycznej. Dziwaczne twory pokus znalazły się naraz na obszarze wielkiej tajemnicy, a kuszono Antoniego nie szturmującą żądze, lecz ileż podstępniej klujące sztyło ciekawości; kusi go wiedza dalekosiężna i jednocześnie bliska, wchodzi mu w ręce i natychmiast się wymyka – w uśmiechu gryla; gest, z jakim się cofa, nie jest niczym innym jak samoobroną przed przekroczeniem zakazanych granic wiedzy; już sobie uświadomił to, co później sformułował miał Cardan, iż „Mądrość, jak wszelki szlachetny kruszec, dobywa się z wnętrzości Ziemi”.<sup>61</sup> Obłąkany w swojej naiwnej głupocie rozumny i mądry może z niej dostępną i tak przeraźliwą. Podczas gdy człowiek przez swą ułomność niepokojące – szalenie niesie ją całą w nietkniętej kuli: kryształowy balon, pusty dla wszystkich, dla niego jest wypełniony gęstością niewidzialnej wiedzy.<sup>62</sup> Kpi Bruegel z kaleki, próbującego wnikać w kryształową kulę, jednak to ona, w tęczy barw wiedzy, nigdy się nie tłukąc, balansuje na kiju szalonej Greta – śmieszna latarnia, nieskończenie przecież drogocenna; to ona widnieje także na rewersie skrzydła *Ogródu rozkoszy*.<sup>63</sup> Inny symbol wiadomości, drzewo ongi rosnące w sercu Raju (drzewo zakazane, drzewo-obietnica nieśmiertelności, drzewo grzechu) zostało stamtąd wyrwane i przekształciło się w maszt okrętu głupców na rycinie do *Stultiferae naviculae* Jossego Bade; tenże sam maszt chwije się zapewne nad *Statkiem szaleńców* Boscha.

Co głosi wiedza obłąkanych? Jest zakazana – przepowiada więc bez wątpienia królestwo Szatana i koniec świata; ostateczne szczęście i najwyższą karę; wszechmoc na ziemi i upadek do piekiel. *Statek szaleńców* przemierza okolice rozkoszy, gdzie wszystko służy nasyceniu jak w nowym wcieleniu Raju, gdyż człowiek nie zaznaje już cierpienia ani niedostatku; nie odzyskał wszakże tamtej niewinności. Falszywe to szczęście, diabelski tryumf Antychrysta, zwiastujący koniec. Apokaliptyczne rojenia w XV wieku nie były oczywiście niczym nowym, niemniej ich natura odmieniła się gruntownie. Słodką baśniową ikonografią czternastowieczną, gdzie zamki stoją rozrzucone jak kości w grze, gdzie Bestia przyjmuje zawsze postać tradycyjnego Smoka pokrojonego przez Dziewicę, gdzie jednym słowem władza Boga i jego przyszłe zwycięstwo niezachwianie stoją przed oczami, zastępuje teraz wizja świata, w którym

wszelka mądrość uległa zagładzie. Wielki sabat przyrody: góry się zapadają na płask, ziemia zwraca umarłych, piszczęle wystają z grobów; lecą w dół gwiazdy, ziemia płonie ogniem, życie usycha na śmierć.<sup>64</sup> Koniec nie jest już przejściem ani obietnicą – oto nadchodzi noc, w której zatoni sędziwy rozum świata. Wystarczy spojrzeć na jeźdźców *Apokalipsy* Dürera, wystawców Boga: to nie anioły tryumfu i pojednania ani bohaterowie błogiej sprawiedliwości, ale rozpasani wojownicy obłąkanej pomsty. Ciemny świat pogrążony w powszechnej Furii. Diabeł, Bóg – zaden z nich nie zwycięży; zwycięży Szaleństwo.

Obłęd wabi człowieka zewsząd. Płodzi fantastyczne obrazy, które nie są przemijającymi zjawami szybko znikającymi z powierzchni rzeczy. W osobliwym paradoksie twory zrodzone z niesamowitego majaczenia były już we wnętrzu ziemi jak sekret utajone, jak prawda niedosiężna. Rozpętlując samowolę swego obłędu, człowiek napotyka posępną konieczność świata; zwierzę nawiedzające go w koszmarach i w noc zatrąty – to jego własna natura, ta sama, którą obnaży bezlitosna prawda Piekła; próżne obrazy ślepej głupoty – i tyle wiedzy o świecie; w chaosie, w powszechnym szaleństwie, zarysowuje się okrutny sens ostatecznego kresu. W zjawach tak licznych, że z samej mnogości czerpią swój ciężar i fantastyczną zwartość, renesans wyraził to, co zdołał odczuć z gróźb i tajemnic świata.

\*

Równocześnie literacka, filozoficzna, moralna tematyka obłędu biegnie innym torem.

Sredniowiecze umieściło obłęd w hierarchii występków. Od XIII wieku spotykamy go często pomiędzy złymi żołnierzami *Psychomachii*.<sup>65</sup> W Paryżu i Amiens przynależy do szeregu nikczemników i wchodzi w skład słynnych par, które dzielą się władzą nad ludzką duszą: Wiara i Bałwochwalstwo, Nadzieja i Rozpacz, Miłosierdzie i Skapstwo, Czystość i Rozpusta, Rozwaga i Szaleństwo, Cierpliwość i Gniew, Łagodność i Bezwzględność, Zgoda i Niezgoda, Postuszeństwo i Rebelia, Wytrwałość i Niestalość. W dobie Odrodzenia Szaleństwo opuszcza to skromne miejsce i wysuwa się na czoło. Podczas gdy u Hugona de Saint-Victor rodowód grzechów – drzewo genealogiczne Starego Adama – wyrastało z korzenia pychy<sup>66</sup>, obecnie w wesołym chórze ludzkich słabości rej wodzi Głupota. Prowadzi je jak koryfeusz, ciągnie za sobą, nazywa: „Poznajcie je, są tutaj, w grupie moich towarzyszek... Ta z brwią namarszczoną to Filautia (Miłość własna); dalej Kolakia (Pochlebstwo) klaszcze w dłonie i śmiech ma w oczach. I Leta (Niepamięć), co wygląda jak na pół



uśpiona. A Mizopomia (Lenistwo) oparła się na lokciach z rękami założonymi. Hedonia (Lubieżność) uwieńczyła się różami i namaściła pachnidłem. Anioia (Roztargnienie) wodzi oczami bez celu. Tryfe (Miętkość) jest tłusta w sobie i cęre ma kwitnącą. Otóż i dwaj bogowie pomiędzy tymi młódkami: Łakomstwo i smaczne Drzemanie.<sup>67</sup> Na zasadzie niewzruszonego przywileju Szaleństwo rządzi wszystkim, co w człowieku jest złe – lecz czyż pośrednio nie panuje także nad dobrem, jakie człowiek może czynić? Nad ambicją tworzącą mądrych polityków, skąpstwem mnożącym bogactwa, natarczywą ciekawością ozywającą filozofów i mędrców? Louise Labé powtarza to za Erazmem, a Merkury takie wznosi błaganie do bogów: „Nie wydawajcie na zatracenie tej pięknej Pani, która tyle wam sprawiła ukontentowania.”<sup>68</sup>

Nowa królewskość niewiele ma doprawdy wspólnego z posepnym władztwem, o którym dopiero co była mowa i które wiązało Szaleństwo z dostojnością tragicznych mocy świata.

Głupota oczywiście pociąga, ale nie fascynuje. Rządzi dziedziną spraw larwych, wesołych, lekkich. Skłania ludzi do figlów i śmiechu, a bogowie od niej otrzymali „Talent, Młodość, Bachusa, Sylena i uprzejmego dozorcę ogrodów”<sup>69</sup>. Skrzy się całą powierzchnią; nie chowa żadnej zagadki.

Bez wątpienia, ma w sobie coś wspólnego z krętymi szlakami wiedzy. Pierwsza pieśń poematu Branta poświęcona jest księgom i uczonym, a na rycinie, która ten ustęp ilustruje w łacińskim wydaniu z roku 1497, widzimy rozpartego na załadowanej książkami katedrze Mistrza, noszącego pod doktorskim beretem kaptur wariata naszyty dzwoneczkami. Erazm w swoim korowodzie głupców zachował wiele miejsca dla ludzi nauki: po Gramatykach – Poci, Retorzy i Pisarzy; dalej Prawnicy; następnie „Filozofowie bardzo czcigodni z brodami i w płaszczach”; w końcu pospiesza niezliczona rzesza Teologów.<sup>70</sup> Chociaż jednak wiedza jest taka w obłędzie ważna, nie może on pochwylić jej sekretów; przeciwnie, jest pokaraniem nauki rozprężonej i nieużytecznej. O tyle jest prawdą wiedzy, o ile wiedza jest blaźństwem, co zamiast zwracać się do księgi doświadczenia, gubi się w kurzu papierów i zbytecznych dyskursach; nauka popada w głupotę przez nadmiar nauk fałszywych.

*O vos doctores, qui grandia nomina fertis  
Respicite antiquos patris, jurisque peritos.  
Non in candidulis pensabant dogmata libris,  
Arte sed ingenia sitibundum pectus alebant.*<sup>71</sup>

(Wy, uczeni mistrzowie, co wzniosłe nosicie imiona,  
Zważcie na dawnych ojców i biegłych w prawie.  
Nie w księgach bielutkich szukali nauk,  
Ale szlachetną sztuką spragnione serca sycili.)

Zgodnie z tematem, od dawna zadomowionym w satyrze ludowej, głupota pojawia się teraz jako komiczne zawstydzenie wiedzy i jej zarozumiałego nieuctwa.

Albowiem, ogólnie biorąc, obłęd nie jest ze świata i jego podziemnych form, ale z człowieka, jego ułomności, marzeń i złudzeń. Cała ciemna manifestacja Kosmosu, jaką w szaleństwie widział Bosch, zanika u Erazma; obłęd już nie czyha na człowieka z każdej strony świata, już wkrada się w niego czy raczej staje się subtelnym stosunkiem człowieka do samego siebie. Mitologiczna personifikacja jest u Erazma jedynie zabiegiem literackim – w gruncie rzeczy szaleństwo istnieje w liczbie mnogiej: „tyle liczę posagów, ilu jest ludzi na ziemi”<sup>72</sup> spójrzmy na miasta, choćby najroztropniejsze i najlepiej rządzone: „Tyle postaci głupstwa w nich się pleni i co dzień tyle rodzi się nowych, że i tysiąc Demokrytów by nie starczyło, żeby wykpić to wszystko.”<sup>73</sup> Nie masz szaleństwa, jak tylko we wnętrzu każdego człowieka, gdyż człowiek je ustanawia oddając się sobie samemu, także i przez złudzenia, przy których obstaje. Jako pierwszą zaprasza Głupota do tańca Filautię, właśnie dlatego, że łączy je głębokie pokrewieństwo. Miłość własna jest pierwszym sygnałem obłędu i przywiązany do swojej osoby człowiek godzi się przyjąć fałsz za prawdę, kłamstwo za rzeczywistość, gwałt i brzydotę za sprawiedliwość i piękno: „Ten tutaj, od małpy paskudniejszy, myśli, że jest piękny jak Nireusz; tamten trzy linie kresząc cyrklem ma się za Euklidesa; ów mniema, iż w śpiewie dorównał Hermogenesowi, a jest niczym osioł z lirą i głos mu brzmi fałszywie jak u koguta, kiedy dziobie kurę.”<sup>74</sup> W stronniczym wyobrażeniu samego siebie rodzi człowiek szaleństwo jak miraż. Odtąd symbolem obłędu stanie się zwierciadło, które nie odbija niczego istniejącego, ale jedynie komuś, kto się w nim przegląda, skrycie oddaje obraz wymyślonego marzenia. Głupota odnosi się nie tyle do prawdy albo do świata, ile do człowieka i takiej o nim prawdy, jaką umie postrzegać.

Zwraca się ku sferze czysto moralnej. Zło nie jest karą ani końcem czasów, lecz tylko błędem i ułomnością. Brant sto szesnastu pieśni swego poematu poświęca portretom obłąkanych pasażerów Statku: skąpcy, donosiciele, pijacy; plawiący się w niechlujstwie i rozwiąłości; zli badacze Pisma,

cudzołóżnicy. Tłumacz Branta, Locher, wyklada w łacińskiej przedmowie założenia i sens dzieła: chodzi o naukę *quae mala, quae bona sint; quid vitia, quo virtus, quo ferat error* (co jest złe, co dobre; co to grzech; do czego prowadzi cnota, do czego występki); chłoszcze każdego według jego niegodziwości – *impios, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidios, veneficos, fideifrasos...* (niegodziwych, pysznych, chciwych, marnotrawnych, rozpustnych, zmysłowych, gniewliwych, łakomych, żarłocznych, zawistnych, wiarołomnych)<sup>75</sup>, jednym słowem chodzi o wszystko, co człowiek sobie uprzytamnia jako anomalie własnego zachowania.

W literaturze i filozofii XV wieku doświadczenie szaleństwa wyraża się głównie przez satyrę moralną. Nic tu nie przypomina strasznej groźby zagłady, która dręczyła wyobraźnię malarzy. Przeciwnie, starannie się ją omija: nie o niej mowa. Erazm odwraca oczy od obłędu, który „Furie spuszczają z piekielnych łańcuchów, ilekroć rzucają do boju swe węże”; nie tamte niedorzeczne postacie chciał wychwalać, ale „słodkie złudzenie” wyzwalające duszę z „przykrych zmartwień” i oddające ją „różnym kształtom rozkoszy”.<sup>76</sup> Ten spokojny świat łatwo się daje ujarzmić, bez osłonek rozwija swoje naiwne parady przed oczami mędrca, który wspomagany śmiechem zawsze zachowuje dystans. Tedy gdy Bosch, Bruegel, Dürer byli widzami przeraźliwie ziemskimi i zanurzali się w szaleństwie bijącym wszędy naokoło, Erazm postrzegał je z bezpiecznej odległości; przyglądał mu się z olimpijskich wyzyn, a jeżeli śpiewał chwałę głupoty, to w przekonaniu, że wolno mu z niej szydzić niepohamowanym śmiechem bogów. Boskie to widowisko ludzka głupota: „W sumie, gdybyście mogli jak niegdyś Memippos patrzeć z księżycą na mnóstwo ludzkiej krzątaniny, zdałoby się wam, że oglądacie mrowie much albo komarów, jak biją się między sobą, jak walczą i dybią w zasadzkach, jak latają, igrają, skaczą, padają i umierają – wręcz trudno byłoby nam uwierzyć, ile zamieszania, ile tragedii może narobić małe stworzonko mające za chwilę zginąć.”<sup>77</sup> Obłęd przestał już być dziwactwem świata – jest tylko dobrze znanym obojętnemu obserwatorowi widowiskiem; nie jest już figurą k o s m o s u, ale właściwością *a e v u m* (doczesności).

\*

Tak by można pokrótce odtworzyć schemat przeciwieństwa pomiędzy kosmicznym doświadczeniem szaleństwa przez przybliżenie jego form fascynujących, a tegoż obłędu doświadczeniem krytycznym przez zachowanie

niezmierzonego dystansu ironii. W praktyce życiowej przeciwieństwo to nie było zapewne ani tak jaskrawe, ani tak oczywiste. Długo jeszcze przeplatały się nicy, nie przerywała się wymiana.

Temat końca świata, groza wielkiego finału nie jest obca sformułowanemu w literaturze krytycznemu doświadczeniu szaleństwa. Ronsard ukazuje, jak ów czas ostateczny rozbija się w otchłani opuszczonej przez Rozum:

Do nieba odleciały Sprawiedliwość i Rozum,  
A zamiast nich, niestety, panują grabieże,  
Nienawiść, pomsta, krew przelana w rzeź.<sup>78</sup>

Pod koniec swojego poematu Brant cały rozdział poświęca apokaliptycznemu motywowi Antychrysta: straszliwa burza porwuje Statek szaleńców w obłąkany kurs, utożsamiony z katastrofą wszechświata.<sup>79</sup> I nawzajem, wiele figur retoryki moralnej znajduje bezpośrednią ilustrację w kosmicznych obrazach szaleństwa: pamiętamy słynnego medyka, którego Bosch przedstawił jeszcze głupszym od kurowanego pacjenta – cała fałszywa wiedza zda mu się tylko na nędzny przydziewek obłędu, co widzą wszyscy prócz niego samego. Dzieła Boscha stanowią dla jego współczesnych i dla pokoleń następnych lekcję moralności: czyżby te wszystkie zrodzone z otaczającego świata postacie nie odsłaniały przy tym potworności serc? „Różnica pomiędzy obrazami tego człowieka a stworzonymi przez innych na tym polega, że inni starają się człowieka oddać tak, jak wygląda z wierzchu, a on się odważa malować go takim, jakim jest w swym wnętrzu.” Dla tego samego komentatora z początku XVII wieku wyraźnym symbolem oskarżycielskiej mądrości i przenikliwej ironii jest występująca w niemal wszystkich obrazach Boscha parzysta figura pochodni (światło czuwającej myśli) i sowy, która zagadkowy nieruchomy wzrok „podnosi w ciszy i spokoju nocy, a więcej zużywa oliwy niż wina”.<sup>80</sup>

Pomimo tylu jeszcze widocznych zbieżności, rozłam już się dokonał; dystans pomiędzy obiema formami doświadczenia obłędu wciąż się powiększa. Figury wizji kosmicznej i nurtu refleksji moralnej, pierwiastek tragiczny i element krytyczny coraz bardziej się rozchodzą, prując głęboką jedność szaleństwa rozziwem, który już nigdy się nie zamknie. Po jednej stronie zostanie Statek szaleńców pełen obłąkanych twarzy, z wolna pogrążający się w noc świata, w pejzaże napomykające o niepojętej alchemii wiedzy, o głuchych groźbach

zwierzęcości, o końcu czasów. Po stronie drugiej, w oczach uczonych, Statek szaleńców będzie przedstawiał pouczającą przykładową odyseję ludzkich przywar.

Po jednej stronie Bosch, Bruegel, Thierry Bouts, Dürer i nieme obrazy. Szaleństwo rozciąga swoją moc w przestrzeni czysto wizualnej. Z widziadła i grozy, z mar sennych i z tajemnego losu świata czerpie pierwotną siłę objawienia: objawia, że zjawiska oniryczne są realne, że cienka warstwa iluzji otwiera się na nieodpartą głębię i że ulotny migot wyobrażenia wydaje świat na pastwę niepokojących postaci wiecznie żyjących w jego nocach; objawia też na odwrót, lecz równie dotkliwie, iż cała rzeczywistość świata zostanie pewnego dnia wessana przez Obraz fantastyczny w owym styku bytu i nicości, jakim jest majak czystej destrukcji; świat już nie istnieje, ale milczenie i mrok jeszcze niezupełnie się nad nim zamknęły; iskrzy się ostatnim błyskiem najwyższego chaosu, tuż po nim nastąpi monotony ład spełnienia. W tym właśnie niweczonym obrazie zatraci się prawda świata. Cały ów splot zjawiska i tajemnicy, doraźnego wyobrażenia i zachowanej zagadki ukazuje się w malarstwie piętnastowiecznym jako tragiczny obłęd świata. Po stronie drugiej, po stronie Branta, Erazma i całej tradycji humanistycznej, szaleństwo zostaje wciągnięte w wszechstronną debatę. Szlachetnie tam, subtelnie, lecz także składa broń. Zmienia skalę; zrodzone w sercu człowieka, stroi i rozstraja ludzkie zachowania; jeżeli nawet panuje w ludzkich siedzibach nad skromną rzeczywistością, natura w swoim ogromie nic o nim nie wie. Znika czym prędzej, kiedy nadchodzi sprawa istotne, czyli życie i śmierć, sprawiedliwość i prawda. Może i tak być, że włada każdym człowiekiem, lecz zawsze będzie to władza bardzo uboga i względna – gdyż musi odsłonić swoją prawdziwą marność przed okiem mędrca. Stanie się dla niego przedmiotem, i to najpodlejszym, mianowicie przedmiotem śmiechu. Oplatają je wawrzynami, ale to są łańcuchy. Niechby się okazało mędrze od wszelkich nauk, musi pokonać się przed mądrością, dla której jest głupotą. Może mieć ostatnie słowo, nigdy nie jest ostatnim słowem prawdy i świata; wywód, którym się uzasadnia, wynika jedynie z krytycznej świadomości człowieka.

Styk krytycznej świadomości z doświadczeniem tragicznym ożywia wszystko, co z szaleństwa można było doznać i na jego temat powiedzieć na początku renesansu.<sup>81</sup> Szybko się jednak zatrze – i owa wielka struktura, tak jasna, tak jeszcze wyrazista w początkach XVI wieku, zniknie lub prawie zniknie po niespełna stu latach. Mówiąc: zniknie – niezupełnie dokładnie oddajemy to, co

zaszło. Chodzi raczej o coraz dobitniejszą przewagę, jaką renesans przyznawał jednemu z elementów systemu, mianowicie temu, który z obłędu czynił doświadczenie na polu wypowiedzi, gdzie człowiek stawał oko w oko ze swoją prawdą moralną, z normami właściwymi swojej naturze i istocie. Krótko mówiąc – krytyczne pojmowanie szaleństwa zyskiwało coraz lepsze naświetlenie, podczas gdy jego postaci tragiczne stopniowo się usuwały, by niebawem zagać w cieniu. Przez długi okres ślady ich pozostaną trudne do wykrycia; tylko niektóre stronicze Sade'a i twórczość Goi dają świadectwo, że zanik ów nie równał się zaprzepaszczeniu, że tamto tragiczne doświadczenie przetrwało w mrokach myśli i w sennych marzeniach i że w XVI wieku nie nastąpiło jego radykalne unicestwienie, lecz utajenie. Tragiczne i kosmiczne doświadczenie szaleństwa zostało zamaskowane przez ekskluzywne przywileje świadomości krytycznej. Toteż klasycystycznego, a za nim i nowoczesnego doświadczenia obłędu nie wolno rozpatrywać jako całokształtu, który by jako taki docierał do swojej prawdy pozytywnej; jest to kształt ułamkowy, niesłusznie mieniony w pełni dokonany; to układ chwiejny, obciążony wszystkim, czego mu brak, czyli wszystkim, co go zasłania. Pod krytycznym pojmowaniem szaleństwa, pod filozoficznymi czy naukowymi, moralnymi czy medycznymi formami tego pojmowania, drzemie przygłuszona świadomość tragiczna.

To ją obudzą ostatnie słowa Nietzschego, ostatnie wizje van Gogha; to ją zapewne przeczuwał Freud w końcowej fazie swej wędrówki: mitologiczną walkę libido z instynktem śmierci uczynić chciał symbolem tego właśnie wielkiego rozdarcia. Ta sama świadomość wyraziła się w twórczości Artauda; gdyby dwudziestowieczni myśliciele użyczyli mu uwagi, dzieło Artauda postawiłoby im pytanie najpilniejsze i najzawrotniejsze, ustawicznie głosząc, że nasza kultura zagubiła własne tragiczne gniazdo w dniu, kiedy odtrąciła wielkie solarne szaleństwo świata, owó rozdarcie, w którym wciąż się dokonuje „życie i śmierć Szatana Ognia”.

Te ekstremalne odkrycia – i tylko one – pozwalają nam dzisiaj żywić przekonanie, że ciągnące się od wieku XVI aż po teraźniejszość doświadczenie obłędu zawdzięcza swój szczególny profil i czerpie swoje znaczenie z opisanego tu zaniku, z tej nocy i tego wszystkiego, co ją wypełnia. Piękną prostą drogą, która myśl racjonalistyczną wiedzie do analizy obłędu jako choroby psychicznej, należy prześledzić w kierunku pionowym; okaże się wówczas, że na każdym kroku maskuje coraz lepiej, ale i coraz zgubniej, tamto tragiczne doświadczenie, aczkolwiek nie jest zdolna sprowadzić go do zera.

Kiedy ciśnienie osiąga najwyższy punkt, wybuch staje się nieunikniony, czego świadkami jesteśmy od czasu Nietzschego.

Na jakiej wszakże zasadzie ukonstytuował się w XVI wieku prymat refleksji krytycznej? Jak to się stało, że w końcu zawiadnęła doświadczeniem obłądzenia do tego stopnia, że u progu klasycyzmu wszystkie tragiczne obrazy wywołane w okresie poprzednim rozpierzchny się w mroku? Na czym się skończył ów ruch, o którym Artaud mówił: „Szesnastowieczny renesans zerwał z pewną rzeczywistością, która miała własne prawa, może nadludzkie, lecz naturalne; humanizm renesansowy nie powiększył, lecz umniejszył człowieka.”<sup>82</sup>

Musimy pokrótce streścić ten proces, ażeby zrozumieć, jakie doświadczenie obłądzenia stało się udziałem klasycyzmu.

1. Obłąd przybiera kształt zależny od rozumu lub raczej obłąd i rozum wchodzi w współzależność wreczycie odwracalną, za której sprawą wszelki obłąd posiada swój rozum, który go osądza i ujarzma, a wszelki rozum posiada swój obłąd, w którym napotyka własną śmieszność i prawdę. Jedno zjawisko jest miarą drugiego i w tym ruchu wzajemnego odniesienia oba się siebie wypierają, ale i jedno o drugim stanowi.

Stary chrześcijański pogląd, że w oczach Boga świat jest głupstwem, odnawia się w XVI wieku przez ścisłą dialektykę wzajemności. Człowiek mniema, że widzi jasno i że jest słuszną miarą rzeczy; zna lub sądzi, że zna świat, i to go utrwała w błogostanie: „Jeśli w biały dzień rzucamy okiem w dół albo jeśli się rozglądamy tu i tam naokoło, wydaje się nam, że mamy spojrzenie ostre nie do pojęcia”; obróćmy jednak wzrok ku samemu słońcu, a wnet musimy przyznać, że nasze rozumienie ziemskich spraw „nie nadąza i ciągnie się ociężałe, gdy trzeba wznieść się do słońca”. Ów niemal platoński zwrot istnienia ku słońcu nie odkrywa wszakże, iż wspólny z prawdą rodzą się pozory – odsłania jedynie przepaść naszego własnego nierozumu: „Kiedy wzniesiemy nasze myśli do Boga... mądrość, która nas tak zachwycała, wyda się nam szaleństwem, a piękny popis cnoty okaże się jeno niemocą.”<sup>83</sup> Wszystko jedno, czy uniesiemy się duchem aż do Boga, czy też zgłębimy otchłani nedorzeczności, w jakiej jesteśmy zanurzeni: kalwińskie doświadczenie obłądzenia mierzy człowieka przez porównanie go z niezmiernym rozumem Boga.

Ograniczony umysł człowieczy nie tyle jest odbłyskiem wielkiego światła, ile fragmentem cienia. Jego ciasna inteligencja nie odkrywa, że prawda pozoru

jest cząstkowa i przemijająca; w swojej głupocie dostrzega jedynie odwrócenie rzeczy, ich stronę nocną, bezpośrednio zaprzeczenie ich prawdy. Aby wstąpić aż do Boga, człowiek nie musi po prostu przekroczyć siebie – musi wyrwać się całkowicie ze swej zasadniczej słabości i z rozpędu pokonać przeciwieństwo między rzeczami tego świata a ich boską esencją; cząsteczka prawdy przezierająca w wyglądzie nie jest bowiem jej odbiciem, ale bezwzględny przeciwieństwem: „Wszystkie rzeczy – powiada Sebastian Franck – mają dwa oblicza, ponieważ Bóg postanowił przeciwstawić się światu, pozostawić mu pozór, a zabrać dla siebie prawdę i istotę rzeczy... Dlatego wszelka rzecz jest odwróceniem swego wyglądu na świecie: to odwrócony Sylen.”<sup>84</sup> Ludzie pogrążeni są w takiej otchłani szaleństwa, że pozór prawdy, jaki tam znajdują, jest owej prawdy ścisłym zaprzeczeniem. Nie na tym koniec: owa sprzeczność pomiędzy wyglądem a prawdą tkwi już w samym jądrze wyglądu, bo gdyby on był sam ze sobą spójny, stałby się przynajmniej prawdy napomknieniem, jakąś jej pustą formą. Wspomnianego odwrócenia trzeba się doszukiwać w samych rzeczach, okaże się wówczas, że nie ma ono jednego kierunku czy z góry ustalonego terminu; nie od pozoru prawdy, lecz do kolejnego pozoru, który tamtemu zaprzecza, i dalej, od nowa, do następnego, który przeczy i wypiera się poprzedniej negacji; w ten sposób ruch ten nigdy nie ustanie i nawet już przed wielką konwersją, jakiej domagali się Kalwin i Franck, Erazm był świadom, że uwikłany jest w konwersjach ostatnich, podyktowanych przez pozór na jego własnym poziomie; odwrócony Sylen nie symbolizuje prawdy odjętej nam przez Boga, znaczy o wiele więcej i o wiele mniej: jest czysto ziemskim symbolem samych rzeczy, implikacją przeciwieństw, która sprawdza nas – może na zawsze – z jedynej prostej drogi ku prawdzie. Wszelka rzecz „ukazuje dwa lica. Lico zewnętrzne to śmierć; spójrzcie do wewnątrz, znajdziecie tam życie – i na odwrót. Piękno przykrywa brzydotę, bogactwo biedę, hańba chwałę, wiedza nieuctwo... W sumie, jeśli otworzysz Sylena, napotkasz przeciwieństwo tego, na co wygląda.”<sup>85</sup> Nie ma niczego, co by natychmiast nie popadało w sprzeczność, niczego, co by nie pobudzało człowieka do samoistnego zespalania się z własnym obłądzeniem; mierzony prawdą bytów istotnych i Boga, wszelki ludzki porządek jest tylko szaleństwem.<sup>86</sup>

W ludzkim porządku obłąkany jest także ruch, jakim próbujemy się z niego wydostać, żeby dostąpić Boga. List do Koryntian Iśni w XVI wieku większym blaskiem niż kiedykolwiek indziej: „W głupstwie mówię... jako mniej mądry mówię.” Szaleństwo wyrzeczenia się świata, szaleństwo całkowitego zdania się

X na niepojętą wolę Boga, szaleństwo poszukiwań, którym końca nie widać – stare to tematy, jakże drogie sercom mistyków. Już Tauler opisywał owo pielgrzymowanie, co porzucając głupstwo świata wystawia się tym samym na szaleństwa bardziej ponure i rozpaczliwe: „Małą łódź wyprowadzono na ogromne wody i kiedy człowiek znajdzie się w tym stanie opuszczenia, naonczas wzbierają w nim wszystkie trwogi i wszystkie pokusy, i wszystkie obrazy, i nędza...”<sup>87</sup> To samo doświadczenie komentuje Nicolas de Cues: „Kiedy człowiek odchodzi ze świata wrażeń, jego dusza staje się jakby oszołomiona.” Krocząc ku Bogu człowiek jest bardziej niż kiedykolwiek zagrożony szaleństwem, a czymże dla niego jest port prawdy, dokąd go wreszcie pchnie łaska, jeśli nie bezrozumną otchłanią? Mądrość Boga, jeśli możemy ujrzyć jej blask, nie jest długo przysłanianym rozumem, lecz głębią bez dna. Tajemnica zachowuje tam wszystkie wymiary tajemnicy, sprzeczność ustawicznie sama sobie przeczy pod znakiem owej sprzeczności nadrzędnej, z woli której punktem centralnym mądrości jest zawrotne szaleństwo. „Panie, nazbyt przepastne są Twoje wyroki.”<sup>88</sup> To, czego Erazm się domyślał, sucho stwierdzając, iż Bóg nawet przed mądrymi ukrył tajemnicę zbawienia i ocala świat posługując się samym szaleństwem<sup>89</sup>, znajduje długie rozwinięcie w rozmyślaniach Nicolasa de Cues, który własny lichy rozum człowieczy, będący tylko obłędem, zatraca w niezgłębnym szaleństwie boskiej mądrości: „Żaden słowny wyraz jej nie wyrazi, żaden akt rozumienia jej nie zrozumie, żadna miara nie zmierzy, żadne spełnienie nie spełni, żaden kres nie zakresli, żadna proporcja nie będzie jej proporcją, żadne porównanie z nią nie porówna, żadne świadectwo jej nie poświadczy, żadna forma nie stanie się informacją... Żadnym wyrazem nie wyrażoną, bez końca można określać tego rodzaju zdaniem, gdyż żadne pojęcie nie pojmie tej Mądrości, przez którą, w której i z której zachodzą wszelkie rzeczy.”<sup>90</sup>

Wielkie koło teraz się zamyka. W porównaniu z Mądrością, rozum człowieka okazał się szaleństwem; w porównaniu z ciasną mądrością ludzką – Rozum Boga jest ujęty w istotny ruch Szaleństwa. Na wielką skalę wszystko jest tylko Obłędem; na małą skalę – Wszystko jest samo w sobie obłędne. To znaczy, że obłęd istnieje jedynie w odniesieniu do jakiegoś rozumu, lecz cała tegoż rozumu prawda polega na uwidocznieniu na chwilę szaleństwa: odrzuci je, ażeby z kolei zagubić się w obłędzie, który ją rozproszy. W jakimś sensie szaleństwo jest niczym: szaleństwo ludzkie – niczym wobec najwyższego rozumu, który sam jeden rozporządza istnieniem; a przepaść szaleństwa fundamentalnego jest niczym, ponieważ jako takie istnieje tylko dla

słabego rozumu ludzi. Ale i rozum jest niczym, ponieważ gdy docieramy wreszcie do racji, w imię której wykrywamy ludzki obłęd, okazuje się, iż jest ona tylko zawrotną otchłanią, gdzie rozum musi milczeć.

Tak to, zwłaszcza pod wpływem myśli chrześcijańskiej, zażegnano wielką zagładę, która wschodziła na horyzoncie wieku XV. Obłęd nie jest ślepią potęgą, co rozsądza świat i przejawia fantastyczną moc; nie przejawia zwierzęcego gwałtu u zmierzchu czasów, nie jest walką Wiadomości z Zakazem. Został uwięziony w nieokreślonym cyklu, który go spaja z rozumem; nawzajem się potwierdzają i zaprzeczają. Szaleństwo już nie posiada absolutnej egzystencji w nocy świata: istnieje tylko przez odniesienie do rozumu, w tym odniesieniu jedno się gubi za sprawą drugiego i oba pospołu się ocalają.

2. Obłęd jest teraz jedną z istotnych postaci rozumu. Scala się z nim, zaliczając się bądź do jego tajemnych mocy, bądź do momentów, w których się on manifestuje, bądź do paradoksalnych form, przez które uzyskuje samowiedzę. W każdym razie obłęd osiąga sens i wartość jedynie w sferze rozumu.

„Naturalną i wrodzoną naszą chorobą jest zarozumiałość. Z wszystkich stworzeń najbardziej udręczony i najwątleszy jest człowiek zarazem najpyszniejszy. Czuje się i widzi wtłoczony tutaj przez błoto i gnój ziemi, uczepiony i przygwożdżony do najgorszej, najbardziej martwej i zgniłej części wszechświata, na ostatnim i najdalszym od niebieskiego sklepienia piętze, wraz ze zwierzętami o najniższej z trzech kondycji – a w imaginacji przenosi się ponad krąg księżyca i strąca niebo pod swoje stopy. Ta sama próżność wyobraźni sprawia, że równa się z Bogiem.”<sup>91</sup> Największym obłędem człowieka jest, że nie uznaje swojego zamknięcia w nędzy ani słabości, która mu nie pozwala dotrzeć do prawdy i dobra; że nie wie, jaki jest jego udział w szaleństwie. Wypierając się niedorzeczności, która jest niechybnym znakiem jego doli, wyrzeka się człowiek na zawsze rozumnego używania swojego rozumu. Jeśli bowiem rozum istnieje, polega właśnie na akceptacji ciągłego przepływu mądrości i obłędu, na wyraźnym pojmowaniu ich wzajemności i nierozłączności. Prawdziwy rozum nie może się wyprzec jakiegś ugody z obłędem, przeciwnie, musi iść drogą, jaką on mu wytycza: „Podejdźcie bliżej, córki Jupitera! Wraz wam wykażę, że do tej mądrości doskonałej, którą zwą cytadelą szczęśliwości, dostęp prowadzi jedynie poprzez obłęd.”<sup>92</sup> A jednak, choć ów szlak nie wiedzie do jakiegokolwiek pełnego poznania, ale do cytadeli będącej tylko mirażem i jeszcze jednym szaleństwem, sam w sobie okazuje się ścieżką mądrości, jeżeli podążając nim wiemy, że jest to ścieżka obłędu. Należy

akceptować pustą szopkę, płochą wrzawę, zgiełk dźwięków i kolorów, przez które świat zawsze pozostaje światem szaleństwa – należy go nawet w siebie wchłonąć, lecz z jasną świadomością tego obłądzenia, który cechuje zarówno widza, jak widowisko. Nakłonić mu trzeba uszu nie tak na serio, jak się je skłania ku prawdzie, trzeba nań zwrócić uwagę mimochodem, mieszając ironię z życzliwością, wyrozumieniem i ukrytą wiedzą, która nie daje się oszukać – tak samo jak się zazwyczaj odnosimy do popisów ulicznych: nie uszu „służących ku słuchaniu świętych kazań, lecz uszu chętnie nastawianych wobec jarmarcznych wydrwigroszy, skoczków i pajaców, lub jeszcze uszu oslich, jakie nasz król Midas pokazał bogu Panowi”.<sup>93</sup> Tam, w hałaśliwym i barwnym żywiole, w łatwym przyzwoleniu, które jest nieuchwytną odmową, lepiej się spełni istota mądrości niż w długich poszukiwaniach utajonej prawdy. Podstępnie przyjmując obłądzenie, rozum czyni go swoim wasalem, osacza, przyjmuje do wiadomości i może go usytuować.

Gdzież go zresztą usytuować, jeśli nie w samym rozumie, jako jedną z jego form, a może nawet środków działania. Bez wątpienia, pomiędzy kształtami rozumu a kształtami obłądzenia zachodzi duże podobieństwo. Jest ono też niepokojące: po czym rozpoznać w rozsądnym uczynku, że spełnił go obłąkan, a w niedorzecznym szaleństwie, że jest dziełem człowieka na co dzień mądrego i rozważnego? Charron powiada: „Mądrość i głupota sąsiadują z sobą. Jedną od drugiej dzieli nie więcej jak pół kroku. Zdradzają to postępkami ludzi obłąkanych.”<sup>94</sup> Wszakże i to podobieństwo, choć kłopotliwe dla ludzi rozumnych, służy samemu rozumowi. Wciągając w swój nurt dziko spiętrzone szaleństwo, rozum osiąga własne najwyższe cele. Montaigne, kiedy odwiedził obłąkanego Tassa, poczuł raczej gniew niż litość, lecz, w gruncie rzeczy, nade wszystko podziw. Zgniewał go naturalnie widok rozumu, który nawet u szczytu jest nieskończenie bliski bezdennemu szaleństwu: „Któż nie wie, jak niewymownie bliskie są radosne podskoki ducha, wyzwolonego w szaleństwie, efektem największej i nadzwyczajnej cnoty?” Lecz coś jest w tym też godne przewrotnej admiracji – to coś oznacza, że rozum wyciąga z szaleństwa przedziwne pożytki. Jeżeli bowiem Tasso, „jeden z najbystrzejszych, najbardziej utalentowanych włoskich poetów wszystkich czasów, najlepiej ukształtowany na modłę czystego antyku”, znalazł się oto „w tak żalnym stanie i przeżył samego siebie”, czyż nie zawdzięcza tego „własnej morderczej żywotności? owemu oświeceniu, które go oślepiło? owej trafnej a czulej wnikliwości rozumu, przez którą rozum postradał? chciwemu a pilnemu dążeniu do wiedzy, które go doprowadziło do obłądzenia? owej drogocennej

zdolności do duchowych praktyk, która go uczyniła do praktyk niezdolnym i bezdusznym?”<sup>95</sup> Obłądzenie dlatego zwiędził wysiłek rozumu, że w tym wysiłku już brał udział: żywość wyobrażeń, siła namiętności, całe wielkie skupienie umysłu do wewnątrz związane z szaleństwem stanowią zarazem najniebezpieczniejsze, bo najbardziej wyostrome narzędzie rozumu. Wszelki dzielny rozum musi śmieć otrzeć się o szaleństwo, aby dokończyć swego dzieła, „nie ma wielkiego umysłu bez domieszki obłądzenia... w tym sensie mędrzy i najlepsi poeci wyznawali niekiedy, że pęcnieją i wychodzą z brzegów.”<sup>96</sup> W pracy rozumu obłądzenie jest momentem trudnym, lecz zasadniczym; przez obłądzenie, nawet w jego pozornych zwycięstwach, rozum się objawia i tryumfuje. Z obłądzenia czerpie żywą, utajoną siłę.<sup>97</sup>

Powoli obłądzenie traci broń i akcenty się przemieszczają; zholdowany, zostaje przez rozum przyjęty i jakby weń wszczepiony. Taka była dwuznaczna rola myśli sceptycznej czy – lepiej – rozumu, tak żywo świadomego istnienia swoich krańcowych form i sił, które go zaprzeczają: odkrywa, że obłądzenie zalicza się do jego własnych postaci, a jest to sposób na zażegnanie wszelkiej siły zewnętrznej, wszelkiego wroga nie do pokonania, wszelkiej oznaki transcendencji; lecz jednocześnie sadowi obłądzenie w sercu własnego działania, określa jako istotny moment własnej natury. A niezależnie od Montaigne’a i Charrona, lecz w nurcie wprowadzającym obłądzenie w samą naturę rozumu, rysuje się już krzywa refleksji Pascala: „Ludzkie szaleństwo jest tak nieuniknione, iż byłby szalony innym obrotem szaleństwa ten, kto by nie był szalony.”<sup>98</sup> Oto plon i streszczenie całej długiej pracy, rozpoczętej u Erazma: odkrycie, że obłądzenie immanentnie tkwi w rozumie; i z kolei, przyjmując ten punkt wyjścia, rozdwojenie: z jednej strony „szaleństwo głupie”, które odrzuca tamto szaleństwo właściwe rozumowi i odrzucając je podwaja, a w tym podwojeniu popada w najwzkiejszy, najnamacalniejszy obłądzenie; ze strony drugiej „szaleństwo mądre”, które przyjmuje szaleństwo rozumu, przyznaje mu prawo obywatelstwa i daje się przeniknąć jego żywym siłom; w ten sposób skuteczniej się broni przed obłądzeniem niż przez uporczywe odrzucanie, zawsze z góry skazane na przegraną. A więc prawda o szaleństwie utożsamia się już ze zwycięstwem rozumu, z jego definitywnym panowaniem: albowiem prawdą obłąkania jest jego bycie wewnątrz rozumu, bycie jedną z tegoż rozumu postaci, siłą i jakby chwilowym niedostatkiem, ażeby sam tym lepiej się ubezpieczył.

\*

W tym może leży sekret wielorakiej obecności obłędu w literaturze z końca XVI i początku XVII wieku, w sztuce, co dążąc do opanowania poszukującego siebie rozumu uznaje obecność szaleństwa, jego szaleństwa, osacza je, zagarnia, aby na koniec nad nim zatryumfować. Gry doby baroku.

I tu wszelako, jak w rozwoju myśli, spełnia się ogrom pracy, również prowadząc do potwierdzenia w krytycznej świadomości tragicznego doświadczenia szaleństwa. Pomińmy na chwilę to zjawisko, aby bezstronnie zwrócić uwagę na postacie szaleństwa występujące zarówno w *Don Kichocie*, jak w opowieściach Scudéry'ego, w *Królu Lirze* bądź w sztukach Rotrou lub Tristana l'Hermite.

Zacznijmy od najważniejszej i zarazem najtrwalszej, jako że jeszcze w XVIII wieku spotykamy jej kształt prawie nie zatarty<sup>99</sup>: obłęd przez utożsamienie z fikcją literacką. Jego rysy raz na zawsze utrwalił Cervantes, ale temat podejmowany był ustawicznie: w adaptacjach bezpośrednich (wystawiony w 1639 *Don Quichotte* Guérina de Bouscal; dwa lata później tegoż autora *Le Gouvernement de Sancho Pansa*), w nowej interpretacji poszczególnych epizodów (*Les Folies de Cardenio*, pióra Pichou, są wariacją na temat „Rycerza w lachmanach” z Sierra Morena) albo, bardziej pośrednio, w satyrze na fantastyczne powieści (jak w *La Fausse Clélie* Subligny'ego i, w tym samym opowiadaniu, w epizodzie o Julii d'Arviene). Chimery przechodzą od autora do czytelnika, ale co u pierwszego było fantazją, u drugiego staje się fantasmagoria: przebiegłość pisarza przyjmowana jest naiwnie za prawdę. Na pozór nie ma tam nic prócz śmiałej krytyki wymyślonych romansów – lecz trochę niżej rozpościera się cały obszar niepokoju dotyczącego stosunku, jaki w dziele sztuki zachodzi między rzeczywistym a wyobrażonym, a może także niejasnych związków między pomysłowością fantazji a urokami przywidzeń. „Wynalezienie sztuki zawdzięczamy wyobrażeniom nienormalnym; *Kaprys* Malarzy, Poetów, Muzyków jest nazwą uprzejmie złagodzoną dla wyrażenia ich obłąkania.”<sup>100</sup> Obłąkania kwestionującego wartości innej epoki, innej sztuki czy moralności, lecz także odbijającego w jednym wspólnym urojeniu zmieszane i poplątane, dziwnie ze sobą skłócone, nawet najbardziej sobie dalekie formy ludzkiej wyobraźni.

Z kolei pojawia się obłęd próżnej zarozumiałości. Obłąkany nie utożsamia się tutaj z wzorem literackim, lecz z samym sobą mocą zgody na urojenie, które mu pozwala stroić się we wszelkie możliwe cnoty, zalety i władze, jakich jest pozbawiony. To spadkobierca starej Filautii Erazma. Biedak staje się bogaczem; obrzydliwiec przygląda się sobie z podziwem;

niewolnik z nogami w kajdanach mniema, że jest Bogiem. Stąd ów mędrzek z Osumy brał się za Neptuna.<sup>101</sup> Stąd owe śmieszne przygody siedmiu *Wizjonerów*<sup>102</sup> czy Chateauforta w *Pédant joué* lub pana de Richesource w *Sir Politik*. Szaleństwo niezmiernie, tyleż mające obliczy, ile na świecie istnieje charakterów, ambicji i nieuniknionych iluzji. Nawet w przypadkach skrajnych ten rodzaj obłąkania jest najmniej krańcowy; jest ono w sercu każdego człowieka wyobrażonym odniesieniem do samego siebie. Z niego się poczynają najpowszedniejsze ułomności, ujawnianie tej głupoty jest pierwszym i ostatnim zadaniem każdej krytyki moralnej.

Do sfery moralnej należy też obłęd sprawiedliwej kary, który chaosem myśli chłoszcze chaos serc. Ma jednak jeszcze inne możliwości: zadane przez niego męki rozmnażają się automatycznie, w miarę jak samobiczowanie odsłania prawdę. Sprawiedliwość tego obłąkania jest weredyczna, gdyż w daremnym wirze swych przywidzeń grzesznik zawczasu poznaje boleść wiekuistą. W ten sposób Orestes w *Melicie* z góry już widzi, jak go ścigają Erynie i jak potępia go Minos. Weredyczna także dlatego, że grzech ukryty przed ludźmi wychodzi na jaw w nocy tej osobliwej pokuty; w nieskładnych słowach, których nie można opanować, szaleństwo zdradza własny sens, przez swoje widziadła wydobywa z ukrycia własną prawdziwą tajemnicę; krzyki szaleńca zastępują głos jego sumienia. Tak majaczenia Lady Makbet przekazują „tym, co nie powinni wiedzieć”, słowa długo wyszeptywane „głuchym poduszkom”<sup>103</sup>.

Wreszcie ostatni rodzaj obłędu: nieukojoną namiętność. Miłość odrzucona w swoim nadmiarze, nade wszystko zaś miłość oszukana przez fatum śmierci jedyne wyjście znajduje w obłąkaniu. Dopóki istnieje jej przedmiot, szalona miłość jest więcej miłością niż szaleństwem; pozostawiona samej sobie – wkracza w pustkę przywidzeń. Kara za nieposkromienie namiętności? Zapewne, ale ta kara jest także ulgą, rozpościerając nad wieczystą nieobecnością litość obcowań urojonych; w paradoksie niewinnej radości lub w heroizmie niedorzecznej pogoni odnajduje ginący kształt. Jeżeli prowadzi do śmierci – w śmierci właśnie kochankowie połączą się na zawsze. Tak jest w ostatniej piosence Ofelii, w majaczeniach Arystesa z *Szaleństwa mądrego*, a zwłaszcza w gorzkim i słodkim obłąkaniu Króla Lira.

W dziełach Szekspira obłęd łączy się ze śmiercią i morderstwem; u Cervantesa – przypisany jest wysokiemu o sobie mniemaniu i wszelkim przyjemnym ułudom. Ale to są tylko wzniosłe przykłady, u naśladowców

pozbawione siły i grozy. Przy tym obydwaj wielcy niewątpliwie lepsze dają świadectwo tragicznemu odczuciu obłądu z XV wieku niż krytycznemu i moralnemu pojęciu braku rozumu, jakie rozwinęło się w dobie im współczesnej. Ponad swoją epoką nawiązują do sensu już zanikającego, którego ciągłość będzie się odtąd realizować jedynie w porze nocnej. Niemniej, porównując treści ich dzieł ze znaczeniami powstającymi u ich rówieśników lub epigonów, będziemy mogli rozszyfrować zjawisko zaszłe u progu tegoż XVII stulecia w literackim doświadczeniu obłądu.

U Szekspira lub Cervantesa obłąd zawsze zajmuje miejsce ostateczne, ponieważ jest nieodwołalny. Nic nigdy go nie przywiedzie do prawdy ani do rozumu. Otwarty jest tylko na rozdarcie, a stamtąd – na śmierć. Daremne wywody szaleństwa nie należą do marności tego świata; pustka, jaka je napelnia, to „schorzenie, którego moja praktyka nie obejmuje” – powiedział medyk do Lady Makbet; jest to już pełnia śmierci: obłąkanie nie wzywa lekarza, jeno bożego zmiłowania.<sup>104</sup> Słodką radość odzyskana w końcu przez Ofelię nie ma nic wspólnego ze szczęściem; jej bezrozumny śpiew jest równie bliski sedna sprawy co „krzyk kobiecy”, niosący wzdłuż korytarzy zamku Makbeta wieść, że „królowa umarła”.<sup>105</sup> Śmierć Don Kichota następuje co prawda w atmosferze uspokojenia, powrotu w ostatniej chwili do rzeczywistości i rozsądku. Nagle obłąd Rycerza sam sobie się uzmysławia, sam we własnych oczach rozplywa się w głupotę. Lecz czyż ta raptowna mądrość nie jest „nowym szaleństwem, które mu weszło do głowy”? Dwuznacznik bez końca odwracalny, tylko śmierć w ostatniej instancji może go rozplątać. Otrzeźwienie może w obłąkaniu oznaczać tylko jedno: rychłe nadejście końca; „a nawet jednym z symptomów dających przypuszczać, że chory umiera, był jego tak łatwy powrót z obłądu do rozumu”. Wszakże nawet śmierć nie przynosi spokoju: szaleństwo zatryumfuje raz jeszcze, prawda, jak na szyderstwo wieki, przetrwa ostatnie tchnienie, choć właśnie skon z obłądu je wyswobodził. Obłąkanie dalej wie dzie swój ironiczny żywot, czyni Rycerza nieśmiertelnym, ale nieśmiertelnym wariatem; obłąd pozostaje niezniszczalnym trwaniem śmierci: „Tu leży straszliwy hidalgo, który posuwając swą waleczność poza wszelkie granice, dał poznać, iż w jego zgonie śmierć nie zwyciężyła życia.”<sup>106</sup>

Jednak bardzo wcześnie obłąd opuszcza najwyższe regiony, w jakich je umieścili Szekspir i Cervantes; literatura z początku XVII wieku przyznaje mu najchętniej rolę pośrednią; tworzy tam raczej węzeł niż rozwiązanie, bywa raczej przygodą niż początkiem końca. Zmieniwszy miejsce w ekonomice

struktur powieściowych i dramatycznych, dopuszcza wystąpienie prawdy i spokojny powrót do rozumu.

Albowiem przedmiotem zainteresowania nie jest już tragiczna rzeczywistość obłądu ani jego absolutne rozdarcie, otwarte na drugi świat; teraz chodzi o ironię jego złudzeń. Nie jest karą rzeczywistą, lecz kary wyobrażeniem, zatem błędnym pozorem; wiąże się jedynie z nieprawdziwą zbrodnią albo z iluzją śmierci. W *Szaleństwie mądrego* Arystes traci zmysły na wiadomość o śmierci córki, ale ona nie umarła naprawdę; w *Melicie* Orestes czuje, że ścigają go Eumenidy i włoką przed sąd Minosa, ale podwójny mord, który mógł, który chciał popelnić, nie sprawił żadnej śmierci rzeczywistej. Obłąd został odarty z dramatycznej powagi: jest karą albo rozpaczą jedynie w wymiarze zmylenia; pełni o tyle dramatyczną funkcję, o ile rozgrywający się dramat jest fałszywy – forma chimeryczna mówiąca o winach przypuszczalnych, o zbrodniach urojonych, o utratkach, po których nastąpi odnalezienie.

A jednak. Obłąd faktycznie nie jest serio, ale to mu nie przeszkadza odgrywać istotnej roli, w większym nawet stopniu zasadniczej niż kiedykolwiek przedtem. Wznosi wprawdzie uludę do szczytu, ale od niego poczynszy uluda się niweczy. Człowiek, przez błąd zamknięty w szaleństwie, zaczyna niechcący rozplątywać wątek. Samooskarżając się – wbrew woli mówi prawdę. W *Melicie* na przykład wszystkie fortele, jakie bohater zastosował dla zmylenia innych, zwracają się przeciw niemu i sam pada jako ich pierwsza ofiara, wierząc, iż winny jest śmierci rywala i kochanki. Ale w majaczeniu wyrzuca sobie, że wymyślił całą miłosną korespondencję; prawda wychodzi na jaw w niedorzeczności i poprzez nią, gdyż sprowokowana iluzją rozwiązania niedorzeczność rozwiązuje własnymi siłami rzeczywiste powikłanie, jakiego jest jednocześnie przyczyną i skutkiem. Innymi słowy, jest ona fałszywym wykonawcą fałszywego zakończenia, ale dzięki swojej naturze rodzi rzeczywisty problem, który może zostać doprowadzony do rzeczywistego końca. Taką właśnie funkcją obłądu, dwuznaczną i główną zarazem, posłużył się autor *Szpitala wariatów*; przedstawił tam parę zakochanych, którzy, by ująć przed prześladowcami, sami udają obłąkanych i chronią się między nimi; w symulowanym ataku obłądu przebrana za chłopca dziewczyna udaje, że uważa się za dziewczynę, jaką też jest w rzeczywistości – i w ten sposób, drogą wzajemnej neutralizacji dwóch zmysłów, mówi prawdę, która w końcu zatryumfuje.

Obłąd jest najczystsza i najpełniejsza formą wszelkiego *qui pro quo*; bierze fałsz za prawdę, śmierć za życie, mężczyznę za kobietę, zakochaną za Erynię,



ofiara za Minosa. Ale w ekonomicie dramatu jest to forma nieporozumienia o najwyższym rygorze konieczności, gdyż dla osiągnięcia prawdziwego rozwiązania obywa się bez jakichkolwiek elementów zewnętrznych. Wystarczy iluzję posunąć aż do prawdy. W ten sposób obłęd staje w samym środku struktury, w centrum jej mechanizmu – konkluzja na niby, brzemenna sekretem nowego początku i wtajemniczenia w coś, co się pojawi jako pojednanie z rozumem i prawdą. Zaznacza punkt, ku któremu na pozór zdążają tragiczne losy postaci, a od którego w rzeczywistości wychodzą drogi prowadzące do odzyskanego szczęścia. W nim ustala się równowaga, ale tę równowagę maskuje dymną zasłoną iluzji, udawanego nieporządku; zreżymowane gwałtowne dewiacje skrywają architektoniczną ścisłość. Obcesowa żywość, przypadkowość gestów i słów, powiew szaleństwa, który za jednym zamachem wszystko rozrzuca, łamie linie, obala postawy, gniecie draperie – podczas gdy nici trzymane są tym mocniej – oto prototyp barokowego *trompe l'oeil*. Obłęd jest jednym wielkim *trompe l'oeil* w tragikomicznych strukturach literatury preklasycystycznej.<sup>107</sup>

Dobrze o tym wiedział Scudéry, gdy pragnąc w swojej *Komedii komedian-tów* zrobić teatr z teatru, od razu całą sztukę usytuował w złudnej grze szaleństwa. Część komedian-tów ma grać rolę widzów, pozostali – aktorów. Trzeba więc, z jednej strony, udawać, że się bierze dekoracje za rzeczywistość, grę za życie, podczas gdy naprawdę idzie gra w prawdziwych dekoracjach; z drugiej strony – trzeba udawać, że się gra i naśladuje aktora, podczas gdy w rzeczywistości jest się po prostu grającym aktorem. Z podwójnej gry, w której każdy element jest sam w sobie zdublowany, tworzy się wciąż od nowa wzajemna wymiana pomiędzy rzeczywistością a iluzją, będącą dramatycznym seansem obłędu. W prologu sztuki Scudéry'ego Mondory mówi: „Nie wiem, jaka ekstrawagancja napadła dziś moich kolegów, ale taka jest silna, że jak sądzę, chyba pod jakimś urokiem stracili rozum, najgorsze zaś w tym wszystkim są ich starania, aby i mnie go odebrać, a także wam wszystkim. Chcą mi przetłumaczyć, że nie jestem w teatrze, że to jest miasto Lyon, a to gospoda, a to sala do gry w piłkę, w której Komedianci – nie my, ale jednak my – przedstawiają Pastorałkę.”<sup>108</sup> W tej ekstrawagancji teatr rozwija własną prawdę: że jest złudzeniem. A tym, w sensie ścisłym, jest obłęd.]

\*

Rodzi się klasycystyczne doświadczenie obłędu. Wielka groźba wschodząca nad horyzontem XV wieku łagodnieje, złowieszcze moce zaludniające malar-

stwo Boscha tracą wigor. Przetrwaly formy, już rozumiały i posłuszne, tworząc nieunikniony orszak rozumu. Obłęd przestał być figurą eschatologiczną z pogranicza świata, człowieka i śmierci; rozproszyła się noc, w jaką były utkwione jego oczy i w której się poczynaly kształty niemożliwego. W niepamięć odchodzi świat przeorany swobodną niewolą jego Okrętu: już więcej nie popłynie osobliwym kursem z tego do tamtego świata; już nigdy nie będzie absolutnym i zanikającym kresem. Oto zakotwiczyła się łódź, zakotwiczyła solidnie, wśród rzeczy i ludzi. Powstrzymana i zatrzymana. Już nie łódź, już szpital.

Niewiele więcej niż sto lat po szalonych statkach występuje motyw literacki „Szpitala wariatów”. Tu każda z pustych głów, sklasyfikowana i przymocowana według prawideł ludzkiego rozumu – dla przykładu, na przekór i na ironię mówi językiem wysnutym z Mądrości: „...Szpital obłąkańców nieuleczalnych, dokąd sprowadza się wszelkie szaleństwa i choroby umysłu zarówno mężczyzn, jak kobiet, dzieło tyle użyteczne, co zajmujące i niezbędne, by osiągnąć mądrość prawdziwą.”<sup>109</sup> Każda forma obłędu znajduje tu miejsce dla siebie przygotowane, swoje godło i wezwanie: obłęd frenetyczny i gadatliwy porusza spojrzenie Minerwy, jego symbolem jest wariat przycupnięty na krześle jak na grzędzie; posępni melancholicy, walęsający się po wsiach niczym wilki samotne i chciwe, mają za boga Jowisza, pana zwierzęcych metamorfoz; dalej „szalejący pijacy”, „obłąkani pozbawieni pamięci i rozumienia”, „obłąkani uciszeni, półżywi”, „obłąkani o mózгах zwietrzałych i pustych”. Oto ów świat bałaganu, znakomicie uporządkowany, również głosi Pochwałę Rozumu. Już w tym „Szpitalu” zamknięcie jest dalszym ciągiem załadowania na statek.

Chociaż ujarzmione, szaleństwo zachowuje wszystkie oznaki królowania. Jest teraz częścią poczyńań mądrości i pracowitego dzieła prawdy. Ślizga się na powierzchni rzeczy i w roziskrzonym świetle dnia, wśród igraszek wygładów, dwuznaczników rzeczywistości i złudy, w owym nieokreślonym wątku wciąż na nowo motanym i prutym, który prawdę i pozór jednocześnie łączy i rozdziela. Skrywa i objawia, mówi prawdę i kłamie, jest cieniem i światłem. Migocze; figura centralna i podatna, już chwiejna figura doby baroku.

Nie dziw, że tak często spotykamy obłęd w fikcji powieści i teatru. Nie dziw, że tak często można go ujrzyć w rzeczywistości, jak snuje się ulicami. Tysiące razy natrafiał nań François Colletet:

Widzę prostaczka w alei,  
Biegną za nim dzieciaki.  
...I tym się dziw niedojdą;  
Ten biedaczyna głupi, cóż może on począć  
W swej kupie lachmanów?...  
Widziałem, jak obłąkane jędze  
Miotają na drodze przekleństwa...<sup>110</sup>

W społecznym pejzażu swojsko się rysuje sylwetka obłąkanego. Nowych i bardzo żywych przyjemności dostarczają sędziwe bractwa głupków, ich święta, zebrania, narady. Ludzie namiętnie opowiadają się za lub przeciw Nicolasowi Joubertowi, znanemu raczej pod nazwiskiem d'Angoulevant, który ogłosił się Księciem Głupców, a zaprzeczali mu tej godności Valenti le Comte i Jacques Resnau: więc pamflety, procesy, skargi; adwokat Jouberta poświadczają, że „głowę ma pustą ten bałwan zapowietrzony, pozbawiony wszelkiego rozsądku, zaślepienie z mózgiem całkiem nicpotem bez sprężyny, bez nijakiego w głowie kółka”.<sup>111</sup> Bluet d'Arbères kazał się nazywać Comte de Permission i był protegowanym rodów Créqui, Lesdiguières, Bouillon, Nemours; w roku 1602 opublikował albo za niego opublikowano jego dzieła, gdzie uprzedza czytelnika, iż „nie umie czytać ani pisać”, ale ożywia go „natchnienie Boga i aniołów”.<sup>112</sup> Pierre Dupuis, o którym mówi Régnier w szóstej satyrze,<sup>113</sup> jest, zdaniem Brascambille'a, „arcyglupcem w todze”,<sup>114</sup> a on sam w *Remontrance sur le réveil de maître Guillaume* oznajmia, że „umysłem wzniosł się aż do przedsionka trzeciego stopnia księżycy”. I wielu innych, występujących w czternastej satyrze Régniera.

Świat z początków XVII wieku przyjmował obłęd nad podziw życzliwie. Był tam on, w sercu rzeczy i ludzi, ironiczny znak mieszający szyki prawdy i uludy, ledwo zachowujący wspomnienie dawnych tragicznych gróźb – życie raczej zakłócone niż niepokojące, wzburzenie budzące śmiech w społeczeństwie, niestałość rozumu.

Ale już nadciągały nowe postulaty:

Po stokroć brałem do rąk latarnię  
Szukając w blasku południa...<sup>115</sup>

## Wielkie Zamknięcie

„Compelle intrare.”

(„Przymus wnieść” – NT, Łk 14, 23)

Podczas gdy renesans rozwiązał szaleństwu język, poskramiając co prawda jego impet, klasycyzm każe mu zamilknąć, stosując osobliwą przemoc.

Przemierzając drogi wątpienia, Kartezjusz spotyka obłęd obok marzenia sennego i wszelkiego rodzaju pomyłek. Czyżby możliwość bycia szalonym nie groziła mu utratą panowania nad własnym ciałem, tak jak świat zewnętrzny może się wymknąć przy zmyleniu, a świadomość usnąć w sennym marzeniu? „Jakże mógłbym zaprzeczyć, że te ręce i to ciało są moje, chyba żebym się porównał z jakimiś obłąkańcami o mózgu tak zmaconym i przyćmionym czarnymi wyziewami żółci, że stale uważają się za królów, chociaż są biedni, za przyodzianych w złoto i purpurę, chociaż są nadzy, albo wyobrażają sobie, że są dzbanami i mają ciało ze szkła?”<sup>1</sup> Kartezjusz wszakże nie pomija niebezpieczeństwa obłędu, podobnie jak rozpatruje ewentualność snu lub pomyłki. Zmysły wprawdzie kłamią, ale w rzeczywistości mogą przeinaczać jedynie „rzeczy niezbyt wyraźne albo bardzo oddalone”; natężenie zmysłowych złudzeń zawsze zostawia jakiś szczątek prawdy, „że jestem tutaj, przy kominku, w szlafroku”.<sup>2</sup> Co do marzenia sennego, może ono, niczym wyobrażenia malarzy, przedstawiać „syreny lub satyrów w postaciach dziwacznych i nadzwyczajnych”, nie może natomiast samo z siebie tworzyć i komponować owych „rzeczy prostszych i powszechniejszych”, z których zestawienia powstają fantastyczne obrazy: „Do tego rodzaju rzeczy należy natura cielesna w ogólności i jej rozciągłość.” Są one do tego stopnia nie sfalszowane, że zapewniają snom ich prawdopodobieństwo – nieomyłne oznaki prawdy, która musi ostać się marzeniu. Ani natłok sennych obrazów, ani jasna świadomość, że zmysły się mylą, nie mogą doprowadzić zwątpienia do najwyższego punktu uniwersalności; przyjmijmy, że oczy nas zwodzą, „przypuśćmy teraz, że śpimy” – nigdy cała prawda nie utonie w mroku.

Inaczej mają się sprawy z obłędem; jego niebezpieczeństwa nie przynoszą uszczerbku ani działaniu, ani istocie prawdy, nie dlatego że d a n a r z e c z nie może być fałszywa nawet w myśli obłąkanego, ale dlatego że moje ja, czyli ja, który myślę, nie mogą być obłąkany. Czy jestem pewny, wierząc w posiadanie własnego ciała, iż dzierzę lepszą prawdę niż ktoś, kto sobie wyobraża, że ma ciało szklane? Oczywiście, bo „to są wariaci i nie byłbym mniej od nich szalony, gdybym szedł za ich przykładem”. Trwałość prawdy, która pozwoliła myśli rozstać się z pomyłką lub ocknąć się ze snu, nie chroni jej przed obłędem; chroni ją niemożność bycia obłąkanym, istotna nie dla przedmiotu myśli, lecz dla myślącego podmiotu. Można przypuścić, że się śni, i utożsamić się z śniącym podmiotem, ażeby znaleźć „jakąś rację powątpiewania”: prawda wciąż jest widoczna jako warunek możliwości snu. Nie można natomiast przypuścić, nawet w myśli, że jest się obłąkanym, gdyż właśnie szaleństwo warunkuje niemożność myślenia: „Nie byłbym mniej od nich szalony...”<sup>3</sup>

W ekonomice wątplenia istnieje podstawowa nierównoważność pomiędzy obłędem z jednej a snem i pomyłką z drugiej strony. Znajdują się w odmiennej sytuacji w stosunku do prawdy i kogoś, kto jej szuka; sny i złudzenia są przezwyciężane w samej strukturze prawdy, lecz szaleństwo jest wykluczone przez podmiot, który wątpi. Niebawem zaś okaże się wykluczone, iżby nie myślał i nie istniał. Od czasu *Prób* coś zostało rozstrzygnięte. Kiedy Montaigne odwiedzał Tassa, nic go nie upewniało, czy wszelka myśl nie bywa nawiedzana przez niedorzeczność. A lud? „Biedny lud, mamiony tymi szaleństwami”? A myśliciel, byłżeby poza zasięgiem tych dziwactw? Sam jest „co najmniej równie wart pożałowania”. Z jakiej racji mógłby osądzać szaleństwo? „Rozum mnie uczy, że takie stanowcze potępienie jakiejś rzeczy jako fałszywej i niemożliwej oznacza przypisywanie sobie doskonałej znajomości zakresu i granic woli Boga i siły naszej matki Natury – a przecież najglówniejszym na świecie obłędem jest sprowadzanie ich do wymiaru naszej sprawności i wydolności.”<sup>4</sup>

Pośród wszystkich form iluzji obłęd wytycza jedną z najbardziej jeszcze w XVI wieku uczęszczanych dróg wątplenia. Nie zawsze jesteśmy pewni, czy nie śnimy, nigdy nie jesteśmy pewni, czy nie jesteśmy szaleni: „Czyżbyśmy nie pamiętali, ile wyczuwamy sprzeczności we własnym swoim osądzie?”<sup>5</sup>

Otóż Kartezjusz zdobył teraz tę pewność i mocno ją trzyma w garści: obłęd już nie może go dotyczyć. Wariactwem byłoby zakładanie, że jest się obłąkanym; jako doświadczenie myśli, szaleństwo wyczerpuje się na sobie

1711. 0230. wrutt  
samym i przez to z założenia się wyklucza. Tak więc obłęd zniknął z samej praktyki Rozumu. Oszańcowal się on w pełni samowładzy, jedyną pulapką, na jaką może natrafić, jest pomyłka, jedynym niebezpieczeństwem – złudzenie. Wątpienie Kartezjusza odczynia uroki zmysłów, przecina pejzaże snu, zawsze dając się prowadzić światłu rzeczy prawdziwych; ale wypędza obłęd w imieniu tego, kto wątpi i kto tak samo nie może stracić rozumu, jak nie myśleć albo nie istnieć.

Problematyka szaleństwa – taka, jaką określił był Montaigne – tym samym się modyfikuje. Zmiana z pewnością prawie niewidoczna, lecz decydująca. Umieszczone oto zostało w strefie wykluczenia, z której wyzwoli się tylko częściowo w *Phénoménologie de l'esprit*. Szesnastowieczny Nierzum stanowił rodzaj niebezpieczeństwa otwartego, którego groźba zawsze mogła – przynajmniej w zasadzie – zakłócić współzależność podmiotowości i prawdy. Przygody wątplenia kartezjańskiego zdają się świadczyć, iż w XVII wieku niebezpieczeństwo zostało zażegnane, a szaleństwo – odsunięte poza dziedzinę współzależności, gdzie podmiot zachowuje prawo do prawdy: a więc poza dziedzinę, która dla myśli klasycystycznej jest właśnie rozumem. Otdąd obłęd staje się wyrzutkiem. O ile c z ł o w i e k zawsze może być obłąkany, o tyle nie może być obłąkana m y ś ł, jako suwerenne działanie podmiotu, który postanowił postrzegać prawdziwie. Zarysowała się linia podziału, wkrótce nie będzie już możliwe powszednie dla renesansu doświadczenie nierozumnego Rozumu i rozumnego Nierzumu. W okresie pomiędzy Montaigne'em a Kartezjuszem zdarzyło się coś, co zapowiadało, że zbliża się ratio. I było jeszcze trzeba, ażeby historia owej ratio, podobnie jak historia zachodniego świata, wyczerpała się w postępie „racjonalizmu”; tyleż wielki, co utajony, brał w niej udział ten ruch, przez który Nierzum zstąpił w nasze podglebie; miał tam oczywiście zniknąć, ale i zapuścić korzenie.

Należałoby teraz ujawnić ten drugi aspekt klasycystycznego ewenementu.

Nie jeden znak go zdradza, a żaden nie wynika z doświadczenia filozoficznego ani z rozwoju wiedzy. Ten z nich, o którym będzie tu mowa, zalicza się do bardzo rozległej płaszczyzny kulturowej. Sygnalizuje go nader precyzyjnie ciąg dat, a wraz z nim – zespół instytucji.

Wszyscy wiedzą, że wielkie zakłady odosobnienia powstały w XVII wieku, ale mało kto wie, że w kilka miesięcy zamknięto przynajmniej co setnego mieszkańca Paryża. Powszechnie wiadomo, że władza absolutna samowolnie

ferowała wyroki i arbitralnie skazywała na więzienie, ale niewielu zdaje sobie sprawę, jaka świadomość prawna zrodziła takie praktyki. Od czasów Pinela, Tuke'a, Wagnitza wiadomo, że przez półtora wieku obłąkani podlegali reżymowi internowania i że pewnego dnia odkryto ich w salach Szpitala ogólnego, w ciemnicach zakładów karnych, w ciżbie stłoczonej w *workhouses* i *Zuchthäusern*. Nie zdołano jednak wyjaśnić, jaki był ich tamtejszy status ani co oznaczało to zbratanie biedaków, bezrobotnych, skazańców i szalonych. Pinel i psychiatrzy dziewiętnastowieczni spotkają obłąkanych pomiędzy murami – i tam ich też pozostawiają, nie omieszkałszy się co prawda szczycić, że ich „wyzwolili”. Od połowy XVII wieku obłąd został związany z gestem, który mu wyznaczył krainę izolacji jako naturalne miejsce pobytu.

Ujmijmy fakty jak najprościej, ponieważ w klasycystycznym doświadczeniu szaleństwa internowanie obłąkanych jest strukturą najwidoczniejszą i ponieważ właśnie ono stanie się kamieniem obrazu, kiedy wspomniane doświadczenie będzie zanikać w europejskiej kulturze. „Widziałem ich nagich, w łachmanach, leżących na garstce słomy, która miała ich chronić przed chłodem wilgoci kamiennej podłogi. Widziałem, jak żywili się ochlapami, jak nie mieli czym oddychać ani gasić pragnienia, ani zaspokajać najprostszycy życiowych potrzeb. Widziałem ich w rękach oprawców, wydanych na pastwę brutalnego dozoru. Widziałem ich zamkniętych w kątach ciasnych, brudnych, zapowietrzonych, dusznych, ciemnych – w norach, gdzie nikt by się nie ośmielił trzymać dzikich zwierząt, nakładem wielkich kosztów hodowanych w stolicach przez rozrzutne rządy.”<sup>6</sup>

Za datę wyjściową posłużyć może rok 1656; dekret o założeniu w Paryżu Szpitala ogólnego. Na pozór była to tylko reforma, reorganizacja załędwie administracyjna. Różne już istniejące zakłady zgrupowano pod jednym zarządem: Salpêtrière przebudowaną pod poprzednim panowaniem dla pomieszczenia zbrojowni<sup>7</sup>, Bicêtre, które Ludwik XIII przyznał komandorii Saint-Louis na schronisko dla inwalidów wojskowych.<sup>8</sup> „Zakład i Szpital wielkiej i małej Pitié, zarówno jak przytułku położonego przy faubourg Saint-Victor, Zakład i Szpital de Scipion, Zakład de la Savonnerie, z wszystkimi punktami, placami, ogrodami, domami, zabudowaniami, jakie im podlegają.”<sup>9</sup> To wszystko przydziela się teraz ubogim miasta Paryża „niezależnie od płci, miejsca i wieku, uzdolnień i pochodzenia, i w jakimkolwiek by się znajdowali stanie, zdrowi czy kalecy, chorzy czy ozdrowieńcy, uleczalni lub nieuleczalni”.<sup>10</sup> Chodzi o przyjęcie, zakwaterowanie i żywienie ludzi, którzy sami się zgłaszają albo są tam przysyłani na polecenie króla lub sądu;

należy także czuwać nad utrzymaniem, ogólnym porządkiem, dobrym zachowaniem osób, dla których nie starczyło miejsca, lecz mogły lub powinny były się tam dostać. Te starania powierzono dyrektorom mianowanym dożywotnio, władnym nie tylko w pomieszczeniach Szpitala, lecz w całym mieście Paryżu nad wszystkimi, którzy podpadają pod ich jurysdykcję: „Dana jest im wszelka władza zwierzchnia administracyjna, handlowa, policyjna; sądowa, poprawcza i karna nad całą biedotą Paryża, na zewnątrz jak i wewnątrz Szpitala Jeneralnego.”<sup>11</sup> Prócz tego dyrektorzy powołują medyka z rocznym uposażeniem tysiąca liwrow; urzęduje on w Pitié, ale dwa razy w tygodniu ma wizytować pozostałe domy Szpitala. Od razu rzuca się w oczy, że Szpital ogólny nie był placówką leczniczą. W strukturze na poły prawniczej, był rodzajem jednostki administracyjnej, która obok hierarchii już pierwej ukonstytuowanej niezależnie od trybunałów decydowała, sądziła i egzekwowała. „W tym Szpitalu i miejscach mu podległych dyrektorzy rozporządzają słupkami, dybami, więzieniem i lochami według własnego uznania i od żadnego ich postanowienia wewnątrz Szpitala nie ma apelacji; co zaś do zarządzeń, które wydadzą na zewnątrz, mają być wykonywane w formie i treści wbrew wszelkim sprzeciwom czy zażaleniom, jakie by były lub mogły być wniesione, bez żadnego uchybienia ani odroczenia, nawet gdyby się wzbraniało i występowało im na przekór.”<sup>12</sup> W suwerenności niemal absolutnej, przy orzecznictwie bez odwołania, z niczym nie zachwianym prawem wykonawczym, Szpital ogólny był szczególną władzą, ustanowioną przez króla pomiędzy policją a sądem, na rubieżach prawa: trzeci zakon aparatu represyjnego. Do tego świata przynależeli obłąkani, których Pinel miał znaleźć w Bicêtre i Salpêtrière.

W działaniu jak w założeniach, Szpital ogólny nie miał nic wspólnego z jakimkolwiek pojęciem medycznym. Był instancją ustroju, systemu monarchicznego i burżuazyjnego, który w tym czasie wykluwał się we Francji. Wyrastał bezpośrednio z władzy królewskiej, a ta oddała go pod zarząd wyłącznie świeckiej agendy Wielkiego Jalmuźnika, wprowadzając dawniej pośrednictwo kościelne i duchowe w sprawach polityki socjalnej, znalazły się nagle poza nawiasem. Król dekretował: „Mniemamy się być poręczycielem i opiekunem tegoż Szpitala Jeneralnego utworzonego z naszej królewskiej fundacji i który bynajmniej nie będzie podlegał naszemu Wielkiemu Jalmuźnikowi ani żadnemu z naszych wysokich dygnitarzy, ale ma być całkowicie wyłączony spod zwierzchności, nadzoru i wglądu urzędników aparatu sądowego lub wydziałów Wielkiego Jalmuźnika oraz wszelkich innych;

którym tam odmawiamy wglądu i jurysdykcji w jakiegokolwiek postaci.”<sup>13</sup> Projekt wstępny powstał na drodze parlamentarnej<sup>14</sup>: dwoma pierwszymi dyrektorami, jakich wówczas wyznaczono, byli przewodniczący Parlamentu i generalny prokurator. Niebawem jednak przydano im arcybiskupa Paryża, prezydentów izb obrachunkowej i podatków pośrednich, namiestnika policji i burmistrza Paryża. Odtąd „Wysokie Biuro” pełni rolę jedynie doradczą. Rzeczywista administracja i cała odpowiedzialność spoczywają w rękach funkcjonariuszy powoływanych przez kooptację. To oni są faktycznymi zarządcami, pełnomocnikami królewskiej władzy i mieszczańskie fortuny wobec świata nędzy. Rewolucja wystawi im następujące świadectwo: „Wybrani z najlepszych kół burżuazji... wnieśli do administracji bezinteresowność dążeń i czyste intencje.”<sup>15</sup>

Sieć omawianej struktury, właściwej systemowi monarchicznemu i burżuazyjnemu i współczesnej jego ukształtowaniu w formie absolutyzmu, pokrywa niebawem całą Francję. Edykt królewski datowany 16 czerwca 1676 poleca utworzenie „Szpitala Jeneralnego w każdym mieście Królestwa”. Okazywało się nieraz, że władze lokalne zrobiły to wcześniej na własną rękę; mieszczaństwo lyońskie już w roku 1612 powołało zakład dobroczynności, działający na podobnych zasadach.<sup>16</sup> Arcybiskup Tours z dumą oświadczył 10 lipca 1676, iż jego „metropolitalne miasto najtrafniej przewidziało pobożne zamiary króla, wnosząc przed paryskim ów Szpital Jeneralny zwany la Charité, i nadając mu regulamin, który stał się wzorem dla wszystkich powstałych później, wewnątrz i poza granicami Królestwa”.<sup>17</sup> La Charité w Tours rzeczywiście została ufundowana w roku 1656 i król przyznał jej 4000 liwrow rocznie. Na całym obszarze Francji powstają szpitale ogólne: w przededniu Rewolucji znajdują się w trzydziestu dwóch miastach prowincjonalnych.<sup>18</sup>

Kościół, dosyć stanowczo odsunięty od szpitalnictwa ogólnego będącego wyrazem współdziałania władzy królewskiej z burżuazją,<sup>19</sup> nie pozostał jednak wobec tego ruchu obojętny. Poddał reformie własne szpitalne instytucje, przetasował dobra fundacji; powołał nawet do życia kongregacje zmierzające do celów analogicznych co Szpital ogólny. Wincenty a Paulo zreorganizował Saint-Lazare, najważniejsze z dawnych paryskich leprozoriów; w imieniu kongregacji misyjnej podpisał 7 stycznia 1632 kontrakt z „Prieuré” Saint-Lazare: odtąd miano tam przyjmować ludzi „zatrzymanych na rozkaz Majestatu”. W północnej Francji szpitale tego rodzaju otwierał zakon Bons Fils. Bracia świętego Jana Bożego, sprowadzeni w roku 1602, założyli la Charité najpierw w Paryżu przy faubourg Saint-Germain, potem w Charen-

ton, gdzie osiedli 10 maja 1645.<sup>20</sup> Prowadzili też la Charité w Senlis, nie opodal Paryża, otwartą 27 października 1670.<sup>21</sup> Kilka lat wcześniej z donacji księżnej de Bouillon otrzymali budynki i dobra szpitala trędowatych ufundowanego w XIV wieku przez Thibauta de Champagne w Château-Thierry.<sup>22</sup> Kierowali również szpitalami Charité w Saint-Yon, Pontorson, Cadillac, Romans<sup>23</sup>. W roku 1699 powstał w Marsylii zakład lazarystów, przekształcony później w szpital Saint-Pierre. W XVIII wieku dochodzą do tego fundacje w Armen-tières (1712), Maréville (1714), le Bon Sauveur w Caen (1735); krótko przed Rewolucją otwarto Saint-Meins w Rennes (1780).

Były to szczególne instytucje, często trudne do określenia pod względem statusu. Wspominaliśmy już, że wiele z nich było utrzymywanych przez zakony, wśród których niekiedy spotykamy bractwa świeckie, trybem życia i ubiorem naśladujące kongregacje, lecz do nich nie należące.<sup>24</sup> W prowincjach biskup obowiązkowo wchodzi w skład Biura okręgowego, ale kler wcale nie stanowi w nim większości: zarząd sprawuje przede wszystkim mieszczaństwo.<sup>25</sup> A jednak w każdym z tych domów pędzi się żywot niemal klasztorny w rytmie lekcji, nabożeństw, pacierzy i medytacji: „wspólne modlitwy poranne i wieczorne w dormitoriach; a w różnych porach dnia pobożne ćwiczenia, modły, duchowe lektury”.<sup>26</sup> Co więcej, prawie we wszystkich tych przytułkach pełniących rolę zarazem opiekuńczą i represyjną wspomaga się ubogich, ale i utrzymuje cele odosobnienia oraz oddziały więzienne, gdzie zamyka się pensjonariuszy, których koszty pobytu opłaca król lub rodzina: „Do domów przymusu Charité prowadzonych przez zakonników nie ma się przyjmować kogokolwiek pod byle jakim pretekstem, lecz tych jedynie, których się tam doprowadzi na rozkaz Króla lub Sądu.” Nader często nowe domy internowania zakładano w obrębie dawnych leprozoriów; dziedziczyły też ich majątki, bądź z tytułu darowizn kościelnych<sup>27</sup>, bądź na mocy dekretów królewskich wydanych w końcu stulecia.<sup>28</sup> Korzystały również z funduszy państwowych: z dotacji królewskich albo z udziału w grzywnach ściąganych przez Skarb.<sup>29</sup> Toteż w omawianych instytucjach mieszają się, nie zawsze gładko, stary przywilej Kościoła wspierania ubogich i przyjmowania w dom podróźnych z burżuazyjną troską o zaprowadzenie ładu w świecie nędzarzy; pragnienie niesienia pomocy z potrzebą ucisku; obowiązek miłosierdzia z wolą karaną; całą dwuznaczność tej praktyki, jaką chcemy uwydatnić, symbolizowały zapewne owe leprozoria, od renesansu opustoszałe, lecz nagle w XVII wieku wskrzeszone i na nowo wyposażone w niepojęte moce. Wymyślony przez klasycyzm system internowania przypomina średniowieczną segregację trędo-

watych; opróżnione przez nich miejsca zajmują postacie nowe w europejskim świecie: właśnie „internowani”. Leprozorium miało sens nie tylko medyczny, wiele innych funkcji spełniało się w geście wypędzania trędowatych w obszar przekleństwa. Gest zamykający nie jest prostszy: i jemu nie brak znaczeń politycznych, społecznych, religijnych, ekonomicznych, moralnych. Dotyczą one prawdopodobnie pewnych zasadniczych struktur klasycystycznego świata jako całości.

Albowiem opisywane zjawisko miało zasięg europejski. Ukonstytuowanie monarchii absolutnej i żywy nawrót katolicyzmu w okresie kontrreformacji nadały mu we Francji charakter szczególny, wynikający ze współzawodnictwa i zarazem współpracy władzy z Kościołem.<sup>30</sup> Gdzie indziej występowało w formach rozmaitych, ale dokładnie w tym samym czasie. Wielkie hospicja, domy odosobnienia, dzieła religii i porządku publicznego, pomocy i kary, miłosierdzia i urzędowej prewencji towarzyszą dobie klasycyzmu: jak on uniwersalne, niemal mu rówieśne. Na obszarach języka niemieckiego powstają zakłady karne → *Zuchthäuser*; jako pierwszy, starszy od domów francuskich (z wyjątkiem Charité lyońskiej), otwarto *Zuchthaus* w Hamburgu około 1620 roku.<sup>31</sup> Następne pojawiają się w drugiej połowie stulecia: w Bazylei (1667), Wrocławiu (1668), Frankfurtu (1684), Szpandawie (1684), Królewcu (1691). Ich liczba narasta w wieku XVIII: najpierw Lipsk (1701), Halle i Kassel (1717 i 1720); później Brieg i Osnabrück (1756), wreszcie Torgau (1771).<sup>32</sup>

W Anglii początki praktyk internowania sięgają jeszcze dalszej przeszłości. Akt z roku 1575 (18 Elizabeth I, cap. III), dotyczący „kar dla włóczęgów i pomocy dla biednych”, nakazywał budowę *houses of correction*, co najmniej po jednym w każdym hrabstwie. Ich utrzymanie należało zapewnić przez odpowiednie podatki, ale zachęcano społeczeństwo do ofiar dobrowolnych.<sup>33</sup> Wydaje się, iż w tej postaci projekt nie doczekał się realizacji, gdyż kilka lat później zdecydowano się dopuścić inicjatywę prywatną: nie wymaga się już oficjalnego zezwolenia na założenie szpitala lub domu poprawczego, droga staje otworem dla każdego.<sup>34</sup> Na początku wieku XVII – zupełna reorganizacja: grzywna 5 funtów grozi każdemu sędziemu pokoju, który by na obszarze swojej jurysdykcji nie powołał do życia takiego zakładu; nałożono obowiązek wprowadzania rzemiosł, warsztatów, manufaktur (młyny, przędzalnie, tkactwo) jako pomocniczych środków utrzymania i zajęcia pracą pensjonariuszy; powierzono sędziom decyzję, kto ma być tam wysłany i dlaczego.<sup>35</sup> Te *bridwells* rozwijały się dość niemrawo, często ulegały wchłonięciu przez

sąsiadujące z nimi więzienia<sup>36</sup>, w ogóle nie dotarły do Szkocji.<sup>37</sup> Większy natomiast sukces odniosły *workhouse*'y, które pojawiły się w drugiej połowie XVII wieku.<sup>38</sup> Zarządzenie z roku 1670 (22–23 Charles II, cap. XVIII) sprecyzowało ich statut, zobowiązując funkcjonariuszy sądownictwa do czuwania nad wpływem podatków i zawiadywania sumami przeznaczonymi na tę działalność, przy czym sędzia pokoju miał najwyższą kontrolę nad administracją domów. W 1697 roku kilka parafii w Bristolu stowarzyszyło się w celu utworzenia pierwszego angielskiego *workhouse*'u i wyznaczyło korporację, która miała nim kierować.<sup>39</sup> Drugi *workhouse* założono w 1703 roku w Worcester, trzeci w tym samym roku w Dublinie<sup>40</sup>, następnie w Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. W końcu XVIII stulecia ich liczba dochodzi do stu dwudziestu sześciu. Gilbert's Act z 1792 roku gwarantuje wszelkie ułatwienia parafiom organizującym nowe placówki tego typu; jednocześnie umacnia się zwierzchnictwo i nadzór sędziego pokoju; aby zapobiec przekształcaniu *workhouse*'ów w szpitale, nakazuje się bezwarunkowo usuwać stamtąd osoby dotknięte zaraźliwą chorobą.

W ciągu kilku lat sieć pokrywa całą Europę. Pod koniec XVIII wieku podejmie po niej podróż Howard, peregrynując do najważniejszych punktów internowania – szpitali, więzień, domów przymusowego pobytu – w Anglii, Holandii, Niemczech, Francji, Italii, Hiszpanii; oburza się ów filantrop, jak można w obrębie tych samych murów zamykać pospolitych skazańców, młodych chłopców sprawiających rodzinie kłopoty lub marnotrawiących jej włości, włóczęgów i obłąkanych. A więc już wtedy zatarła się pewna oczywistość przekonania, z którym tak pospiesznie i żywiołowo wprowadzano w całej Europie system internowania jako kategorię porządku klasycystycznego. Po stu pięćdziesięciu latach odosobnienie obejmowało amalgamat elementów nazbyt już różnorodnych – a przecież pierwotnie miało skupiać zjawiska jednakowe i to tłumaczyło jego doraźny charakter; pomiędzy tą różnorodnością a klasycyzmem, który do niej dopuścił, musiała istnieć jakaś zasadnicza spójność i problemu tego nie da się skwitować oburzeniem przedrewolucyjnej wrażliwości. Jak zatem przedstawiała się rzeczywistość z punktu widzenia owej ludzkiej rzeszy, którą nieledwie z dnia na dzień oddalono, wypędzono, potraktowano surowiej niż ongi trędowatych? Warto pamiętać, iż w samym Szpitalu ogólnym w Paryżu znalazło się wkrótce po jego założeniu 6000 osób, czyli mniej więcej jeden procent wszystkich mieszkańców miasta.<sup>41</sup> Niewątpliwie jakieś społeczne odczucie, wspólne całej europejskiej kulturze, musiało narastać długo i po kryjomu, by w drugiej połowie

XVII wieku, przechodząc nagle do stadium jawności, wyizolować sferę ludzi mających zapelnąć miejsca internowania. Całym tłumom, dla nas nad wyraz przemieszonym i nieokreślonym, oddano na siedziby pustkowiec dawno opuszczone przez trąd. Ale to, co dziś nam się wydaje przytępiłą wrażliwością, u człowieka klasycyzmu musiało z pewnością występować jako percepcja jasno artykułowana. Toteż właśnie analiza sposobu percepcji pozwoli rozpoznać formę odczuwania obłędu w epoce zazwyczaj definiowanej przez nadrzędność Rozumu. Gest, który wyznaczając obszar internowania przekazał mu swoją moc segregacji i dał szaleństwu nową ojczyznę, jakkolwiek spójny i przemyślany, bynajmniej nie był prosty. Pod autorytatywną postacią przymusu zestawiał w złożonej jedności nową wrażliwość na nędzę i obowiązek opieki społecznej, nowe sposoby reakcji na bezrobocie i lenistwo, nową etykę pracy, a także tęsknotę do państwa, w którym powinność moralna zyskałaby rangę prawa cywilnego. Chociaż utajone, wymienione problemy towarzyszyły tworzeniu i organizacji skupisk internowanych, nadawały sens rytuałowi i częściowo tłumaczyły sposób postrzegania obłędu i jego przeżywania w wieku klasycyzmu.

\*

Praktyka internowania oznacza nową reakcję na nędzę – nowy sposób jej patetycznego ujmowania – mówiąc szerzej, nowy stosunek człowieka do nieludzkich pierwiastków jego egzystencji. Ubogi, nędzarski, człowiek nie umiejący sobie poradzić z życiem przybrał w ciągu XVI wieku nowe oblicze, które dla średniowiecza byłoby niezrozumiałe.

Renesans ogołocił ubóstwo z jego pozytywnej treści mistycznej. Uczynił to dwoistym ruchem myśli, Ubóstwu odejmując jego sens absolutny, a Miłosierdziu – wartość, czerpaną ze wspierania tegoż Ubóstwa. W kręgu Lutera, a zwłaszcza Kalwina, osobliwe zamiary Boga – jego „dobroć, którą okazuje każdemu” – oszczędzają trudu przemawiania własnym głosem zarówno szczęściu, jak nieszczęściu, bogactwu, jak biedzie, chwale, jak upodleniu. Nędza nie jest ponizoną Panią, po którą Oblubieniec zstępuje w błoto, by wynieść ją na wysokość; ma własne miejsce na świecie, nie świadczące o Bogu ani więcej, ani mniej niż miejsce przyznane bogactwu; Bóg tu i tam jest obecny, jego hojna ręka równie jest bliska pomyślności co utrapieniu, zależnie od tego, czy mu się spodoba „nakarmić dziecię obficie lub skąpiej”.<sup>42</sup> Kiedy niepojęta wola Boża zwraca się do biednego, nie mówi mu o przyrzeczonej chwale, lecz o przeznaczeniu. Nie uwzniosła Bóg biedaka jakąś przewrotną gloryfikacją;

upokarza go umyślnie w gniewie i nienawiści – tej nienawiści, jaką był żywił do Ezawa jeszcze przed jego urodzeniem, gdy odebrał mu trzody przypadające ze starszeństwa. Ubóstwo oznacza karę: „Z Jego rozkazu niebo się zawęźmie, a plony zeżre i strawi śnieć oraz zgnilizna; ilekroć winnice, pola, łąki zbije grad lub burza, zawsze to będzie świadectwo jakiejś specjalnej kary, którą On wymierza.”<sup>43</sup> Na tym świecie niedostatek i bogactwo opiewają tę samą wszechmoc Boga; ubogi wszelako może jedynie się powoływać na niezadowolony Pana, jako że w swoim życiu nosi znamię jego klątwy; toteż przyuczać trzeba „biednych do cierpliwości, albowiem którzy nie poprzestają na swoim stanie, z całej mocy usiłują zrzucić jarzmo, jakie Bóg na nich nałożył.”<sup>44</sup>

Skąd zatem czerpie wartość uczynek miłosierny? Nie z ubóstwa, które wspiera, ponieważ już się w nim nie kryje żadna właściwa mu chwała; ani z czyniącego dobro człowieka, ponieważ w jego geście raz jeszcze się przejawia niezwykła wola Boża. Nie uczynek usprawiedliwia, lecz wiara, która go zakorzenia w Bogu. „Ludzie nie mogą być przed Bogiem usprawiedliwieni przez swoje staranie, zasługi lub czyny, jeno za darmo, za przyczyną Chrystusa i przez wiarę.”<sup>45</sup> Znany wypowiedź Lutera odmawiająca uczynom wartości, znalazła ona szeroki oddźwięk w myśli protestanckiej: „Nie, uczynki nie są konieczne; nie, na nic się nie przydają dla świętości.” Odmowa ta dotyczy wszakże sensu uczynków tylko w odniesieniu do Boga i zbawienia; jak wszelkie ludzkie działanie, noszą piętno śmiertelności i stygmat upadku; pod tym względem „nie masz w nich niczego krom grzechu i nieczystości”.<sup>46</sup> Ale na poziomie ludzkim uczynki mają sens; nieskuteczne dla sprawy zbawienia, służą wierze za pokaz i świadectwo: „Wiara nie tylko nie uczy nas lekceważyć dobrych uczynków, lecz jest korzeniem, z którego one wyrastają.”<sup>47</sup> Stąd bierze się wspólna wszystkim ruchom reformacji tendencja do przekształcania dóbr kościelnych w dobroczynność świecką. W roku 1525 Michel Geismayer domaga się obrócenia wszystkich klasztorów w szpitale; w następnym roku do Sejmu w Spirze wpływa memoriał zażaleń, domagający się zniesienia konwentów i konfiskaty ich majątków w celu ulżenia nędzy.<sup>48</sup> W istocie właśnie w dawnych klasztorach będą powstawać wielkie przytułki niemieckie i angielskie: jeden z pierwszych szpitali przeznaczonych w kraju luteranckim dla obłąkanych (*arme Wahnsinnige und Presshafte*) założył landgraf Filip Hainau w roku 1533, w starym opactwie cysterskim sekularyzowanym około dziesięciu lat wcześniej.<sup>49</sup> Miasta i rządy zastępują Kościół w zadaniach opieki. Wprowadza się podatki, urządza kwesty, zachęca do darowizn, namawia do zapisów testamentowych. W roku 1601 postanowiono w Lubecie, że każdy

ważniejszy testament ma zawierać klauzulę na korzyść podopiecznych miasta.<sup>50</sup> W Anglii w XVI wieku upowszechnia się stosowanie *poor rate*; a miasta, w których zorganizowano domy poprawy lub pracy, otrzymują prawo do podatków specjalnych i sędzia pokoju wyznacza administratorów – *guardians of Poor* – zarządzających tymi funduszami oraz ich przydziałem.

Stwierdzenie, że w kraju protestanckim reformacja spowodowała laicyzację dobroczynności, brzmi jak komunał. Wszelako przyjmując na swój rachunek całą tę rzeszę biednych i niesprawnych, rząd lub gmina przygotowują nową formę wrażliwości na nędzę: narodzić się ma doświadczenie patosu już nie przez gloryfikację boleści ani nie przez głoszenie wspólnego zbawienia Ubóstwa i Miłosierdzia; pouczające natomiast człowieka o jego obowiązkach względem społeczeństwa, wskazujące, iż nędzarz jest skutkiem nieporządku i jednocześnie zawadą dla ustanowienia porządku. Już nie chodzi o wywyższanie nędzy uczynkiem, który ją koi, ale chodzi po prostu o jej zniesienie. Zwrócone ku Biedzie jako takiej, Miłosierdzie jest również nieporządkiem. Skoro jednak inicjatywa prywatna (w Anglii w myśl aktu z 1575 roku)<sup>51</sup> pomaga rządowi przezwyciężyć nędzę, działa zgodnie z porządkiem i sensownie. Niedługo przed aktem z roku 1662<sup>52</sup> sir Matthew Hale napisał *Discourse Touching Provision for the Poor*<sup>53</sup>, gdzie dosyć dobrze określił ten nowy sposób postrzegania znaczenia nędzy: uczestniczenie w jej usuwaniu jest „zadaniem wielce potrzebnym dla nas jako Anglików i pierwszym naszym obowiązkiem jako chrześcijan”; troskę o to należy powierzyć urzędnikom sprawiedliwości; oni to powinni podzielić hrabstwa, pogrupować parafie, pozakładać domy przymusowej pracy. Wtedy nikt już nie będzie musiał żebrać; i „nikt już nie będzie chciał z próżności wyrządzać społeczeństwu szkody, zachęcając do żebrania przez rozdawanie jałmużny”.

Od tej pory nędza wypada z dialektyki ponizenia i chwały; zostaje ujęta w ramy jakiegoś stosunku nieporządku do porządku, który ją wtrąca w karygodność. Już od czasów Lutera i Kalwina dźwigała znamię nadprzyrodzonej kary, a obecnie, w warunkach miłosierdzia urzędowego, oznacza folgowanie sobie jednostki z krzywdą dla państwa. Z doświadczenia religijnego, które ją uświęcało, zsuwa się w pojęcie moralne, które ją potępia. Wielkie domy odosobnienia spotykamy u końca tej ewolucji: jako laicyzację miłosierdzia, oczywiście; lecz w domniemaniu, równocześnie, jako ukaranie nędzy.

Do podobnych wyników dojdzie inną i nie łatwiejszą drogą katolicyzm, mniej więcej za czasu Matthewa Hale, czyli w okresie Wielkiego Zamknięcia. Przemianę majątków kościelnych w zakłady szpitalne, jakiej protestantyzm

dokonał przez laicyzację, Kościół po soborze trydenckim pragnie osiągnąć z dobrej woli biskupów. Dekret o reformie zaleca im *bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum paternam gerere* (karmić przykładem wszelkich dobrych uczynków, troszczyć się po ojcowsku o ubogich i inne nieszczęśliwe osoby).<sup>54</sup> Kościół nie umniejsza wagi, jaką tradycyjna doktryna przywiązywała do dobrych uczynków, ale stara się im jednocześnie nadać zasięg ogólny i przykłada do nich miarę użyteczności dla porządku państwowego. W okresie przedsoborowym Juan Luis Vives, niewątpliwie jako jeden z pierwszych katolików, sformułował nieomal zupełnie świeckie pojęcie miłosierdzia<sup>55</sup>: skrytykował prywatne formy wspomaganiania ubogich; wykazał niebezpieczeństwo miłosierdzia, które jest wsparciem zła; nie uszło jego uwagi zbyt częste spokrewnianie się biedy z występkiem. Problem należałoby raczej powierzyć władzom miejskim: „Ojcu rodziny nie wypada się godzić, by w jego zamożnym domu ktoś musiał chodzić nago lub w lachmanach, i tak samo nie przystoi magistratom tolerowanie stanu, w którym obywatele cierpieliby głód i niedostatek.”<sup>56</sup> Vives doradza, by w każdym mieście wyznaczono urzędników zobowiązanych obchodzić ulice i dzielnice biedoty, rejestrować nędzarzy, zbierać dane o ich życiu i moralności, najzatatwardzialszych odsyłać do domów internowania, dla wszystkich zakładać domy pracy. Odpowiednio nastawiona prywatna miłość bliźniego powinna, zdaniem Vives’a, do tego celu wystarczyć; w przeciwnym razie trzeba by opodatkować najzamożniejszych. Powyższe idee na tyle miały echo w katolickim świecie, że znalazły kontynuatorów i naśladowców: pierwszym z nich był Médina w okresie tegoż soboru trydenckiego<sup>57</sup>, a na samym końcu XVI wieku – Christoval Perez de Herrera<sup>58</sup>. W roku 1607 ukazuje się we Francji tekst będący zarazem pamfletem i manifestem: *La chimère ou fantasma de la mendicité*; domaga się on utworzenia przytułku, gdzie nędzarze mogliby otrzymać „środki do życia, ubranie, zawód i karę”; autor przewiduje ściąganie opłat z najbogatszych obywateli, przy czym opornym groziłaby grzywna w podwójnej wysokości.<sup>59</sup>

Wszelako myśl katolicka i kościelne tradycje stawiają opór. Budzą odrazę zbiorowe formy opieki, odbierające czynom indywidualnym ich szczególną zasługę, a ubóstwu – wysoką godność. Czyż nie przekształca się miłosierdzia w prawnie usankcjonowany obowiązek państwa, a biedy w występki przeciwko porządkowi publicznemu? Powoli te wątpliwości się rozpraszają, rozstrzyga opinia Fakultetów. Uniwersytet paryski aprobuje przedstawione sobie formy organizacyjne opieki publicznej; zapewne, sprawa jest „trudna, lecz poży-



teczna, godziwa i zbawienna, nie sprzeciwia się też ani pismom ewangelicznym i apostołskim, ani przykładom naszych przodków”.<sup>60</sup> Wkrótce katolicyzm przejmie sposób widzenia nędzy rozwinięty przede wszystkim w świecie protestanckim. W roku 1657 Wincenty a Paulo bez zastrzeżeń pochwała projekt „zebrania wszystkich ubogich w odpowiednich miejscach, ażeby ich utrzymywać, szkolić i zatrudniać. To wspaniałe zamierzenie”, lecz Wincenty się waha, czy doń przystąpić wraz ze swym zakonem, „ponieważ jeszcze niedostatecznie wiadomo, czy dobry Bóg tak chce”.<sup>61</sup> Po kilku zaledwie latach cały Kościół uzna Wielkie Zamknięcie nakazane przez Ludwika XIV. Tym samym przestanie w ubogich dopatrywać się pretekstu zesłanego przez Boga do pobudzania chrześcijańskiego miłosierdzia, okazji do zbawczych zasług; za przykładem arcybiskupa Tours każdy katolik zobaczy w nich „szumowinę i śmieci w państwie, nie tyle z powodu ich niedoli materialnej, ile przez nędzę duchową, która napawa wstrętem”.<sup>62</sup>

Kościół zajął stanowisko; czyniąc zaś to, podzielił chrześcijański świat nędzy, który średniowiecze uświęciło w całości.<sup>63</sup> Oddzielił rejon dobra, czyli biedy podległej i pogodzonej z narzuconym jej porządkiem, od rejonu zła, czyli biedy niepodległej, starającej się ów porządek wyminąć. Pierwsza akceptuje internowanie, znajduje w nim oparcie; druga je odrzuca i w konsekwencji na nie zasługuje.

To dialektyczne rozumowanie z całą szczerością wyraża się w tekście z roku 1693, inspirowanym przez Rzym i w końcu stulecia wydanym po francusku pod tytułem *La Mendicité abolie*.<sup>64</sup> Autor rozróżnia ubogich dobrych i złych, pierwsi są Pana Jezusa, drudzy – diabła. Jedni i drudzy dowodzą pożyteczności domów odosobnienia – pierwsi dlatego, że z wdzięcznością przyjmują wszystko, co władza daje im za darmo: „cierpliwi, pokorni, skromni, zadowoleni ze swojego stanu i ze wsparcia udzielanego im przez Biuro, dziękują za to Bogu”; natomiast ubodzy diabła skarżą się na Szpital ogólny i na przymusowe zamknięcie: „Wrogowie zacnego porządku, nieroby, kłamcy, pijacy i bezwstydnicy, co język zapożyczyli od ojca swego diabła, nie szczedzą złorzeczeń założycielom i kierownikom Biura.” Z tej przyczyny trzeba pozbawić ich wolności, której zażywają jedynie na chwałę Szatana. Internowanie jest więc po dwakroć uzasadnione w nierozłącznej dwuznaczności – jako dobrodziejstwo i jako kara. Jest bądź nagrodą, bądź pokutą, zależnie od wartości moralnej swoich poddanych. Praktyka internowania aż do końca klasycyzmu nie wyzwoli się z tej dwuznaczności; zmieniać będzie znaczenie w sposób osobliwie odwracalny, według zasług lub win ludzi nią objętych. Dobrzy

ubodzy widzą w niej gest pomocy i dzieło otuchy; źli – za jedyną sprawą swojej złości – przekształcają w narzędzie represji. Przeciwstawienie dobrych i złych ubogich stanowi istotę struktury i znaczenia internowania. Oceny dokonuje Szpital ogólny i sam obłęd dzieli się zgodnie z tą dychotomią; zależnie od moralnej postawy, jaką zdaje się przejawiać, może być zaliczony już to do kategorii dobroczynności, już to do kategorii przymusu.<sup>65</sup> Każdy internowany otrzymuje przydział na skali wartościowania etycznego – i zanim stanie się przedmiotem poznania lub współczucia, jest traktowany jako moralny podmiot.

Nędzarz nie może jednak stać się moralnym podmiotem, dopóki jest ukrytym przedstawicielem Boga na ziemi. Aż do końca XVII wieku będzie to głównym zarzutem ze strony katolickich sumień. Czyż nie powiedziano w Piśmie: „Cokolwiek zeście uczynili najmniejszemu z braci mojej...”? A Ojcowie Kościoła czyż nie komentowali tego tekstu zawsze jednakowo, głoścąc, iż nie należy odmawiać jałmużny biednemu z obawy przed odtrąceniem samego Chrystusa? Ojciec Guevarre zdaje sobie sprawę z tych obiekcji, ale ma na nie jasną odpowiedź w imieniu całego klasycystycznego Kościoła: od czasu utworzenia Szpitala ogólnego i biur Charité, Bóg już się nie chowa pod łachmanami żebraka. Lęk odmówienia kawałka chleba umierającemu z głodu Jezusowi, obawa, co powołała do życia chrześcijańską mitologię miłosierdzia i obdarzyła sensem średniowieczny rytuał ugaszczania, byłyby w tym przypadku „bezpodstawne; skoro w mieście założono biuro miłosierdzia, Jezus nie przybierze postaci biednego, który chcąc zadośćuczynić swemu nieróbstwu i rozwiążności odrzuca porządek tak zbożnie ustanowiony ku wspomoczeniu prawdziwych biednych”.<sup>66</sup> Tym razem nędza utraciła mistyczne sedno. Już nic w jej nieszczęściu nie odnosi się do cudownej i nieuchwytniej obecności bóstwa. Odarto ją z siły manifestowania. A jeśli dla chrześcijanina stwarza jeszcze okazję do miłosierdzia, nie może on już zwracać się do niej inaczej niż zgodnie z porządkiem zaprowadzonym z przezorności rządów. Sama z siebie nędza ukazuje tylko własne przewiny i jeśli występuje, to w kręgu karygodności. Ażeby ją zniweczyć, trzeba ją wprzód zaprząć do pokuty.

Takie jest pierwsze ogniwo łańcucha, jakim klasycyzm opasze szaleństwo. Powiadają, że średniowiecze traktowało obłąkanego sakralnie, jak opętanego.<sup>67</sup> Nic fałszywszego. Sakralność wynikała przede wszystkim z tego, że w oczach średniowiecznego miłosierdzia był on uczestnikiem tajemnych mocy ubóstwa. Uwniosłał je, może bardziej niż ktokolwiek inny. Czyż nie kazano

mu nosić wystrzyżonego na głowie krzyża? Pod takim znakiem Tristan po raz ostatni ukazał się w Kornwalii, dobrze wiedząc, że daje mu to prawo do gościnności obejmującej wszystkich nędzarzy; obłąkany pielgrzym, z łaską wiszącą u szyi i z piętnem krzyża wygolonym na czaszce, miał pewność, że się dostanie na dwór króla Marka: „Nie było takiego śmiałka, co by przed nim zatrzasnął drzwi, i kiedy przechodził przez dziedziniec, udawał głupka, z wielką uciechą służących. Szedł na nic nie bacząc i doszedł do sali, gdzie przebywał król, królowa i wszyscy rycerze. Uśmiechnął się Marek...”<sup>68</sup> Ażeby obłąd w XVII wieku niejako się zdesakralizował, potrzebne wpierw było poniżenie nędzy, teraz rozpatrywanej już tylko pod względem moralnym. Obłąd nie może od tej pory liczyć na inną gościnność niż między murami szpitala, razem z innymi ubogimi. I tam go spotkamy jeszcze pod koniec XVIII wieku. W ludzkim pejzażu średniowiecza wariat był postacią zrozumiałą jako przybysz z innego świata. Obecnie rysuje się na tle zagadnienia „policyjnego”, dotyczącego porządku jednostek w osiedlu. Zrodziła się w stosunku do niego nowa wrażliwość: już nie religijna, ale społeczna. Niegdyś był przyjmowany, ponieważ przychodził skądinąd; teraz się go wyklucza, ponieważ jest właśnie tutejszy i staje w jednym szeregu z biednymi, nędzarami, włóczęgami. Gospoda, która go przyjmuje, stanie się w kolejnej dwuznaczności kordonem sanitarnym, wyłączającym go z obiegu. Błąka się, zaprawdę, ale już nie po drogach niesamowitej pielgrzymki, zakłóca układ porządku społecznego. Pozbawiony praw nędzy i odarty z chwały, będzie się odtąd uwidaczniać u boku biedy i próżniactwa, w na wskroś trzeźwej dialektyce spraw państwowych.

\*

Internowanie – zjawisko masowe, występujące w całej siedemnastowiecznej Europie – było sprawą „policji”. Policji w bardzo precyzyjnym klasycystycznym rozumieniu, czyli całego zespołu środków, które umożliwiały i narzucały pracę tym wszystkim, co bez niej nie mogli się utrzymać; już przed współczesnymi Colberta stało pytanie, które niebawem miał sformułować Wolter: „Jak to? Usadowiwszy się w ciele narodu, nie posiadacie jeszcze sekretu, jak zobowiązać wszystkich bogatych, by biedni na nich pracowali? A więc nie znacie nawet pierwszych liter alfabetu policyjnego.”<sup>69</sup>

Postulat zamknięcia, zanim nabral znaczenia medycznego, jakie dziś mu nadajemy lub przynajmniej chętnie mu przypisujemy, nasunął się z zupełnie innych powodów niż chęć uzdrawiania. Wywodził się z imperatywu pracy.

Nasza filantropia chciałaby dostrzec życzliwość dla chorych tam, gdzie w grę wchodziło jedynie potępienie nierobstwa.

Powróćmy do pierwszych dni „zamknięcia”, do królewskiego edyktu z 27 kwietnia 1656, który powołał do życia Szpital Jeneralny. Instytucja ta miała za jednym zamachem skończyć z „żebractwem i lenistwem jako źródłami zamętu”. W rzeczywistości było to ostatnie z wielkich posunięć podejmowanych od czasów renesansu w celu położenia kresu bezrobociu albo przynajmniej zebraniu. <sup>70</sup> W 1532 roku Parlament paryski powziął decyzję aresztowania natrętów i zmuszenia ich do pracy w miejskiej kanalizacji, przy czym skuwani byli po dwóch łańcuchami. Kryzys szybko się zaostrzył, 23 marca 1534 polecono „ubogim żakom i biedocie” opuścić miasto, a zarazem zakazano „odprawiania nabożeństw przed obrazami na ulicy”. <sup>71</sup> Wojny religijne sprzyjały narastaniu owych podejrzanych tłumów, gdzie z chłopami wygnanymi z ziemi mieszały się zwolnieni żołnierze lub dezertery, robotnicy bez pracy, biedni studenci, chorzy. W chwili gdy Henryk IV przystępował do oblężenia Paryża, z niespełna stu tysięcy mieszkańców miasta przeszło trzydzieści chodziło po prośbie. <sup>72</sup> Ożywienie gospodarcze zaczęło świtać na początku XVII wieku; postanowiono siłą przywołać do porządku ludzi nie zatrudnionych, nie zajmujących określonego miejsca w społeczeństwie; rozporządzenie Parlamentu z roku 1606 skazuje paryskich żebraków na chłostę publiczną, piętnowanie na ramieniu, golenie głów i wypędzenie z miasta. By ustrzec się przed ich powrotem, w 1607 roku u bram murów miejskich ustawiono kompanie żandarmów, mające bronić wejścia wszelkim ubogim. <sup>73</sup> Skoro po wybuchu wojny trzydziestoletniej wygasają rezultaty ekonomicznej odnowy, problem żebractwa i bezrobocia niechybnie znów się przypomina; aż do połowy stulecia regularna zwyżka podatków krępuje manufaktury i przyczynia się do wzrostu liczby niepracujących. Notujemy rozruchy w Paryżu (1621), Lyonie (1652), Rouen (1639). W tym samym czasie środowisko najemników ulega dezorganizacji pod wpływem nowych struktur ekonomicznych, w miarę rozwoju pierwszych manufaktur ugrupowania branżowe tracą władzę i prawa. *Règlements généraux* zakazują robotnikom zrzeszania się w związki, ligi czy „towarzystwa”. Niemniej w wielu profesjach cechy się rekonstruuja. <sup>74</sup> Podlegają sankcjom, ale parlamenty nie wykazują w tym względzie zbytniego zapału; Parlament normandzki uchyla się od kompetencji w sprawie sądu nad wierzycielami w Rouen. Z tej też zapewne przyczyny interweniuje Kościół, przyrównujący tajne stowarzyszenia robotnicze do praktyk czarnoksięskich. Dekret Sorbony z 1655 roku uznaje

za „świętokradców i winnych grzechu śmiertelnego” wszystkich, co przystają do niecnych kompanii.

W tym konflikcie, toczącym się milczkiem pomiędzy surowością Kościoła a pobłażliwością parlamentów, stworzenie szpitala było bez wątpienia – przynajmniej na początku – zwycięstwem parlamentów. Przynosiło w każdym razie propozycję nowego rozwiązania: po raz pierwszy, zamiast środków wykluczenia czysto negatywnych, wprowadza się praktykę zamykania; bezrobotny nie jest wypędzany lub karany, przechodzi na utrzymanie narodu, ale kosztem wolności osobistej. Pomiędzy nim a społeczeństwem powstaje system istotnych powiązań: należy mu się strawa, ale musi się poddać moralnemu i fizycznemu przymusowi internowania.

Edykt z roku 1656 wymierzony jest przeciw całej mało zróżnicowanej masie ludzi bez dochodów, bez społecznych powiązań, klasie bądź odrzuconej, bądź na jakiś czas mobilizowanej przez rozwój ekonomiczny. W niecałe piętnaście dni po podpisaniu edyktu był on czytany i proklamowany na ulicach. Paragraf 9: „Zakazujemy z całą stanowczością i zabraniamy wszelkim osobom niezależnie od płci, miejsca i wieku, niezależnie od uzdolnień i pochodzenia, i w jakimkolwiek by się znajdowały stanie, zdrowym lub kalekom, chorym czy ozdrowieńcom, uleczalnym albo nieuleczalnym, żebrać w mieście i na przedmieściach Paryża, w kościołach lub u bram kościelnych, u drzwi domów czy na ulicy, dniem albo nocą... pod karą chłosty za pierwsze przestępstwo, za drugie zaśię galer dla mężczyzn i chłopaków, banicji dla kobiet i dziewcząt.” Następnej niedzieli – 13 maja 1656 – w kościele Saint-Louis de la Pitié odśpiewano uroczystą mszę do Ducha Świętego, a w poniedziałek 14 maja ta sama milicja, którą mitologia ludowych strachów przekształciła w „szpitalnych łapaczy”, rozpoczyna łowy na nędzarzy i odstawia ich do różnych budynków Szpitala. Po czterech latach w Salpêtrière znajdzie się pod strażą 1460 kobiet i małych dzieci; w Pitié – 98 chłopców, 897 dziewcząt od siedmiu do siedemnastu lat i 95 kobiet; w Bicêtre – 1615 dorosłych mężczyzn; w Savonnerie – 305 chłopców od ośmiu do trzynastu lat; w Scipion wreszcie umieszczono 530 brzemiennych lub karmiących kobiety i zupełnie małe dzieci. Początkowo nie przyjmowano małżonków – nawet w skrajnej potrzebie administracja musiała żywić ich w domach; jednak niebawem, dzięki donacji Mazarina, można było małżeństwa ulokować w Salpêtrière. W sumie – jakieś pięć, sześć tysięcy.

Internowanie miało w całej Europie identyczne znaczenie, przynajmniej na początku. Była to jedna z odpowiedzi XVII wieku na kryzys ekonomiczny,

którym został dotknięty świat zachodni: obniżka płac, bezrobocie, brak pieniądza, zespół zjawisk prawdopodobnie spowodowanych gospodarczym załamaniem Hiszpanii.<sup>75</sup> Przed takimi samymi problemami stanęła Anglia, najmniej z krajów europejskich uzależniona od systemu. Pomimo licznych środków stosowanych dla uniknięcia bezrobocia i spadku płac<sup>76</sup>, bieda w kraju rosła nieustannie. W roku 1622 ukazał się przypisywany Dekkerowi pamflet *Greivous Groan for the Poor*, ukazujący niebezpieczeństwo i oskarżający powszechne niedbalstwo: „Chociaż liczba nędzarzy ciągle się powiększa, wszystko, co by miało im ulżyć, przybiera zły obrót; ...wiele parafii dopuszcza, by ich biedni i ci, którzy będąc przy zdrowiu nie chcą pracować, utrzymywali się z żebractwa, oszustw i kradzieży, tak że ogół nie zna przez nich spokoju.”<sup>77</sup> Obawiano się, że zadławia kraj; ponieważ zaś nie mogli, jak na kontynencie, wędrować przez granice, proponowano ich „wypędzać i odsyłać na ziemie nowo odkryte, do Indii Wschodnich lub Zachodnich”.<sup>78</sup> W roku 1630 król powołał komisję mającą czuwać nad ścisłym wypełnianiem praw dotyczących ubogich. W tym samym roku wydała ona serię „nakazów i wskazówek”; polecono ścigać żebraków i włóczęgów oraz „tych wszystkich, którzy żyją w lenistwie i nie chcą pracować za rozsądne wynagrodzenie albo zarobek przepuszczają w szynkach”. Należy ich karać zgodnie z prawem i osadzać w domach poprawy; jeśli zaś są z kobietami i dziećmi, należy sprawdzać, czy zawarli małżeństwo i czy ich potomstwo jest ochrzczone, gdyż „żyją jak dzikusy bez ślubów, pogrzebów, chrztów; właśnie dla tej wyuzdanej swobody tyłu ludzi z chęcią wybiera włóczęgę”.<sup>79</sup> Przy całej naprawie, rozpoczętej w Anglii na początku stulecia, jeszcze za czasów Cromwella problem nie był rozwiązany, skoro Lord Mayor utyskiwał na „istne robactwo rozplenione w mieście, obrażające publiczny porządek, czepiające się pojazdów, krzykiem wymuszające wsparcie u wejść kościelnych i przed domami prywatnymi”.<sup>80</sup>

Długo jeszcze zakład karny lub siedziby Szpitala ogólnego miały służyć za kwatery bezrobotnym, ludziom bez zajęcia i bez dachu. Za każdym kryzysem, kiedy gwałtownie mnożyła się biedota, miejsca internowania przynajmniej na jakiś czas podejmowały pierwotną rolę ekonomiczną. W połowie XVIII wieku znów pełnia kryzysu: 12000 robotników zebrze w Rouen, tyluż w Tours; w Lyonie stają manufaktury. Hrabia d'Argenson, któremu podlega „departament Paryża i strażę porządkowe”, wydaje rozkaz „aresztowania wszystkich żebraków w Królestwie; służba zbrojna działa w tym celu po wsiach, podczas gdy w Paryżu na pewno nie ujdą z wszystkich stron osaczeni”.<sup>81</sup>

Wszakże w okresach bezkryzysowych system internowania zyskuje inne

znaczenie. Jego funkcja represyjna wzbogaca się o nową użyteczność. Nie chodzi już o zamykanie ludzi nie pracujących, ale o zatrudnienie zamkniętych, aby w ten sposób służyli pomyślności ogółu. Jasno rysuje się kolejność: tania siła robocza w okresie pełnego zatrudnienia i wysokich płac; natomiast w okresach bezrobocia – ujęcie nie pracujących i ochrona społeczeństwa przed podburzaniem i zamieszkami. Pamiętajmy, że pierwsze domy zamknięte pojawiają się w Anglii w punktach najbardziej uprzemysłowionych: Worcester, Norwich, Bristol; że pierwszy „szpital jeneralny” otwarto w Lyonie, 40 lat przed paryskim<sup>82</sup>; że Hamburg jako pierwsze miasto w Niemczech miał *Zuchthaus* od roku 1620. Regulamin hamburski, wydany w roku 1622, jest uderzająco precyzyjny. Wszyscy internowani muszą pracować. Wartość ich pracy jest dokładnie obliczana, przy czym otrzymują z niej jedną czwartą. Albowiem praca nie tylko ma być zajęciem, musi być wydajna. Ośmiu dyrektorów zakładu ustala plan ogólny. *Werkmeister* przydziela każdemu odrębne zadanie i po tygodniu sprawdza, czy zostało dobrze wykonane. Regulamin pracy stosowano aż do końca XVIII wieku, skoro jeszcze Howard mógł stwierdzić, że „tam się przędzie, robi pończochy, tka wełnę, włosie, len, ściera drewno, rogi jelenie. Dla silnego mężczyzny norma tarcicy wynosi 45 funtów dziennie. Paru mężczyzn, kilka koni pracuje przy foluszu. Jeden kowal zajęty tam jest bez przerwy.”<sup>83</sup> Wszystkie niemieckie zakłady były wyspecjalizowane: przedziałnie zwłaszcza w Bremie, Brunszwiku, Monachium, Wrocławiu, Berlinie; tkalnie w Hanowerze. Mężczyźni ścierali drewno w Bremie i Hamburgu. W Norymberdze polerowano szkła optyczne; w Moguncji przede wszystkim mielono zboże na mąkę.<sup>84</sup>

W Anglii pierwsze domy poprawy otwierano w czasie gospodarczej recesji. Akt z roku 1610 zalecał jedynie zaopatrzyć wszystkie zakłady w żarna, krosna i warsztaty zgrzeblarskie, aby zająć przy nich pensjonariuszy. Ale wymogi moralne przekształcają się w taktikę ekonomiczną, kiedy po roku 1651 Akt Nawigacyjny i obniżenie stopy dyskontowej stabilizują sytuację gospodarczą i zaznacza się rozwój przemysłu i handlu. Chodzi o najlepsze spożytkowanie, po cenie najtańszej, wszystkich rąk zdolnych do pracy. Gdy John Carey układa projekt *workhouse*'u w Bristolu, na pierwszym miejscu stawia bezwarunkowy obowiązek pracy: „Ubodzy obojej płci i każdego wieku mogą być zatrudnieni przy międleniu konopi, przy obróbce i przedzeniu lnu, gręplowaniu i przedzeniu wełny.”<sup>85</sup> W Worcester produkowano odzież i płótno, tamże urządzono warsztat dla dzieci. Nie obywało się bez trudności. Próbowano opierać *workhouse*'y na przemyśle i rynkach lokalnych – spodziewając się

może, iż tania wytwórczość wpłynie na regulację cen. Natrafiono jednak na sprzeciw manufaktur.<sup>86</sup> Daniel Defoe zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo konkurencji, pod pretekstem biedy w danej okolicy robi się biedaków gdzie indziej: „Dają jednemu, co zabrali drugiemu, wstawiają włóczkę na miejsce człowieka porządnego, który odtąd musi szukać innego zajęcia, aby wyżywić rodzinę.”<sup>87</sup> Wobec tej groźby władze godzą się na stopniowe uchylanie przymusu pracy. Pensjonariusze nie mogą zarobić nawet tyle, żeby starczyło na ich utrzymanie – nieraz trzeba ich przerzucać do więzień, gdzie przynajmniej chleb mają za darmo. Niewiele jest *bridwells*, „gdzie się pracuje; najczęściej nie ma tam nawet możliwości pracy. Osoby zamknięte, nie posiadając żadnych materiałów ani narzędzi, gnuśniej i spędzają czas na rozpuszcie.”<sup>88</sup>

W Paryżu założono Szpital ogólny głównie w celu likwidacji żebractwa, mniej myślano o zatrudnieniu internowanych. Wydaje się jednak, że, podobnie jak współcześni mu Anglicy, Colbert widział w świadczeniu opieki przez zatrudnienie zarówno lekarstwo na bezrobocie, jak bodziec do rozwoju manufaktur.<sup>89</sup> W każdym razie na prowincji intendenci mieli dokładać starań, by domy dobroczynności odgrywały ponadto jakąś rolę gospodarczą. „Wszyscy zdolni do tego ubodzy powinni być zajęci w dni powszednie; w ten sposób unikną lenistwa, które jest matką zła, przyzwyczajają się pracować i częściowo zarobią na wyżywienie.”<sup>90</sup> Zdarzały się też sytuacje, które dopuszczały wykorzystanie siły roboczej w przytułkach przez prywatnych przedsiębiorców. Podobno w 1708 roku zawarta została umowa, w myśl której jeden z przedsiębiorców dostarczał do Charité w Tulle runo, mydło, węgiel otrzymując w zamian wełnę zgręplowaną i uprzedzoną, a całym zyskiem dzielił się ze szpitalem.<sup>91</sup> W samym Paryżu kilkakrotnie próbowano przekształcić obszerne zabudowania Szpitala ogólnego w manufaktury. Jeśli można wierzyć autorowi anonimowego memoriału z roku 1790, w la Pitié wprowadzono na próbę „wszystkie rodzaje rękodziela, jakie stolica mogła zaoferować”, i wreszcie „w szczególnego rodzaju desperacji podjęto wyrób stryczków, jako wymagający najmniejszych nakładów”.<sup>92</sup> Także i gdzie indziej podobne dążenia okazały się mało owocne. Nie oszczędzono ich w Bicêtre: fabrykowano nici i sznurki, polerowano zwierciadła, a zwłaszcza drążono słynną „wielką studnię”.<sup>93</sup> W 1781 roku ktoś nawet wpadł na pomysł, aby grupami pensjonariuszy zastąpić konie przy pompowaniu wody. Więźniowie zmieniali się od piątej do ósmej wieczór: „Z jakich pobudek wprowadzono tak dziwne zajęcie? Chodziło o oszczędność czy może o jakiegokolwiek zatrudnienie

uwięzionych? Jeżeli tylko ta konieczność wchodziła w rachubę, czyż nie rozsądniej by było dać im pracę pożyteczniejszą dla nich samych i dla zakładu? Co zaś do racji ekonomicznych – żadnej nie możemy się tu dopatrzeć.”<sup>94</sup> Przez cały wiek XVIII gospodarcze znaczenie, jakie Colbert chciał nadać Szpitalowi ogólnemu, schodziło na coraz dalszy plan; ośrodek przymusowej pracy stawał się uprzywilejowanym przybytkiem nieróbstwa. „Co jest przyczyną nieporządków w Bicêtre?” – zadawać sobie będą pytanie jeszcze działacze Rewolucji. I odpowiedź będzie taka sama jak w wieku XVII: „Bezczynność. Jaka na nią rada? Praca.”

Wiek klasycyzmu posługiwał się internowaniem w sposób dwuznaczny i kazał mu odgrywać podwójną rolę: miało niweczyć bezrobocie lub przynajmniej zacierać jego najjaskrawsze skutki, a poza tym – służyć za instrument kontroli płac, gdy groziła ich zwyżka. Oddziaływać kolejno na rynek pracy i koszty produkcji. W istocie nie wydaje się, iżby domy odosobnienia mogły skutecznie zaspokoić te oczekiwania. Jeżeli wchłaniały ludzi nie pracujących – chodziło przede wszystkim o zamaskowanie nędzy i zapobieżenie politycznym i społecznym kłopotom, jakie mogła powodować; jednak w momencie przydzielenia ich do warsztatów przemysłowych powiększało się bezrobocie w sąsiednich rejonach lub pokrewnych branżach.<sup>95</sup> Natomiast ich wpływ na ceny był tylko sztuczny, ponieważ wartość handlowa produktów tak wytwarzanych nie znajdowała się w żadnym stosunku do rzeczywistych kosztów uzysku, gdyby się je kalkulowało uwzględniając wydatki wynikające z samego zamknięcia.

\*

Z punktu widzenia wartości funkcjonalnej uznać można zakładanie domów internowania za chybione. Ostateczną porażkę usankcjonuje w całej Europie na początku XIX wieku ich zanik jako ośrodków skupiających biednych, więźniów dla nędzarzy: przejściowy środek zaradczy okazał się nieskuteczną i źle pomyślaną ochroną znajdującą się w załączku industrializacji. A jednak porażka ta zaowocowała w dobie klasycystycznej cennym doświadczeniem. Rzucająca się w oczy nieudolność rozumowania dotyczącego produkcji i cen była naonczas prawdziwym wyrazem etycznego sposobu pojmowania pracy, gdzie mankamenty mechanizmów ekonomicznych bładły wobec afirmowanych wartości.

Nie wydaje się, by w pierwszym rozmachu świata przemysłowego wiązano pracę z zagadnieniami wynikającymi z jej istoty; przeciwnie, widziano w niej

rozwiązanie generalne, niezachwiane panaceum, lek na wszystkie postacie nędzy. Praca i ubóstwo stanowią proste przeciwieństwo, są względem siebie odwrotnie proporcjonalne. Dla myśli klasycystycznej właściwa pracy możność niweczenia biedy zależy nie tyle od jej zdolności wytwórczych, ile od jej nieokreślonego cudotwórstwa moralnego. Uznanie pożyteczności pracy opiera się na jej transcendentności etycznej. Od pierwszego upadku człowieka, stając się karą, uzyskiwała walor pokuty i moc odkupienia. Człowiek musi pracować nie z prawa natury, lecz w wyniku przekleństwa. Ziemia nie zawiniła swej bezpłodności, w której zastyga, jeśli człowiek się leni. „Ziemia wcale nie zgrzeszyła, jest przeklęta za sprawą znojów przeklętego człowieka, który ją uprawia; nie wydrzesz z niej owocu, zwłaszcza najniezbędniejszego, inaczej jak przemocą i w nieprzerwanej pracy.”<sup>96</sup>

Obowiązek pracy nie łączy się z jakimkolwiek zaufaniem do przyrody; żadna też niepojęta wierność nie każe ziemi wynagradzać trudu człowieka. Zarówno u katolików jak u protestantów coraz przewija się zdanie, że praca sama w sobie jest jałowa. Plony i dostatek nie zaliczają się do dialektycznej kategorii pracy i natury. Kalwin napominał: „Nie sądźmy, iżby żyzność ziemi zależała od czujności i zręczności ludzi dobrze spełniających obowiązek; wszystkim zawiaduje błogosławieństwo Boga.”<sup>97</sup> Groźbę pracy daremnej – jeżeli Bóg łaskawie się nie przychyli – rozpatruje z kolei Bossuet: „W każdej minucie może się rozwiać nasza nadzieja na żniwo, jedyny owoc naszych starań; jesteśmy zdani na łaskę niestałego nieba, które młóci deszczem delikatne kłosa.”<sup>98</sup> Owa niepewna praca, z którą natura wcale nie musi się liczyć – chyba za szczególną wolą boską – jest wszakże nieodzownie obowiązkowa: nie na poziomie syntez przyrodniczych, lecz na poziomie syntez moralnych. Ubogi, który nie chcąc „szarpać” ziemi oczekiwałby pomocy od Stwórcy w myśl jego obietnicy nakarmienia ptaków niebieskich – okazałby się nieposłuszny prawu zawartemu w Piśmie: „Nie będziesz kusił Pana Boga twego.” Czyż odmowa pracy nie jest „wyzwaniem rzuconym boskiej wszechmocy”?<sup>99</sup> Jest wymuszaniem cudu<sup>100</sup>, podczas gdy cud dawany jest człowiekowi co dzień jako dobrowolna nagroda za pracę. Zaprawdę, praca nie jest wpisana pomiędzy prawa natury, lecz objęta porządkiem świata upadłego. Dlatego lenistwo jest buntem – i to z wszystkich buntów najgorszym, gdyż spodziewa się natury hojnej jak za czasów pierwszej niewinności i chce wymóc Dobroć, która po Adamie już się człowiekowi nie należy. Przed upadkiem zgrzeszył człowiek pychą; lecz grzech lenistwa jest najwyższą pychą człowieka już upadłego, śmieszna pychą nędzarza. Na naszym świecie, gdzie ziemia

obficie rodzi tylko ciernie i chwasty, jest winą w pełnym znaczeniu. Zadufanie w pysze było grzechem głównym *radix malorum omnium* (korzeniem wszelkiego zła) w średniowieczu. Jeśli wierzyć Huizindze, przez jakiś czas u zarania renesansu największy grzech miał oblicze Chciwości, dantejskiej *cieca cupidigia*.<sup>101</sup> Natomiast wszystkie teksty siedemnastowieczne głoszą piekielny tryumf Lenistwa: ono teraz prowadzi i ciągnie korowód występków. Nie zapomnijmy, że według edyktu ustanawiającego Szpital ogólny miał on zapobiegać „zebractwu i nieróbstwu jako źródłom wszelkiego zamętu”. Potępienie lenistwa, marnej pychy upadłego człowieka, odzywa się echem u Bourdaloue: „Czym jeszcze jest nieład życia próżniaczego? Jeśli ujmemy go wnikliwie – odpowiada św. Ambrozy – jest on drugim buntem stworzenia przeciwko Bogu.”<sup>102</sup> Praca w zakładach internowania nabiera w ten sposób znaczenia etycznego: ponieważ lenistwo stało się absolutną formą buntu, trzeba zmusić próżniaków do pracy, w nieokreślonym przyzwoleniu na trud, choćby niewydajny i nieprzydatny.

Ekonomiczny i zarazem moralny postulat internowania został sformułowany w wyniku określonego doświadczenia pracy. W świecie klasycystycznym linia podziału między pracą a nieróbstwem biegła śladem wielkiego wykluczenia trędowatych. Zamiast leprozoriów pojawiły się przytulki, zarówno w geografii nawiedzonych okolic, jak w krajobrazach świata moralnego. Nawiązano do starych obrzędów ekskomuniki, ale w sferze produkcji i handlu. I w te przybytki znieawidzonego i potępionego lenistwa, na te obszary wytyczone przez społeczeństwo, które w prawie pracy doczytało się etycznej transcendencji, wchodzi obłąd i wkrótce zagarnie je dla siebie. Niedaleki już dzień, gdy obejmie jałowe ustronia bezczynności, niczym na mocy odwiecznego, a niepojętego prawa dziedziczenia. Zgodzi się wiek XIX, a nawet zażąda, by owe ziemie, gdzie przed stu pięćdziesięciu laty chciano sadzić nędzarzy, szelmy i bezrobotnych, przyznano wyłącznie obłąkanym.

Nie jest obojętne, że obłąkanym objęto wielką proskrypcją wymierzoną przeciwko nieróbstwu. Od początku umieszczano ich obok biedaków dobrych czy złych, obok leniuchów lub bezrobotnych mimowolnych i, jak tamtych, poddawano regule obowiązkowej pracy; niejednokrotnie też właśnie w tym przymusowym upodobnieniu ujawniali swoje szczególne oblicza. Wcieleni do warsztatów – wyróżniali się niezdolnością do pracy, nieumiejętnością przystosowania do rytmów życia zbiorowego. W XVIII wieku odkrycie, że obłąkanym należy się reżym specjalny, a także wielki kryzys internowania w przededniu Rewolucji wiązały się z doświadczeniem szaleństwa wynikającym z warunków

powszechnego obowiązku pracy.<sup>103</sup> Nie czekano aż do XVII wieku z „zamykaniem” obłąkanym, ale dopiero wówczas zaczęto ich „internować” wraz z całą rzeszą ludzi na pozór z nimi spokrewnionych. Aż do Odrodzenia zdolność odczucia szaleństwa łączyła się z istnieniem wymagowanych transcendencji. W dobie klasycyzmu po raz pierwszy dostrzeżono obłąd poprzez etyczne potępienie lenistwa, w społeczeństwie, którego immanentną spójność gwarantowało zjednoczenie przez pracę. Ta wspólnota posiadała etyczną władzę dzielenia, pozwalającą jej odrzucać, niczym na drugi świat, różnorakie formy społecznej nieużyteczności. I w tym innym świecie, wytyczonym przez poświęcone prawo pracy, obłąd uzyska swój wiadomy status. Jeżeli w klasycystycznym doświadczeniu obłąd mieści się jakieś skądinąd i coś innego, nie znaczy to, że obłąkany spadł z obcego nieba niedorzeczności i nosi jego znamię; nie, on samowładnie przekroczył granice porządku burżuazyjnego i wyobcował się z świętego kręgu uznanej przez ów porządek etyki.

\*

W rzeczywistości warunki ekonomiczne bynajmniej nie określały bez reszty stosunku zachodzącego pomiędzy praktyką zamykania a postulatem pracy. Podstawą tego stosunku, jego duszą, była percepcja moralna. Kiedy przez Board of Trade opublikowany został raport na temat ubogich wraz z propozycjami, jak „uczynić ich pożytecznymi”, stwierdzono zarazem bez ogródek, iż źródłem biedy nie jest brak środków spożycia ani bezrobocie, lecz „rozluźnienie dyscypliny i upadek obyczajów”.<sup>104</sup> Także w edykcji z roku 1656, pośród moralnych deklaracji, dochodziły do głosu dziwnie brzmiące pogrózki: „Bezbożność zebractwa dochodzi do szczytu przez nieszczęsne uprawianie wszelkiego rodzaju bezceństw, które jeśli ich nie ukarać, sprowadzą klątwę Boga na Państwo.” Nie chodzi o „libertynizm” ujmowany z punktu widzenia wielkiego przykazania pracy, ale o wyuzdanie moralne: „Osoby zatrudnione w dziełach miłosierdzia wiedzą z doświadczenia, że częstokroć ludzie różnej płci mieszkają bez ślubu, wiele dzieci nie jest ochrzczonych, prawie wszyscy żyją w zupełnej nieznanomości religii i w pogardzie mają sakramenty, oddając się nalogowo najrozmaitszym występkom.” Toteż Szpital ogólny nie funkcjonuje po prostu jako schronisko dla osób, którym starość, kalectwo czy choroba nie pozwalają pracować; nie jest też wyłącznie warsztatem pracy przymusowej, lecz raczej instytucją moralną, mającą karać i poprawiać pewną moralną „ułomność”, nie podpadającą co

prawda pod osąd ludzkiego trybunału, niemniej uleczałną tylko przez surową pokutę. Szpital ogólny ma status etyczny. Na jego kierownikach spoczywają obowiązki moralne, przy czym obdarzeni są pełnią środków represyjnych sądowych i materialnych. „Mają całą władzę zwierzchnią policyjną, orzeczniczą, poprawczą i karną”, a w celu wykonywania tych powinności dysponują „slupkami i dybami, więzieniem i lochami”.<sup>105</sup>

Dopiero w takim kontekście obowiązek pracy nabiera sensu: jako etyczne ćwiczenie i zarazem moralna gwarancja. Jego wartość polega na ascezie, na charakterze kary, oznacza pewną postawę uczuciową. Więzień, który może i chce pracować, będzie zwolniony; nie tyle dlatego, że odzyskał społeczną przydatność, ile przez to, że na nowo podpisał wielki etyczny pakt ludzkiej egzystencji. W kwietniu 1684 wydano zarządzenie powołujące w szpitalu oddział dla chłopców i dziewcząt poniżej 25 lat; nakazywało im ono największą część dnia poświęcać pracy, której towarzyszyć miała „lektura nabożnych ksiązek”. Przy tym regulamin podkreślał wyłącznie represyjny, a nie produkcyjny charakter tej pracy: „Należy od nich żądać, by pracowali tak długo i przy robotach tak ciężkich, jak tylko pozwolą ich siły i okoliczności.” Dopiero wtedy i tylko wtedy, kiedy ich zapał przy pierwszych ćwiczeniach „dopuszcza mniemanie, iż chcą się poprawić”, będzie ich można uczyć zawodu „odpowiednio do płci i skłonności”. „Każde wykroczenie będzie karane zmniejszeniem racji żywnościowych, zwiększeniem pracy i innymi stosowanymi w takich szpitalach umartwieniami, według uznania kierownictwa.”<sup>106</sup> Wystarczy przeczytać „jeneralny regulamin każdego dnia w Domu Saint-Louis w Salpêtrière”<sup>107</sup>, aby zrozumieć, iż sam nakaz pracy był podporządkowany tresurze poprawczej i przymusowi moralnemu, co jeśli nie tłumaczy sensu ostatecznego, to chociaż w zasadzie usprawiedliwia praktykę internowania.

Ten wynalazek miejsca przymusu, gdzie moralność rozkwita na drodze ukazu administracyjnego, jest ważnym zjawiskiem. Po raz pierwszy powołane są do życia placówki moralności, gdzie w zadziwiającej syntezie łączy się powinność moralna z prawem cywilnym. Porządek państwowy już nie dopuszcza nieporządku serc. Oczywiście w historii kultury europejskiej nie brakło sytuacji, gdzie błąd moralny, nawet w postaci zupełnie prywatnej, przybierał pozór zamachu na pisane lub niepisane prawa zbiorowości. Jednak w owym wielkim zamykaniu w dobie klasycyzmu wydarzeniem nowym i zasadniczym jest odosobnienie w przybytkach czystej moralności, gdzie prawo, które powinno panować w sercach, realizuje się w formie najsuro-

wszego przymusu fizycznego, bez kompromisu i jakiegokolwiek złagodzenia. Zakłada się swego rodzaju sprzężenie zwrotne moralnego porządku zasad z porządkiem fizycznym, możliwość przechodzenia z jednego na drugi bez reszty, bez przemocy i nadużycia władzy. Wyczerpujące stosowanie prawa moralnego nie leży już w kategoriach dokonań; można je realizować na poziomie syntez społecznych. Moralność poddana administracji, jak handel czy gospodarka.

Oto jak nawet do tych instytucji monarchii absolutnej, które długo miały symbolizować jej arbitralność, przenikała wielka idea burżuazyjna, a niebawem republikańska, głosząca, iż także cnota jest sprawą państwową, że można wydawać dekrety dla zapewnienia jej panowania, ustanawiać władze, które by zabezpieczały jej poszanowanie. W pewnym sensie w obrębie murów miejsc izolacji powstaje jakby negatyw gminy moralności, o jakiej zaczyna marzyć burżuazyjne sumienie w XVII wieku: gmina moralności przeznaczona dla tych, co sami z siebie pragną się jej powierzyć – gdzie prawo rządzi bez odwołania jedynie na mocy suwerenności dobra, gdzie tylko groźba tryumfuje, a cnota sama w sobie jest tak cenna, że nie wymaga innej nagrody jak uniknięcia kary. W cieniu burżuazyjnej wspólnoty rodzi się owa dziwna republika dobra, siłą narzucana ludziom podejrzanym o przynależność do zła. Oto odwrotna strona wielkiej tęsknoty i wielkiej troski burżuazji w epoce klasycyzmu, by prawa państwowe utożsamiały się z prawami serca. „Politycy niech raczą zawiesić na kołku swoje rachuby... niech pojmą nareszcie, że wszystko można osiąść za pieniądze prócz obyczajów i obywateli.”<sup>108</sup>

Czyż nie można powiedzieć, że takie marzenie pobudzało fundatorów domu zamknięcia w Hamburgu? Jeden z dyrektorów powinien był baczyć, by „wszyscy tam przebywający wywiązywali się ze swoich obowiązków religijnych i byli w tym względzie uświadamiani... Nauczyciel ma wpajać dzieciom religię, ma je upominać i zachęcać by w wolnych chwilach czytały wyjątki z Pisma Świętego. Ma je uczyć czytać, pisać, rachować, odnosić się przystojnie i statecznie do osób wizytujących dom. Ma baczyć, by uczestniczyły w nabożeństwach i skromnie się wówczas zachowywały.”<sup>109</sup> W Anglii regulamin *workhouse*’ów poświęcał wiele miejsca nadzorowi obyczajów i wychowaniu religijnemu. I tak dla domu w Plymouth przewidziano stanowisko *schoolmastera*, któremu stawiano potrójny warunek „pobożności, trzeźwości i powściągliwości”; co rano i co wieczór o stałej godzinie miał on prowadzić modlitwy, a każdej soboty i w każde święto przemawiać do internowanych, napominać ich i wyklądać „podstawowe zasady religii protestanckiej zgodnie z

doktryną Kościoła anglikańskiego”.<sup>110</sup> W Hamburgu czy w Plymouth, w *Zuchthäusern* czy *workhouse*'ach, w całej protestanckiej Europie wznoszono owe fortece porządku moralnego, gdzie uczono religii – a było to potrzebne dla spokoju w miastach.

W krajach katolickich cele były te same, ale religijność nieco mocniej zaakcentowana. Świadczy o tym działalność świętego Wincentego a Paulo: „Główną przyczyną, dla jakiej zezwolono oddalić niektórych ludzi od zgłębienia wielkiego świata, aby wstąpili do tej samotni w charakterze podopiecznych, było powstrzymanie ich przed popadnięciem w niewolę grzechu i ustrzeżenie przed wiecznym potępieniem oraz danie im możliwości zadowolenia w tym i przyszłym życiu, toteż ze wszystkich sił będą w tym wielbić Bożą Opatrzność... Zbyt dobrze niestety wiemy z doświadczenia, że źródłem nieprawości pleniącej się na naszych oczach wśród młodzieży jest dotkliwy brak nauki i posłuchu dla spraw duchowych, jako że woła iść za głosem złych skłonności niż świętych natchnień Boga i troskliwych przestróg rodziców.” Chodzi więc o wyzwolenie pensjonariuszy ze świata, który dla słabych jest tylko okazją do grzechu, o wezwanie ich do samotności, gdzie przebywać będą jedynie w towarzystwie swych „aniołów stróżów”, wcielonych w codzienną obecność dozorców; albowiem ci „oddają im te same przysługi co niewidzialni aniołowie: czuwają nad nimi, pouczają, pocieszają i niosą zbawienie”.<sup>111</sup> W zakładach Charité dbano u uporządkowanie życia i sumień; przez cały wiek XVIII coraz wyraźniej będzie to występowało jako racja bytu internowania. W ustanowionym w roku 1765 nowym regulaminie Charité w Château-Thierry postulowano, by „przełożony co najmniej raz w tygodniu odwiedzał wszystkich więźniów, po kolei i każdego z osobna, by ich pocieszał, zachęcał do lepszego sprawowania i sprawdzał osobiście, czy są należycie traktowani; jego zastępca ma to samo robić codziennie”.<sup>112</sup>

Dewizą tych wszystkich więzień wspartych na porządku moralnym mogłyby stać się słowa, które jeszcze Howard czytał w Moguncji: „Jeżeli udało się zaprząć w jarzmo dzikie zwierzęta, nie należy tracić nadziei na poprawę zblakłego człowieka.”<sup>113</sup> Zarówno dla Kościoła katolickiego jak dla krajów protestanckich internowanie, niczym autorytatywny wzorzec, reprezentowało mit społecznej szczęśliwości: system policyjny całkowicie przeniknięty zasadami religii oraz wymogi religii bez reszty spełnione w przepisach policyjnych i w policyjnych środkach przymusu. Wyczuwa się w tych instytucjach dążenie do wykazania, że cnota i porządek publiczny mogą być zgodne. W tak pojętym „zamknięciu” skrywa się jednocześnie metafizyka

mieszkańskiej społeczności i polityka religii; zmierzając do tyrańskiej syntezy, sytuuje się ono na przestrzeni oddzielającej ogród Boga od miast zbudowanych rękami ludzi wygnanych z Raju. Dom odosobnienia w okresie klasycyzmu przedstawia najtreściwszy symbol owej „policji”, która we własnej świadomości stanowiła świecki ekwiwalent religii w służbie budowy miasta doskonałego. Przytoczmy fragment *Traktatu o policji* Delamare'a, poruszającego już wszystkie moralne kwestie dotyczące systemu internowania. Upatruje on w religii „pierwszą i główną materię” policyjnej dbałości: „Rzeklibyśmy nawet jedyną, gdybyśmy mieli dość rozsądku, ażeby doskonale spełniać wszelkie powinności, jakie nam zaleca. Wówczas, bez dalszych starań, skończyłoby się zepsucie obyczajów; wstrzemięźliwość chroniłaby przed chorobami; gorliwość w pracy, umiarkowanie, mądra przeczność dostarczyłyby wszystkich środków potrzebnych do życia; odpędzając występki, miłosierdzie zapewniłoby spokój publiczny; pokora i prostota oczyściłyby naukę z próżnych, a niebezpiecznych naleciałości; w nauce i sztuce panowałyby rzetelność... ubogich wreszcie wspieranoby dobrowolnie i przegnano by żebractwo; zaprawdę, przestrzeganie religii zwolniłoby policję z innych jej zadań... Wielką więc była mądrość prawodawców, którzy zarówno pomyślność, jak bezpieczne trwanie państw, gruntowali na Religii.”<sup>114</sup>

\*

Internowanie było tworem instytucjonalnym właściwym XVII stuleciu. Od razu uzyskało wymiar nieosiągalny dla takiego rodzaju więzień, jakie funkcjonowały w średniowieczu. W zakresie działania ekonomicznego i społecznej prewencji jego walor był skłamanym. Natomiast w historii braku rozumu wystąpiło na społecznym widnokręgu nędzy, niezdolności do pracy, nieumiejętności zintegrowania się z grupą; w tym punkcie złączyło się z problematyką ogólnospołeczną. Nowe rozumienie ubóstwa, waga przypisywana obowiązkowi pracy i związane z tym wartości etyczne determinują zdalnie doświadczenie szaleństwa i odpowiednio naginają jego sens.

Nowo narodzona wrażliwość wykreśliła linię, wzniosła próg i oto wybiera banitów. W konkretnej przestrzeni społeczeństwa klasycystycznego zastrzeżona zostaje strefa neutralna, niezapisana karta, gdzie realne życie społeczności ulega zawieszeniu. Tam porządek nie obcuje już dowolnie z nieporządkiem, rozum już nie musi torować sobie drogi pośród wszystkiego, co mu się



wymyka albo go nie chce uznać. Króluje niepodzielnie, z góry tryumfuje nad rozpasaną niedorzecznością. W ten sposób dokonuje się wydarcie obłędu z urojonej wolności, która pozwoliła mu się plenić pod niebem jeszcze renesansowym. Nie tak dawno miotał się w biały dzień: Król Lir, Don Kichot. Ale co najmniej od półwiecza znalazł się w zamknięciu i w twierdzy odosobnienia – związany z Rozumem, z regułami moralności i monotonią ich nocy.

## Świat wymierzonej kary

Po drugiej stronie murów spotykamy nie tylko ubóstwo i obłęd, ale i najrozmaitsze inne oblicza oraz sylwetki, w których trudno się doszukać wspólnych rysów.

Nie ulega wątpliwości, że pierwotne formy internowania funkcjonowały w charakterze mechanizmu społecznego i że ten mechanizm miał bardzo szeroki zasięg, od elementarnych regulacji rynkowych aż po wielkie marzenie burżuazji o zbiorowości poddanej autorytatywnej syntezie natury i cnoty. Stąd tylko krok do przypuszczenia, że sens internowania polegał bez reszty na jakiejś społecznej celowości, pozwalającej grupie oczyszczać się z elementów obcych lub zgubnych. W takim przypadku internowanie byłoby spontaniczną eliminacją „osób społecznie nie przystosowanych”; klasycyzm unieszkodliwiałby z nieomylną sprawnością – tym nieomylniejszą, im bardziej ślepa – tych samych ludzi, których nie bez wahania i trwogi rozmieszczamy dziś po więzieniach, domach poprawczych, szpitalach psychiatrycznych i gabinetach psychoanalitików. Na ogół biorąc, tego na początku naszego stulecia chciała dowieść grupa historyków<sup>1</sup> – nazywam ich historykami trochę na wyrost. Gdyby potrafili uwydatnić oczywistą więź łączącą policyjne internowanie z polityką rynkową, zyskaliby prawdopodobnie dodatkowy argument, przemawiający za ich tezą. Może jedyny poważny i zasługujący na rozpatrzenie. Mogliby wykazać, na tle jakiej społecznej wrażliwości krystalizowało się medyczne pojmowanie obłędu i w jakim stopniu pozostało z nią zespolone, ponieważ wspomniana wrażliwość służy za kryterium w chwili, gdy trzeba decydować: zamknąć czy wypuścić.

W istocie rzeczy taka analiza zakładałaby niezmiennie trwanie jakiegoś obłędu zawczasu wyposażonego w odwieczny bagaż psychologiczny, którego

prawda długo czekała na wykrycie. Przez całe stulecia nie znana albo przynajmniej mało co znana, uprzytomniła się klasycyzmowi mgliście jako rozkład rodziny, nieporządek społeczny, zagrożenie państwowe. To pierwsze postrzeżenie miałoby się powoli organizować i wreszcie wydoskonalić w pojęciu medycznym, mieniając naturalną chorobą coś, co dotychczas rozpoznawano jako niedomogę społeczną. Trzeba by więc założyć jakąś ortogenezę idącą od społecznego doświadczenia do naukowego poznania i skrycie postępującą od grupowej świadomości do pozytywnej wiedzy: pierwsza byłaby zawołowanym kształtem drugiej, jej słownictwem jeszcze nieporadnym. Doświadczenie społeczne, poznanie przybliżone, byłoby tej samej natury co poznanie istotne i już by dążyło do perfekcji.<sup>2</sup> Tym sposobem przedmiot wiedzy byłby od niej wcześniejszy, ponieważ go przeczuwano, zanim został rygorystycznie ujęty w nauce pozytywnej: trwałby ponadczasowo poza zasięgiem historii, odłożony w jakiejś prawdzie na pół uśpionej aż do całkowitego przebudzenia w pozytywności.

Nie jest wszakże pewne, czy nieruchome i niezmienne szaleństwo zechciałoby czekać na dojrzałość psychiatrii, ażeby wyjść ze swej podziemnej egzystencji na pełne światło prawdy. Nie jest skądinąd pewne, czy system internowania nastawiony był właśnie na obłęd, choćby między innymi. Nie jest nawet pewne, czy odtwarzając u progu klasycyzmu sędziwy gest segregacji świat nowożytny chciał wyeliminować ludzi, którzy bądź w wyniku mutacji samorzutnej, bądź jako odmiana gatunku okazywali się „społeczni”. Co prawda, możemy dopatrzeć się podobieństwa między osiemnastowiecznymi internowanymi a współczesną osobowością nie przystosowanych, ale zjawisko to objęte jest przypuszczalnie ciągiem przyczynowym: wspomnianą osobowość powołał bowiem do życia sam akt segregacji. Około połowy XVII wieku nadszedł dzień, gdy ów wyruszający z wszystkich krajów Europy na jednakię wygnanie człowiek został przez społeczeństwo, które go odpędziło, uznany za obcego i nie przystającego do jego potrzeb. Stał się wówczas, z największą dla naszego umysłu wygodą, uogólnionym kandydatem do wszelkich więzień, wszelkich przytułków, wszelkich kar. W rzeczywistości jest to tylko schemat nawarstwionych wykluczeń.

Ten gest oddalenia jest równie brutalny co tamten, którym izolowano trędowatych; i w tym, podobnie jak w tamtym przypadku, nie wolno odczytywać znaczenia ze skutku. Nie w celu wyhamowania zarazy odpędzono trędowatych; nie w celu pozbycia się „społecznych” internowano około roku 1656 setną część ludności Paryża. Ów gest miał inny wymiar: nie wyosabniał

obcych o rysach utajonych, zbyt długo zacieranych przez przyzwyczajenie; on ich kreował, deformując swojskie w społecznym pejzażu oblicza i robiąc z nich dziwadła, których już nikt nie rozpoznawał. Wywoływał Obcego tam, gdzie go nie przeczuwano; rozpruwał watek, rozbijał więź spoufaleń; wyrwał z zasięgu człowieka jakiś ludzki pierwiastek, niepostrzeżenie go usuwał z naszego widnokregu. Jednym słowem, gest ów był sprawcą alienacji.

W tym sensie odtwarzanie historii procesu wypędzania oznacza uprawianie archeologii wyobcowania. Nie potrzeba w takim razie określać, jakie się przy tym nasunęły kategorie patologii lub policji, gdyż to by zakładało alienację daną już z góry; trzeba się dowiedzieć, jak się ów gest spełniał, czyli jakie operacje zrównoważyły się w jego całokształcie, z jakich różnych stron napływali ci, co razem odeszli pod batem jednakowej segregacji, i jakie dla samego siebie wyciągał człowiek doświadczenie w chwili, gdy niektóre z jego najwykleszych profilów przestawały mu być swojskie i zatracaly podobieństwo z rozpoznawanym własnym wizerunkiem. W tym dekrete tylko warunkowo zawiera się sens wykazywania przez człowieka nowożytnego własnej w y o b c o w a n e j prawdy w obłąkanym: o tyle mianowicie, o ile pole alienacji powstało na długo przedtem, zanim obłąkany je sobie przywłaszczył i usymbolizował, a na które zapędzono go wraz z wielu innymi postaciami, dla nas już z nim nie spokrewnionymi. Pole to konkretnie się pokrywa z przestrzenią internowania, sposób zaś jego ukształtowania powinien nam wyjaśnić, jak się zrodziło doświadczenie obłędu.

\*

Kiedy już Wielkie Zamknięcie dokonało się na obszarze całej Europy – kogoż to spotykamy w przybytkach wygnania zbudowanych u bram miast? Jacy ludzie się stowarzyszą, niejako spokrewnią z zamkniętymi obłąkańcami, którzy z tego pobratymstwa wyrwą się z niemalym trudem w końcu XVIII wieku?

Spis z roku 1690 wylicza przeszło 3000 osób w Salpêtrière. Większość z nich to kobiety ubogie, żebraczki, włóczykije. W „oddziałach” znajdują się jednak różne elementy, internowane nie na zasadzie albo nie tylko na zasadzie ubóstwa: w Saint-Théodore mamy 41 kobiet uwięzionych z rozkazu króla; 8 kobiet z pospólstwa w domu przymusowej pracy; 20 zgrzybiałych staruch w Saint-Paul; oddział Madeleine obejmuje 91 „starych kobiet dziedzinniałych lub kalekich”; Sainte-Geneviève 80 starych latawic, Saint-Levêge 72 epileptyczki; w Saint-Hilaire umieszczono 80 kobiet dziedzinniałych, w Sainte-

Catherine 69 głupich, zniekształconych i szpetnych; obłąkane przydzielano do Sainte-Elisabeth, Sainte-Jeanne i do lochów, według tego, czy były „słabe na umyśle”, czy przejawiały obłąd z przerwami, czy też zachowywały się gwałtownie. Wreszcie 22 „niepoprawne dziewczki” z tej właśnie przyczyny zamknięto w Correction.<sup>3</sup>

To wyliczenie przytaczamy przykładowo. Równie zróżnicowany tłum zamknięto w Bicêtre, tak że w roku 1737 spróbowano go podzielić na 5 „stanowisk”; pierwsze – to dom przymusowej pracy, lochy, klatki i cele dla skazanych na mocy *lettre de cachet*; drugie i trzecie zarezerwowano dla „dobrych ubogich” oraz dla „dużych i małych paralityków”; odmieńców i obłąkanych zaliczono do czwartego; grupa piąta: wenerycy, rekonwalescenci i przestępcy nieletni.<sup>4</sup> Odwiedzając w roku 1781 dom pracy w Berlinie, Howard spotkał tam żebraków, „nierobów”, „łobuzów i libertynów”, „kaleki i kryminalistów, ubogich starców i dzieci”.<sup>5</sup> Przez półtora wieku funkcja internowania jest monotonna: niweluje przewiny, na jedną modłę przykrawa cierpienia. Od roku 1650 do czasów Tuke’a, Wagnitza, Pinela – bracia Jana Bożego, członkowie kongregacji św. Łazarza, strażnicy w Bethlehem z Bicêtre, z *Zuchthäusern* w swoich długich rejestrach klepią litanie internowania: „rozpustnik”, „głuptak”, „marnotrawca”, „kaleka”, „pomieszany rozum”, „libertyn”, „wyrodny syn”, „rozrzutny ojciec”, „prostytutka”, „obłąkany”.<sup>6</sup> Wszędzie bez różnicy ta sama abstrakcyjna hańba. Zdumienie, iż zamykano chorych, iż mieszano obłąkanych z przestępcami, zrodzi się później. Na razie stoimy wobec zjawiska ujednoczonego.

Dzisiaj różnice są dla nas niewątpliwe: niewyraźne pojmowanie, które je pomieszało, sprawia na nas wrażenie ignorancji. Jest wszakże konkretnym faktem wyrażającym w ciągu całej ery klasycyzmu oryginalne doświadczenie, które nie daje się wymazać; oznacza dziedzinę dla nas zagadkowo niedostępną i zagadkowo niemą, jeśli przyjmiemy, że była pierwszą ojczyzną nowożytnego obłąd. Nie powinniśmy pytać własnej wiedzy o istotę owej rzekomej ignorancji – zapytajmy raczej tamto doświadczenie, co wie o sobie samym i co na ten temat potrafi sformułować. Zobaczymy wtenczas, w jakie powinowactwa uwikłano szaleństwo. Odczepia się od nich po trochu, nie zrywając jednak doszczętnie niebezpiecznych związków.

Albowiem internowanie odgrywało nie tylko negatywną rolę wykluczającą, lecz także pozytywną rolę organizacyjną. Jego praktyki i reguły utworzyły doświadczalną domenę na własny sposób jednolitą, zwartą i funkcjonalną. Na scalonym polu przybliżyły do siebie postacie i właściwości, pomiędzy którymi

poprzednie kultury nie dopatrywały się żadnego podobieństwa; spychały je niepostrzeżenie ku szaleństwu, przygotowując kolejne – nasze – doświadczenie, gdzie wystąpią jako już zaklasyfikowane do kategorii wyobcowania psychicznego. Dla realizacji tych przybliżeń potrzebna była zupełna reorganizacja świata etyki, nowe linie podziału pomiędzy dobrem i złem, między tym, co się uznaje, a tym, co się potępia – potrzebne było ustanowienie nowych norm integracji społecznej. Internowanie jest zaledwie objawem pracy dokonanej na głębokościach, zjednoczonej z całokształtem kultury klasycystycznej. Istotnie, niektóre doświadczenia w XVI wieku, akceptowane lub odrzucane, formułowane lub pomijane, teraz wiek XVII podejmuje, grupuje i jednym gestem odpędza, aby je zesłać na wygnanie, gdzie sąsiadować będą z obłądem i tworzyć zuniformizowany świat Nierozumu. Streszczając – wszystkie te doświadczenia dotyczą bądź spraw płci w odniesieniu do organizacji rodziny burżuazyjnej, bądź profanacji w związku z nowym pojęciem *sacrum* i religijnych obrzędów, bądź „libertynizmu”, czyli nowych stosunków wolnej myśli z układem afektywnym. Na obszarze internowania te trzy dziedziny tworzą pospół z szaleństwem świat jednorodny, w którym alienacja psychiczna nabierze takiego sensu, jaki w niej dziś dostrzegamy. Przy końcu XVIII wieku stanie się bez potrzeby dalszych sformułowań oczywiste, że niektóre postacie myśli libertyńskiej – na przykład u Sade’a – mają coś do czynienia z brednią i obłądem; łatwo też można będzie przyjąć, iż magia, alchemia, praktyki bezczeszczenia i pewne formy seksualizmu są bezpośrednio spokrewnione z brakiem rozumu i chorobą umysłową. Wszystko to się zaliczy do głównych oznak obłąd, zajmie miejsce wśród jego najbardziej zasadniczych przejawów. Lecz aby te znaczące dla naszych oczu jedności mogły się być ukonstytuować, musiał klasycyzm wstrząsnąć stosunkami, jakie obłąd utrzymuje z całą dziedziną doświadczenia etycznego.

\*

Od pierwszych miesięcy wielkiego zamykania chorzy wenerycznie zostali bez dyskusji przypisani Szpitalowi ogólnemu. Mężczyzn posyłano do Bicêtre, kobiety do Salpêtrière. Medykom z Hôtel-Dieu wręcz zabroniono ich przyjmować i leczyć. Wyjątek stanowiły kobiety ciężarne, ale i one nie mogły liczyć na opiekę przysługującą pozostałym: przy porodzie mógł być obecny co najwyżej uczeń chirurga. „Popsuci” dostają się więc do Szpitala ogólnego, wszakże nie bez formalności; muszą wpieryw spłacić dług zaciągnięty wobec publicznej moralności, przez odbycie kary i pokuty przygotować swój powrót

do wspólnoty, z której wypędził ich grzech. Na oddział „wielkiej choroby” idzie się z odpowiednim zaświadczeniem: nie chodzi o kartkę ze spowiedzi, ale o świadectwo poniesionej kary. Sprawę tę rozważyło i rozstrzygnęło biuro Szpitala w roku 1679: „Dotknięci chorobą weneryczną będą przyjmowani pod warunkiem poddania się chłoscie, co ma być stwierdzone w karcie skierowania.”<sup>7</sup>

W odległych początkach traktowano weneryków na równi z ofiarami wielkich klęsk – takich jak „głód, zaraza czy inne plagi” – o których Maksymilian na Sejmie w Wormacji w roku 1495 powiedział, że zsyłane są przez Boga ludziom za karę. Karę o charakterze powszechnym, nie mającą na względzie niemoralności osobistej. W Paryżu ludzi z „chorobą neapolitańską” przyjmował Hôtel-Dieu; podobnie jak wszystkie inne szpitale katolickie, wymagał jedynie, żeby się po prostu wyświadczyli. Dopiero u schyłku renesansu zaczęto na nich spoglądać innym okiem. Zdaniem Thierry’ego de Héry, choroby tej nie powoduje żadna przyczyna ogólna, ani zepsucie powietrza, ani skażenie wód: „Toteż musimy szukać jej źródła w gniewie i dopuszczeniu stwórcy i szafarza wszystkich rzeczy; on to w odpowiedzi na zbytek lubieżnej, rozwiązłej, pożądliwej rozkoszy ludzi sprawił, że ta choroba wśród nich się szerzy, a jest pomstą i karą za ciężki grzech nieczystości. Tak było, gdy Bóg rozkazał Mojżeszowi sygnąć przed Faraonem w niebo pełną garść popiołu i po wszystkiej ziemi egipskiej uczyniły się wrzody pryszczelów nadętych na ludziach i bydłe.”<sup>8</sup> W Hôtel-Dieu około roku 1590 przebywało 200 takich chorych, kiedy zapadła decyzja o ich wydaleniu. Banicja ta oznaczała nie tylko izolację terapeutyczną, lecz i segregację. Osadzono ich najpierw tuż przy Notre-Dame, w paru drewnianych ruderach, potem zesłano na kraniec miasta, do Saint-Germain-des-Prés; ale kosztowało to drogo, przy tym zakłócali porządek. Nie bez oporów dopuszczono ich z powrotem na sale Hôtel-Dieu, aż wreszcie znaleźli przystań w murach szpitali ogólnych.<sup>9</sup>

Dopiero wtedy skodyfikowany zostaje ów ceremonial, co wspólną intencją oczyszczania połączył batogi, tradycyjne leki i sakrament pokuty. Sprecyzował się zamiar karania, i to karania indywidualnego; plaga traci charakter apokaliptyczny, wskazuje i bardzo dokładnie lokalizuje występność. Co więcej, rytuał oczyszczenia stosuje się jedynie w przypadku „wielkiej choroby” poczętej w brudzie serca, gdy można ją przypisać grzechowi określonego przez umyślną wolę grzeszenia. Regulamin Szpitala ogólnego stwierdza to jednoznacznie: mienione środki przepisuje się wyłącznie tym „kobietom albo mężczyznom, którzy nabyli tę chorobę z winy własnej

nieobyczajności lub rozpusty, a nie zarazili się w małżeństwie lub inaczej, na przykład żona od męża, mamka od dziecka.”<sup>10</sup> Przeszto dopatrywać się w chorobie losu świata, odzwierciedla ją teraz przejrzyste prawo jakiejś logiki intencji.

Właściwie ocenieni i wstępnie ukarani, przychodzą wenerycy do Szpitala. Prawdę mówiąc, raczej ich się tam utyka. W roku 1781 na oddziale Saint-Eustache w Bicêtre 138 mężczyzn zajmuje 60 łóżek; oddział Miséricorde w Salpêtrière dysponuje 125 łózkami dla 224 kobiet. Beznadziejnie chorzy umierają bez szukan, pozostałym aplikuje się „Wielką Kurację”: nie trwa to nigdy dłużej, rzadko krócej niż sześć tygodni; na początek oczywiście puszczenie krwi i tuż potem przeczyszczenie; z kolei tydzień kąpieli, mniej więcej po dwie godziny dziennie; następnie znów przeczyszczenie i na zakończenie tej pierwszej fazy – dobra spowiedź zupełna. Teraz można przejść do nacierania rtęcią, nad wyraz skutecznego, stosowanego przez miesiąc; dwa przeczyszczenia i upust krwi na zakończenie kuracji ostatecznie przepędzą wszelkie złośliwe humory. Po dwóch tygodniach rekonwalescencji pogodzony już z Bogiem pacjent zostaje uznany za wyleczonego i opuszcza szpital.

Opisana „terapia” otwiera się na zdumiewające pejzaże imaginacyjne, zdradzając zwłaszcza przymierze medycyny z moralnością; od której biorą sens zabiegi oczyszczające. W klasycyzmie choroba weneryczna była o wiele bardziej nieczystością niż cierpieniem fizycznym. Etyczna intuicja kieruje zdalnie percepcją medyczną, często nawet ją przesłania; trzeba leczyć ciało, aby zapobiec zarazie – trzeba też ciało karać, ponieważ ono trzyma nas w grzechu; zresztą nie tylko karać, także ćwiczyć i umartwiać, bez obawy przed dotkliwymi śladami. Zdrowe ciało jest bowiem szczególnie skłonne do grzechu. Leczy się chorobę niszcząc zarazem zdrowie, które sprzyja występcom: „Nie dziwię się, niestety, że na przykład świętego Bernarda trwożyło krzepkie zdrowie jego zakonników; wiedział on dobrze, do czego ciało może doprowadzić tych, co go nie karzą jak apostoł, nie gnębią umartwieniem, postem, modlitwą.”<sup>11</sup> O to chodzi w „kuracji” weneryków: medycyna zwraca się jednocześnie przeciwko chorobie i przeciwko zdrowiu – leczy ciało kosztem cielesności. Oto płodna idea, która pozwala zrozumieć niektóre terapie, przeniesione w praktyce XIX wieku na przypadki obłądu.<sup>12</sup>

Przez sto pięćdziesiąt lat wenerycy przestawali z obłąkanymi w jednej zamkniętej przestrzeni; na długo też mieli im niejako użyteczny swego piętna, które dla nowożytnej świadomości oznaczać będzie mgliste pokrewieństwo,

skazujące na taki sam los i na to samo miejsce w systemie karnym. Aż do końca XVIII wieku słynne Petites-Maisons z ulicy Sèvres zastrzeżone były wyłącznie dla obłąkanych i chorych wenerycznie.<sup>13</sup> Spokrewnienie przykrości zadawanych obłąkanym z karami nakładanymi na weneryków nie jest archaicznym śladem w europejskiej świadomości. Przeciwnie, wykrystalizowało się u progu epoki nowożytnej, ponieważ prawie bez reszty odkrył je wiek XVII. Wynalazłszy w urojonej geometrii swej moralności przestrzeń internowania, epoka klasycystyczna znalazła zarazem ojczyznę i miejsce odkupienia dla grzechów ciała i błędów rozumu. Obłąd sądowi się w pobliże grzechu i może dlatego na całe stulecie nawiązuje się pobratymstwo braku rozumu z występkiem, które współczesny obłąkany odczuwa jako przeznaczenie, a lekarz przyjmuje za naturalną prawdę. W tej sztucznej przestrzeni utworzonej z najrozmaitszych składników powstały w pełni XVII wieku utajone alianse, których przez ponad sto lat nie zdołała rozerwać psychiatria mieniona „pozytywną”, chociaż po raz pierwszy spłotyły się niedawno, w erze racjonalizmu.

Fakt niesamowity, że właśnie racjonalizmowi przypadło autorstwo tej mieszaniny kar i leków, bez mała identycznych poczynań karcących i uzdrawiających. Wynałazł on pewien rodzaj postępowania dokładnie wyrażającego myśl zarówno medyczną jak moralną, a w całokształcie będącego antycypacją mąk wiekuiowych i wysiłkiem w celu przywrócenia zdrowia. W gruncie rzeczy chodziło o przebiegłą rację medyczną, która świadczy dobro sprawiając ból. Takie zamierzenie daje się bez wątpienia odczytać w zdaniu wypisanym z rozkazu Wincentego a Paulo na wstępie regulaminu Saint-Lazare, zawierającym obietnicę i pogrózkę w stosunku do wszystkich uwięzionych: „Zważywszy, że cierpienia doczesne nie zwolnią ich z męki wieczystej...”, po czym następuje wyłuszczenie całego religijnego systemu kontroli i represji, który wpisując doczesne cierpienia w porządek pokuty zawsze przetłumaczalnej na język wieczności, może i musi zwolnić grzesznika z wieczystej męki. Ludzka przemoc wspomaga boską sprawiedliwość, aby ją udaremnić. Ucisk zdobywa w ten sposób podwójną skuteczność – uzdrawia ciało i oczyszcza duszę. Internowanie umożliwiło więc stosowanie osławionych leków moralnych – kar i terapii – będących głównym zajęciem w przytułkach dziewiętnastowiecznych. Przed Leuretem wyraził to słownie Pinel zapewniając, iż niekiedy warto „potężnie wstrząsnąć wyobraźnią obłąkanego, przepoić go uczuciem strachu”.<sup>14</sup>

Zagadnienie powinowactwa medycyny i moralności liczy zapewne tyleż

stuleci co medycyna grecka. Lecz wiek XVII i nakaz racji chrześcijańskiej wpisały je do własnych instytucji w postaci możliwie najmniej greckiej: w formie represji, przymusu, obowiązku stania się zbawionym.

\*

Dnia 24 marca 1726 namiestnik policji Hérault w towarzystwie „ichmościów członków Trybunału Châtelet w Paryżu” ogłasza publicznie wyrok, na mocy którego „uznaje się za dowiedzione i słuszne oskarżenie Etienne’a Benjamina Deschauffours o popełnienie wymienionych w procesie zbrodni sodomii. Dla zadośćuczynienia i z innych względów rzeczony Deschauffours skazany zostaje na spalenie żywcem na placu de Grève, jego popioły mają zaś być rzucone z wiatrem, jego majątki przejęte i skonfiskowane przez Króla.” Egzekucja odbyła się tego samego dnia.<sup>15</sup> Była to jedna z ostatnich wykonanych we Francji kar śmierci za sodomie.<sup>16</sup> Niemniej ówczesna świadomość na tyle poczuła się wzburzona taką surowością, że upamiętnił ją Wolter w hasle *Amour socratique* opracowanym dla *Słownika filozoficznego*.<sup>17</sup> Najczęściej, jeśli nie wydalano sprawcy na prowincję, zamykano go w szpitalu lub więzieniu.<sup>18</sup>

Było to wybitne złagodzenie kary w porównaniu ze starym *ignis et incendium* z praw jeszcze nie zniesionych, według których „winni tej zbrodni karani są żywym ogniem. Taką karę przyjęło nasze orzecznictwo i ma być wymierzana zarówno kobietom, jak mężczyznom”.<sup>19</sup> Ta nowa wyrozumiałość w stosunku do sodomii nabiera szczególnego znaczenia w świetle potępienia moralnego i sankcji skandalu, z jaką spotyka się homoseksualizm w społecznych i literackich środkach wyrazu. Czas ostatniego stosu sodomity zbiega się z okresem, gdy wraz z „libertynizmem uczyonym” zanika cały homoseksualny liryzm, tak świetnie tolerowany przez kulturę renesansową. Odnosimy wrażenie, iż sodomia, niegdyś skazywana z tego samego tytułu co magia i herezja i w tym samym kontekście profanacji religijnej,<sup>20</sup> teraz była potępiana jedynie z przyczyn moralnych pospołu ze skłonnościami homoseksualnymi. Odtąd właśnie one stanowią główną okoliczność potępienia i dołącza się je do praktyk sodomickich w chwili narodzin wrażliwości zgorzonej zбочonymi sentymentami.<sup>21</sup> Stapiają się w jedno dwa doświadczenia, dotychczas odrębne: sakralny zakaz sodomii oraz dwuznaczność homoseksualnej miłości. Oba otacza ta sama forma potępienia, wytyczająca całkiem odmienną linię rozłamu w dziedziceniu uczuć. Kształtuje się w ten sposób moralna jedność wyzwolona z dawnych kar, zniwelowana przez internowanie i już bliska nowożytnym formom pojęcia

występczości.<sup>22</sup> Homoseksualizm, który w renesansie mógł wypowiadać się swobodnie, teraz zostaje zmuszony do milczenia i przesuwana się na stronę spraw zakazanych, dziedzicząc stare wyroki po sodomii już zdesakralizowanej.

Od tej pory zachodzą nowe stosunki pomiędzy miłością a brakiem rozumu. W całym nurcie kultury platońskiej miłość podlegała hierarchii uwznioślenia, zależnie od poziomu zaliczając się już to do ślepego szaleństwa ciała, już to do wspaniałego upojenia duszy, gdzie Nierozum jest pod mocą Wiedzy. Przybierając różne postacie, miłość i szaleństwo rozmieszczały się w rozmaitych regionach gnozy. Poczynając od klasycyzmu, nowożytność ustala inne rozróżnienie: na miłość rozumną i nierozumną. Homoseksualizm należy do tej drugiej. I krok za krokiem zajmuje miejsce wśród rozwarstwień obłądki. Osiedla się w nierozumie doby nowożytnej, która do wszelkiej seksualności przykłada miarę wyboru, ustawicznie rozstrzyganego także przez naszą epokę. Psychoanaliza z całą naiwnością dostrzegła, że wszelki obłąd zakorzeniony jest w takim czy innym zaburzeniu seksualnym; ma to jednak sens w takiej tylko mierze, w jakiej nasza kultura, za sprawą wyboru dokonanego w klasycyzmie, umieściła seks na linii oddzielającej nierozum. W każdym czasie i prawdopodobnie we wszystkich kulturach seksualność była skojarzona z jakimś systemem przymusu; lecz tylko w naszej, pod datą stosunkowo niedawną, podzielono ją kategorycznie na Rozum i Nierozum, a wkrótce potem, w konsekwencji i przez degradację, na chorobę i zdrowie, normalność i nienormalność.

Do kategorii seksu należy też zaliczyć sprawy dotyczące prostytutki i rozwiązłości. Stamtąd rekrutował się we Francji szeregowy tłum zaludniający szpitale ogólne. Według *Traktatu o policji* Delamare'a „trzeba się było uciec do silnego środka, aby uwolnić ogół od tej zgnilizny, a nie znalazłbyś lepszego od zamykania ich w domach przymusu i niechby tam żyli w dyscyplinie według płci, wieku i przewiny”.<sup>23</sup> Namiestnik policji miał nieograniczone prawo aresztować bez sądu każdą osobę uprawiającą jawny nierząd i zatrzymać ją do wyroku Châtelet, wówczas nieodwołalnego.<sup>24</sup> Środki te wszakże przedsiębrano jedynie w przypadku zgorszenia publicznego albo jeśli był naruszony interes rodziny; chodziło zwłaszcza o niedopuszczenie do roztrwonienia ojcowizny lub przekazania jej w niegodne ręce.<sup>25</sup> W jakimś sensie internowanie wraz z całą otoczką aparatu policyjnego służyło do kontrolowania określonego ładu struktury rodzinnej, będącego jednocześnie jakby regułą społeczną i normą rozumu.<sup>26</sup> Rodzina i jej potrzeby stają się jednym z zasadniczych

kryteriów rozumu, ona to przede wszystkim się domaga i uzyskuje internowanie.

W tym czasie etykę płci podporządkowano moralności rodzinnej. Nie brakowało przy tym oporów i zastrzeżeń. Sprzeciw nurtu *précieus* długo wywierał poważny wpływ moralny, co prawda chwiejny w skutkach i przejściowy: wysiłek w celu wskrzeszenia ceremoniału miłości dwornej, utrzymanie jej związków pomimo zobowiązań małżeńskich, próba ustanowienia uczuciowego partnerstwa, niejako współnictwa zawsze zdolnego przewyciężyć okowy rodzinne – musiały ustąpić wobec tryumfu moralności mieszczańskiej. Kontrakt zniweczył *sacrum* miłości. Saint-Évremond zdawał sobie z tego sprawę, kiedy wykpiwał wykwintnisie „wciąż mające miłość za bożka... miłość nie wzbudza w nich namiętności, jest dla ich dusz rodzajem religii”.<sup>27</sup> Niebawem zginie ów etyczny zamęt wspólny duchowi dworskiemu i nurtowi *précieus* – da mu odprawę Molière w imieniu własnej klasy i przyszłych pokoleń: „Zaślubiny są święte i sakramentalne, postępując uczciwie ludzie od tego zaczynają.” Już nie miłość jest uświęcona, ale małżeństwo, i to zawarte przed notariuszem: „Nie wolno się kochać bez umowy małżeńskiej”.<sup>28</sup> Instytucja rodziny zakreśla krąg rozumu; poza tym kręgiem grożą wszystkie niebezpieczeństwa niedorzeczności; człowiek jest tam wydany na łup nierozumu i jego furii. „Biała ziemia, z której ustawicznie wychodzi taki gęsty dym, takie czarne pary wznoszą się z mroku namiętności i zakrywają nam niebo i światło; stąd boska sprawiedliwość razi błyskawicą i gromem zepsucie ludzkiego rodzaju.”<sup>29</sup>

Na miejsce starych form miłości zachodnioeuropejskiej wkracza nowa wrażliwość, poczęta z rodziny i w rodzinie; odpędza, jako przynależne do nierozumu, zjawiska niezgodne z jej porządkiem i pomyślnością. Słyszymy już pogroźki pani Jourdain: „Zwariowałeś, mój mężu, w tych wszystkich swoich fantazjach”; i dalej: „Bronię swoich własnych praw i wszystkie kobiety są po mojej stronie”.<sup>30</sup> Nie jest to czcza gadanina, zapowiedź zostanie spełniona: markiza d'Espart zażąda pewnego dnia, by ubezwłasnowolniono jej męża, za pierwszym podejrzeniem związku sprzecznego z interesami jej spuścizny; czyż w oczach sprawiedliwości nie jest wyzuty z rozumu?<sup>31</sup> Rozwiązłość, marnotrawstwo, ukryte miłostki, mezalians zaliczają się do najczęstszych motywów internowania. Władza ucisku natury nie całkiem sądowej i nie całkiem religijnej, tak bezpośrednio przypisana królowi, nie reprezentuje w gruncie rzeczy samowoli despoty, lecz ściśle odtąd obowiązujący charakter wymogów rodzinnych. Monarchia absolutna oddała internowanie do dyspo-

zycji rodzinie burżuazyjnej.<sup>32</sup> Bez ogródek mówi o tym Moreau w *Discours sur la justice* z roku 1771: „Oto w łonie rodziny rośnie indywiduum podle, gotowe ją zniesławić. Aby zapobiec napiętnowaniu, trzeba własnym osądem uprzedzić wyrok trybunału, i takie zdanie rodziny król powinien uznać za ostrzeżenie i rozpatrzyć przychylnie.”<sup>33</sup> Dopiero pod koniec XVIII wieku, za ministerstwa Breteuila, sama zasada zaczyna wywoływać sprzeciw i władza monarsza próbuje się uniezależnić od żądań rodzin. Okólnik z roku 1784 głosi: „Choćby osoba pełnoletnia upodliła się niegodnym małżeństwem, choćby się zrujnowała nieroztropnymi wydatkami albo oddawała się sprośnym wybrykom i żyła w bagnie, nic z tego nie wydaje mi się motywem wystarczającym do pozbawienia wolności ludzi *sui juris* (dysponujących sobą).”<sup>34</sup> W XIX wieku konflikt pomiędzy jednostką a rodziną stanie się sprawą prywatną i przybierze wówczas cechy problemu psychologicznego. Natomiast w okresie reżymu, internowania dotyczył porządku publicznego, odnosząc się do czegoś w rodzaju powszechnego statutu moralnego; cała zbiorowość była zainteresowana w surowej obronie struktury rodzinnej. Ktokolwiek jej zagrażał, przechodził w sferę nierozumu. Stając się w ten sposób głównym upostacowaniem wrażliwości na brak rozumu, rodzina mogła wskazywać miejsca zapalne, z których się rodzą rozmaite formy obłędu.

Internując ludzi, u których choroba weneryczna, homoseksualizm, rozpusta, rozrzutność zdradzały swobodę pciową, przez dawniejszą moralność wprowadzie potępianą, lecz nigdy, w bliższym czy dalszym skojarzeniu nie mieszaną z obłąkaniem, epoka klasycyzmu dokonała osobliwej moralnej rewolucji: znalazła wspólny mianownik dla braku rozumu i doświadczeń, które bardzo długo wcale się z nim nie pokrywały. Odkryła zbiór zachowań naganych, okalając obłęd jakąś poświatą karygodności. Psychopatologia bez trudu odszuka tę karygodność jako domieszkę choroby umysłowej, ponieważ wszczepiła ją tam tajemna praca przygotowawcza spełniana przez cały okres klasycystyczny. Doprawdy, treści naszej naukowej i medycznej znajomości obłędu gruntują się na wcześniej powstałym etycznym doświadczeniu braku rozumu.

\*

Obyczaj internowania mówi o jeszcze jednym przegrupowaniu: dotyczy ono wszystkich kategorii profanacji.

W rejestrach natrafiamy na takie na przykład adnotacje: „Jeden z największych furiatów i bez żadnej religii, nie chodzi na mszę i nie wypełnia

chrześcijańskich praktyk, przeklina złorzecząc świętemu imieniu Boga, twierdzi, iż wcale Boga nie ma, a gdyby był, sam pierwszy by przeciw niemu powstał z mieczem w dłoni.”<sup>35</sup> Ongi podobna złość dźwigałaby zgubne znamię bluźnierstwa, miałaby także walor profanacji; jej sens i ciężar rysowałyby się na widnokregu sakralnym. Zbyt długo słowo, jego użycie i nadużycie, wiązało się z religijnymi zakazami, by tego rodzaju gwałtowność nie kojarzyła się blisko z świętokradztwem. Aż do połowy XVI wieku rozwyrzenie słowa i gestu pociąga odwieczne kary religijne: pręgierz, dyby, nacięcie warg rozpalonym żelazem; z kolei wyrwanie języka, a w razie recydywy – stos. Reformacja i wojny religijne z pewnością uczyniły bluźnierstwo rzeczą względną; linia profanacji nie jest już granicą absolutną. Pod panowaniem Henryka IV grozi się w sposób niezbyt określony grzywną, potem „karami przykładowymi i nadzwyczajnymi”. Ale kontrreformacja i nowe religijne rygory powracają do sankcji tradycyjnych, „zależnie od ohydy wypowiedzianych słów”.<sup>36</sup> W latach 1617–1649 wykonano 34 wyroki śmierci za bluźnierstwo.<sup>37</sup>

I tu stajemy wobec paradoksu: chociaż surowość prawa utrzymuje się w mocy<sup>38</sup>, pomiędzy rokiem 1653 a 1661 skazano za ledwie czternaście osób, w tym na śmierć siedem. Jeszcze trochę, a egzekucje zanikną.<sup>39</sup> Co prawda, srogie wyroki nie zmniejszyły częstotliwości występku: do końca XVIII wieku w domach internowania roi się od „bluźnierców” lub winnych profanacji. Bluźnierstwo nie wygasło, lecz poza prawem i pomimo niego otrzymało nowy status, w którym utraciło złowieszczy charakter. Stało się nieporządkiem: słowną ekstrawagancją, na pół drogi między zaburzeniem umysłu a bezbożnością serca. Stoimy wobec dwuznaczności świata zdesakralizowanego, gdzie zło bez żadnej sprzeczności poczytać można zarówno za niedorzeczność, jak za brak religii. Różnica między obłędem a bezbożnością jest niedostrzegalna, w każdym razie równoważą się w praktyce i uzasadniają internowanie. D'Argenson otrzymał z Saint-Lazare raport o pensjonariuszu, który parokrotnie się skarżył, że został zamknięty, choć „nie zdziwaczał ani nie zwariował”: w odpowiedzi dozorca wysuwają zarzut, iż „nie pada na kolana w najświętszych momentach mszy...; wreszcie stara się jak może przechować na piątek część czwartkowej wieczerzy, i to ostatnie dowodzi, że jeśli nie jest dziwakiem, skłania się do bezbożności”.<sup>40</sup> Określa się cała wieloznaczna sfera, już opuszczona przez *sacrum* i pozostawiona samej sobie, lecz jeszcze nie podpadająca pod pojęcia medyczne i formy analizy pozytywistycznej – niezbyt zróżnicowana sfera nieprawości, niereligijności, wyuzdania rozumu i serca. Ani profanacja, ani patologia, lecz w ich granicach rozciągająca się domena o

znaczeniach co prawda odwracalnych, lecz w każdym przypadku sprowadzających potępienie etyczne. W pół drogi między sakralnością a chorobliwością, domena ta spotyka się z taką samą fundamentalną etyczną odprawą, jaka została przez klasycyzm dana brakowi rozumu. A więc obejmuje nie tylko wszystkie zabronione formy seksualności, ale i wszystkie występki przeciwko *sacrum*, które utraciły ściśle znaczenie profanacji; ujawnia równocześnie nowy system wyborów moralności płciowej i nowe progi zakazów religijnych.

Podobna jak w stosunku do bluźnierstw i profanacji ewolucja daje się dość dobrze prześledzić w związku z samobójstwem, które długo było zaliczane do rzędu zbrodni i świętokradztwa;<sup>41</sup> z tego tytułu nieudane samobójstwo musiało być ukarane śmiercią: „Ktobykolwiek podniósł zbrojną rękę przeciwko własnej osobie i próbował się zabić, nie powinien uniknąć śmierci, którą ściał sobie zadać.”<sup>42</sup> Rozporządzenie z roku 1670 powraca do większości z tych zaleceń, podciągając „mężobójstwo zadane samemu sobie” pod wszelką „obrazę majestatu boskiego albo ludzkiego”.<sup>43</sup> Ale i tu, jak w przypadkach profanacji, jak przy występkach seksualnych, sama surowość rozporządzenia zdaje się dopuszczać jakąś praktykę pozasadową, gdzie samobójstwo traci walor zbezczeszczenia. W rejestrach domów internowania spotyka się często wzmiankę: „chciał się zgładzić”, nie popartą adnotacją o stanie choroby lub furii, przez orzecznictwo prawne zawsze traktowanym jako okoliczność łagodząca.<sup>44</sup> Próba samobójstwa sama w sobie oznacza nieład duszy, który należy zniweczyć przemocą. Ludzi, którzy usiłowali się zabić, już się nie skazuje,<sup>45</sup> lecz zamyka i narzuca im reżym będący zarazem karą i udaremnieniem jakiegokolwiek następnej próby. Właśnie dla samobójców, po raz pierwszy w XVIII wieku, zrobiono użytek z owych słynnych aparatów do zniewolenia, które w dobie pozytywizmu będą spełniać rolę terapeutyczną: z wiklinowej klatki z otworem na głowę wyciętym w pokrywie, z rękami wewnątrz związanymi,<sup>46</sup> lub z „szafy”, gdzie zamykano pacjenta na stojąco po szyję, zostawiając wolną jedynie głowę.<sup>47</sup> Świętokradztwo samobójstwa włączono więc w neutralną strefę braku rozumu. System represji, jakie nań nakładano, wyodrębnił je z zespołu oznaczeń profanacji – a zaliczone do zachowań moralnych przechodziło stopniowo na obszar psychologii. Niewątpliwą bowiem cechą ewolucji zachodniej kultury w ciągu ostatnich trzech stuleci było budowanie wiedzy o człowieku przez sprowadzanie do problemu moralności zjawisk dawniej uważanych za sakralne.

Pomińmy chwilowo religijny aspekt czarnoksięstwa i sposób, w jaki się rozwijał w ciągu ery klasycystycznej.<sup>48</sup> Na poziomie rytuałów i praktyk wiele

gestów utraciło sens, zawisło w próżni: magiczne procedery, przepisy na czary dobroczynne lub szkodliwe, zwietrzałe sekrety alchemii elementów przechodzące po trochu na własność ogółu, wszystko to teraz oznacza jakąś rozsianą nieprawość, przewinę moralną i jakby ciągle zagrożenie ładu społecznego.

Rygory prawne w ciągu XVII wieku bynajmniej nie zelżały. Według rozporządzenia z roku 1628, wróżbitom i astrologom miała być wymierzona grzywna 500 liwrow oraz kara cielesna. O wiele groźniejszy był edykt z roku 1682:<sup>49</sup> „Kto by się brał za wróżby, ma na zawsze opuścić Królestwo”; gusła karane będą przykładnie „według okoliczności”; a „gdyby w przyszłości pojawiły się osoby dość niegodziwe, by z zabobonem łączyć bezbożność i świętokradztwo... jeśli zostanie to udowodnione, mają być z naszej woli ukarane śmiercią”. Takie kary czekają na czarowników używających jądów i trucizn, „czy po nich śmierć nastąpiła, czyli też nie nastąpiła”.<sup>50</sup> Zwróćmy od razu uwagę na dwa charakterystyczne zjawiska: po pierwsze, skazujące wyroki za czarnoksięstwo lub praktykowanie magii stają się coraz radsze w końcu XVII wieku i po aferze trucicielskiej; odnotowano jeszcze kilka spraw, zwłaszcza na prowincji, lecz bardzo szybko surowość osłabła. Po drugie, liczba nagannych praktyk wcale tak bardzo nie maleje; Szpital ogólny i domy odosobnienia przyjmują tłumy ludzi, którzy parali się czarami, magią, jasnowidztwem, czasem także alchemią.<sup>51</sup> Zupełnie jakby pod spodem surowej normy prawnej wysnuwał się pomalą watek praktyki i świadomości społecznej bardzo odmiennego typu, upatrujących w tych postępkach całkiem inne znaczenie. Co najciekawsze, to nowe znaczenie, które pozwala umknąć przed surowym prawem, zostało sformułowane przez samego prawodawcę w komentarzach do edyktu z roku 1682. Tekst zwraca się w istocie przeciwko „tym, co się mienia wróżbitami, czarnoksiężnikami, zaklinaczami”: zdarza się bowiem, iż „pod pretekstem horoskopów i przepowiedni, roztaczając uroki zabiegów rzekomo magicznych i przez inne iluzje, jakimi ci ludzie zwykli się posługować, mogliby oszukać różne osoby nieoświecone lub łatwowierne, mimowiednie z nimi się zadające”. A nieco dalej tekst ten wytyka ludzi, co „pod pustą nazwą wróżbitów, magów, czarowników i tym podobnych, potępionych przez prawa boskie i ludzkie, psują i zakazają ducha ludów mową i uczynkiem i zohydżaniem najświętszych spraw religii”.<sup>52</sup> Tak pojęta magia traci skuteczność świętokradczą: już nie bezcześci, lecz zwodzi. Jej siłą jest złudzenie w tym podwójnym sensie, że sama jest nierzeczywista i że zaślepia ludzi nie mających trzeźwego umysłu i silnej woli. Zalicza się do dziedziny zła nie dlatego, że przejawia w swoim działaniu ciemne moce nadprzyrodzone,



lecz o tyle, o ile mieści się w systemie zmyśleń, który ma swoich cwaniaków i swoich frajerów, gdzie jedni robią sztuki, a drudzy wychodzą na dudków. Magia może być podłożem zbrodni<sup>53</sup>, wszelako sama w sobie już nie jest ani zbrodniczym aktem, ani czynnością świętokradczą. Wyzbytej z sakralnej potęgi – pozostają tylko złośliwe intencje: ludzenie umysłu w służbie nieporządku serca. Nie jest już osądzana według własności profanacyjnych, lecz według tego, co w niej jest przejawem nierozumu.

Podkreślmy wagę tej zmiany. Zrywa się jedność, która dawniej w szczelnym systemie praktyk grupowała zarówno wiarę spożytkowujących, jak osąd potępiających. Odtąd system ten będzie demaskowany z zewnątrz jako zespół iluzoryczny; wewnątrz zaś nie będzie już przeżywany jako uczestnictwo w przebiegu czynności rytualnych, lecz jako ewenement i wybór indywidualny: bądź potencjalnie występne zmylenie, bądź występek umyślnie korzystający ze zmylenia. W obydwu przypadkach łańcuch figur, który czarnoksiężstwu zapewniał nieprzerwany przepływ zła, zostaje rozbity, jak gdyby podzielony na zewnętrzną pustkę lub złudzenie i na świadomość uwikłaną w występne intencje. Zacierają się kontury świata zabiegów, w których *sacrum* niebezpiecznie stykało się z *profanum*. Za czym rodzi się świat, którego symboliczne działanie sprowadza się do złudnych wyobrażeń, niezupełnie przyslanających złą wolę. Stary ceremoniał magii, profanacji, bluźnierstwa, wszystkie już do niczego niezdolne zaklęcia przesuwają się z domeny skuteczności w domenę iluzji, gdzie stają się zarazem bezsensowne i godne potępienia: czyli właśnie w domenę braku rozumu. Nadejdzie czas, gdy profanacja wraz ze swym tragicznym repertuarem gestów przybierze walor obsesji wyłącznie patologicznej.

Nasuwa się domysł, że magiczne gesty i profanacyjne praktyki przekształcają się w patologię, z chwilą gdy dana kultura już nie uznaje ich skuteczności. W rzeczywistości, przynajmniej w naszej kulturze, przejście do sfery patologii nie odbyło się wprost; potrzebna wprawdzie była epoka pośrednia, unieważniająca skuteczność przez obwinienie wierzenia. Transformacja spraw zakazanych w nerwice przechodzi przez etap interioryzacji dokonanej pod znakiem moralności: etycznego potępienia zmylenia. W tym okresie, w systemie świata, magia już się nie zalicza do technik i sztuk wygrywania, ale w psychicznej postawie jednostki nie jest jeszcze urojoną kompensacją przegranej. Sytuuje się dokładnie w tym punkcie, gdzie pomyłka zyskuje artykulację na płaszczyźnie przewiny, w tym trudno dziś dla nas uchwytnym rejonie nierozumności, pod względem którego neoklasycyzm posiadał wrażliwość dostatecznie

czułą, aby wynaleźć oryginalny sposób reagowania – mianowicie internowanie. Wszystkie oznaki, które poczynając od dziewiętnastowiecznej psychiatrii miały się stać jednoznacznymi symptomami obłędu, przez prawie dwieście lat oscylowały „między bezbożnością a ekstrawagancją”, między profanacją a patologią – tam, skąd nierozum czerpie własny wymiar.

\*

Dzieło Bonawentury Forcroya nie pozostało bez oddźwięku w ostatnich latach panowania Ludwika XIV. W tym samym czasie gdy Bayle układał swój *Słownik*, Forcroy był jednym z ostatnich świadków libertynizmu uczonego lub jednym z pierwszych filozofów w osiemnastowiecznym znaczeniu tego słowa. Jego książka *Vie d'Apollonius de Thyane* występowała otwarcie przeciwko chrześcijańskiemu cudowi. Później do „Panów doktorów Sorbony” wystosował memoriał pod tytułem *Doutes sur la religion*. Wyliczył 17 takich wątpliwości; w ostatniej zastanawiał się, czy prawo naturalne nie jest „jedyną religią prawdziwą”; filozofa przyrody przedstawiał jako drugiego Sokratesa, nowego Mojżesza, „nowego patriarchę, reformatora rodzaju ludzkiego, założyciela nowej religii”.<sup>54</sup> W innych warunkach taki „libertynizm” zaowocowałby stosem, jak w przypadku Vaninięgo, albo Bastylią, jak w przypadku wielu autorów bezbożnych pism w XVIII wieku. Otóż Forcroya ani nie spalono, ani nie uwięziono w Bastylii, lecz internowano w Saint-Lazare, skąd po wypuszczeniu musiał się oddalić do rodzinnego Noyon; jego wina nie była rzędu religijnego; nie zarzucono mu, że napisał podlegającą książkę. Został internowany, ponieważ w jego twórczości doczytano się czegoś innego: jakiegoś pokrewieństwa z niemoralnością i pomyleniem. Atak na religię odsłaniał w jego dziele upadek moralny, nie będący ani herezją, ani niewiarą. Wyraźnie wynika to z raportu, którego autorem był d'Argenson: wolnomyślicielstwo Forcroya jest tylko pochodną swobody obyczajów, którą nie zawsze można praktykować lub choćby tylko zaspokoić: „Czasem nudził się w samotności i oddając się studiom tworzył system moralny i religijny, mieszając rozwiązałość z magią.” Jego miejsce jest raczej w Saint-Lazare niż w Bastylii lub Vincennes, gdyż w narzuconym tam rygorze moralnym znajdzie warunki, które mu ułatwią rozpoznanie prawdy. Po sześciu latach wreszcie osiągnięto wynik: wypuszczony został z Saint-Lazare, kiedy tamtejsi księża, jego anioły stróża, mogli poświadczyć, że okazał się „dostatecznie uległy i przystąpił do sakramentów”.<sup>55</sup>

Dla krępowania myśli i cenzury wypowiedzi internowanie jest nie tylko

wygodnym wariantem zwyczajnych wyroków. Ma określone znaczenie i odgrywa szczególną rolę: przywodzi do prawdy środkami przymusu moralnego. Tym samym uwidacznia przede wszystkim etyczny charakter doświadczenia pomylenia. Wolnomyślicielstwo nie jest już zbrodnią; nadal pozostaje błędem lub może stać się błędem w odmiennym sensie. Niegdyś było niewiarą, ocierało się o herezję. Kiedy na początku XVII stulecia sądzono Fontaniera, może wybaczone by mu do jakiegoś stopnia myśl nazbyt swobodną lub rozwiązłe obyczaje; wszelako na placu de Grève spalono byłego protestanta, który wstąpił do kapucynów, potem przeszedł na judaizm, a w końcu podobno na islam.<sup>56</sup> A więc nieporządne życie oznaczało i zdradzało niewierność religijną, nie było jednak ani racją jej istnienia, ani głównym świadkiem oskarżenia. W drugiej połowie XVII wieku zaczęto wykrywać inną współzależność, gdzie niewiara jest już tylko dalszym ciągiem swawolnego życia. Ono to uzasadni wyrok, potępiający raczej zagrożenie moralne niż niebezpieczeństwo dla religii. Wiara jest składnikiem porządku, dlatego się nad nią czuwa. W stosunku do ateusza czy bezbożnika podejrzanego bardziej o chwiejność uczuć, o życiowy balagan, a mniej o siłę niewiary, internowanie pełni funkcję moralnej poprawy, w celu głębszego przywiązania do prawdy. Jakiś niemal pedagogiczny aspekt czyni z domu odosobnienia oddział przymusowej prawdy: chodzi tu o moralną przemoc, wystarczająco silną, by oświecenie musiało się dokonać: „Pokażcie mi człowieka trzeźwego, umiarkowanego, czystego, zrównoważonego, który by twierdził, że Boga nie ma; mówilby co najmniej bez uniesienia, ale taki człowiek w ogóle nie istnieje.”<sup>57</sup> Długo, aż do Holbacha i Helwecjusza, klasycyzm będzie mniej lub więcej przekonany, że taki człowiek w ogóle nie istnieje; na długo zapanuje przeświadczenie, że czyniąc trzeźwym, umiarkowanym, czystym kogoś, kto twierdzi, że Boga nie ma, odbierze mu się wszelką w takim mówieniu zapalczywość i w ten sposób nakłoni do uznania, że Bóg jest. Oto jedno z głównych znaczeń internowania.

A użytek, jaki zeń zrobiono, świadczy o ciekawym ruchu poglądów, w którym pewne formy wolności myśli, pewne aspekty rozumowe spokrewniają się z nierozumnością. Z początkiem XVII wieku bezbożnictwo nie było wyłącznie wykluwającym się racjonalizmem; w równym stopniu było niepokojem spowodowanym obecnością nierozumu wewnątrz samego rozumu – sceptycyzmem nie wobec granic poznania, lecz wobec rozumu w ogóle: „Prawdę mówiąc, całe nasze życie jest tylko bajką, poznanie głupotą, pewność – opowiadką: jednym słowem, cały ten świat to farsa i ustawiczna

komedia.”<sup>58</sup> Nie jest możliwe ustalenie linii podziału między dorzecznością a objęciem: zostały nam dane razem w nieodgadnionej jedności, gdzie w sposób nieokreślony jedno może uchodzić za drugie: „Nic nie jest tak płocze, by w jakiejś części nie było bardzo ważne: wszelka głupota, bylebyś mocno się jej trzymał, może uchodzić za mądrość.” Jednakże przyjęcie do wiadomości, że rozum/zawsze jest już z góry podejrzany, nie każe kpić z poszukiwania porządku; gra toczy się wszakże o porządek moralny, o miarę, o zapewniające szczęście zrównoważenie namiętności, gdzie policjantem jest serce. Otóż wiek XVII tę jedność niweczy, dokonując wielkiego zasadniczego cięcia między rozumem a nierozumem – system internowania jest tego cięcia wyrazem instytucjonalnym. Tym samym zanika „libertynizm” z początku stulecia, żywny doświadczeniem tamtej bliskości, tamtego wielekroć zespolenia; przetrwa do końca XVIII wieku pod dwiema postaciami nawzajem sobie obcymi: pierwsza polega na podążaniu rozumu w kierunku racjonalizmu, podczas gdy wszelki nierozum zachowuje się irracjonalnie; druga – to nierozsądek serca, które wywody rozumu nagina do własnej nierozumnej logiki. Oświecenie i wolnomyślicielstwo w XVIII wieku z sobą sąsiadują, lecz się nie przenikają. Internowanie jest symbolem rozdzielenia, które im przeszkadza nawiązać komunikację. W okresie tryumfu oświecenia libertynizm wiódł skrytą egzystencję wśród zdrad i prześladowań, prawie niemożliwą do określenia, póki Sade w *Justynie*, a zwłaszcza w *Juliecie*, nie stworzył strasznego pamfletu na „filozofów” i nie dał pierwszego wyrazu doświadczeniu, przez całe XVIII stulecie mającemu status jedynie policyjny między murami domów internowania.

Bezbożnictwo przesunęło się teraz na stronę braku rozumu. Posługując się nazwą w sposób powierzchowny, wiek XVIII nie zna filozofii libertynizmu; systematycznie termin ten bywa używany tylko w rejestrach internowania. Nie oznacza tam w pełni ani wolnej myśli, ani swobody obyczajów; wręcz przeciwnie, oznacza stan podległości, gdzie rozum spętany pragnieniami staje się służką serca. Nic nie jest dalsze temu nowemu wolnomyślicielstwu niż wolny wybór badawczego rozumu, natomiast wszystko w nim przemawia za zniewoleniem rozumu przez ciało, pieniądze, afekty; i kiedy jako pierwszy w XVIII wieku pokusi się Sade o zborną teorię libertynizmu bytującego dotychczas na poły tajemnie, podkreśli właśnie ów stan niewoli; wstępujący do Towarzystwa Przyjaciół Zbrodni libertyn musi być gotów do spełnienia uczynków „niechby najohydniejszych... na pierwsze skinienie swych namiętności”.<sup>59</sup> Musi się usadowić w samym jądrze zależności, przekonany, „że

ludzie nie są wolni, lecz zakuci w kajdany natury podlegają jej pierwotnym prawom”.<sup>60</sup> Libertynizm osiemnastowieczny robi użytek z rozumu zatraconego w nierozumie serca.<sup>61</sup> Co uwzględniwszy, nie dziwny się, że w klasycystycznym internowaniu mogły obok „libertynów” przebywać osoby wyznające błędną religię: protestanci czy wynalazcy jakichś nowych systemów. Czekal ich taki sam reżym i taki sam sposób traktowania, gdyż u jednych i drugich odrzucenie prawdy powodowało taki sam upadek moralny. Protestantką czy libertynką była owa niewiasta z Dieppe, o której mówi d’Argenson? „Nie wątpię, że ta kobieta, która się chełpi swoim uporem, jest wielką szelmą. Ponieważ nic z tego, co jej zarzucają, nie podpada jednak pod procedurę sądową, wydaje mi się, iż będzie słuszniej i odpowiedniej zamknąć ją na jakiś czas w Szpitalu Jeneralnym, aby tam poniosła karę za winy i zapragnęła się nawrócić.”<sup>62</sup>

W takim trybie nierozum zagarnie nową dziedzinę, tę mianowicie, gdzie rozum podporządkowuje się żądom serca, a sposób jego używania spokrewnia się z amoralnym rozprężeniem. Kleszcze namiętności dobywają na jaw swobodny tok obłąkanych dyskursów; tedy pod znakiem moralnym zrodzi się wielki temat szaleństwa nie gnającego bezdrożami fantazji, lecz śladem wytyczonym przez tyranie serca, afektów, a w ostatniej instancji – ludzkiej natury. W ciągu długich lat obłąkany nosił znamię nieczłowieczeństwa; teraz odkryto nierozum nazbyt bliski człowiekowi, zbyt ściśle uwarunkowany ludzką naturą – za jego sprawą człowiek spada na dno samego siebie. Podkrada się ów nierozum do stanu, w jakim go ujrzy ewolucjonizm dziewiętnastowieczny, czyli do stanu prawdy o człowieku, lecz zobaczonej z punktu jego skłonności, pragnień, najprymitywniejszych i najgwałtowniejszych cech wrodzonych. Wpisuje się w utajone rejony, gdzie człowiek jeszcze nie może kierować się ku prawdzie kanałem moralności. Otwiera się więc możliwość określenia braku rozumu formami przyrodniczego determinizmu. Nie trzeba jednak zapominać, że wspomniana możliwość czerpie początkowy sens z etycznego potępienia wolnomyślicielstwa, z tej dziwnej ewolucji, która z pewnej swobody myśli uczyniła model, doświadczalny prototyp alienacji umysłu.

\*

Osobliwa to płaszczyna, na której się wspierają sankcje internowania. Chorzy wenerycznie, rozpustnicy, marnotrawcy, homoseksualiści, bluźniercy, alchemicy, bezbożnicy – cała pstrokata rzesza znalazła się w połowie XVII

wieku za jednym zamachem odrzucona poza linię podziału i zamknięta w przytułkach, które po stu, dwustu latach miały się przekształcić w zamknięte tereny obłądu. Otwarto nagle nową przestrzeń społeczną i wyznaczono jej granice: niezupełnie dotyczy nędzy, chociaż zrodziła się z lęku przed biedotą; nie pokrywa się też dokładnie z chorobą, chociaż w przyszłości choroba ją zagarnie. Nasuwa raczej na myśl szczególną wrażliwość właściwą klasycyzmowi. Nie chodzi o negatywny akt oddalenia, ale o zespół operacji, przez półtora wieku po cichu wypracowujących dziedzinę doświadczenia, w której obłąd najpierw zostanie rozpoznany, a następnie wzięty w posiadanie.

Internowanie nie miało jedności instytucjonalnej, chyba tylko taką, jaka mu nadawała charakter „policyjny”. Oczywiście nie było też spójne pod względem medycznym bądź psychologicznym, bądź psychiatrycznym, przynajmniej jeśli rozpatrujemy jego system w sposób nieanachroniczny. A jednak nic oprócz krytyki politycznej nie mogłoby go utożsamiać z arbitralnością despoty. W rzeczywistości najrozmaitsze zabiegi przemieszczające granice moralności, ustanawiające nowe zakazy, łagodzące wyroki lub obniżające progi zgorznienia wiążą się w ściśle zwartości wewnętrznej; nie prawnej lub naukowej, lecz bardziej tajemniczej zwartości percepcji. Kontury, wypunktowane przez internowanie i jego zmienne praktyki na powierzchni przyjętych norm, są tym, co klasycyzm postrzega z nierozumu. Średniowiecze i renesans wyczuwały we wszystkich słabych miejscach świata groźbę niedorzeczności; podejrzewały ją i przyzywały spod cienkiej powłoki zjawisk; nawiedzała je o zmierzchu i w mrokach nocy; użyczały jej wszelkich zwierzyńców, wszelkich apokaliptycznych wyobrażeń. Tak natrętnie obecny i tak dotkliwy, był jednak świat obłąkania tym trudniej postrzegalny; odczuwano go, ze strachem przeczuwano, rozpoznawano, jeszcze nawet zanim się pojawił; przychodził w marzeniu sennym i przedłużał w pejzażach przedstawień. Wyczuwanie jego bliskości nie było postrzeganiem. Internowanie wypręparowuje nierozum, wyizolowuje z krajobrazów, w których był zawsze obecny i zarazem nieuchwytny. Wyzwała go również z abstrakcyjnych dwuznaczności, którymi po czas Montaigne’a, po czas libertynizmu uczonego wciągany był w grę rozumu. Przez jeden jedyny ruch internowania nierozum wyodrębnia się z pejzaży, gdzie był wszechobecny – i oto w konsekwencji się lokalizuje; a wyodrębniony także z wieloznaczności dialektycznych, w tej samej mierze się określa jako obecność konkretna. Został teraz odsunięty na dostateczny odstęp, ażeby stać się przedmiotem percepcji.

Na jakim wszakże horyzoncie jest postrzegany? Oczywiście na widnokręgu

rzeczywistości społecznej. Poczynając od XVII wieku, nierozum nie jest już wielkim postrachem świata; przestaje być także naturalnym wymiarem przygodnych losów rozumu. Zachowuje się już po ludzku, niczym spontaniczny wariant na polu gatunków społecznych. Coś, co ongiś było nieuchronną zagładą spraw i środków wyrazu człowieka, jego rozumu i jego krainy, przybiera teraz postać osoby. Powiedzmy lepiej: osób. Ludzie bez rozumu to typy, które społeczeństwo rozpoznaje i rozpoznawszy izoluje: oto rozpustnik, oto marnotrawca, oto homoseksualista, mag, samobójca, bezbożnik. Miara nierozumu zaczyna być stopień odchylenia od normy społecznej. Ale i na *Statku szaleńców* były przecież osoby, czyż owo wielkie załadowanie na okręt przedstawiane w tekstach i w piętnastowiecznej ikonografii nie było symboliczną prefiguracją zamknięcia? W rzeczywistości na pokładzie *Stultifera navis* znajdują się osoby wyłącznie abstrakcyjne, moralne przykłady na chciwość, lubieżność, bezbożność, pychę. Zostały przemocą wciśnięte w obłąkaną załogę żeglującą bez celu, ponieważ wskazała je świadomość zła w jego postaci uogólnionej. Przeciwnie ma się rzecz od początku XVII wieku, odkąd człowiek pozbawiony rozumu jest konkretną jednostką pobraną ze społecznej rzeczywistości, osądzoną i potępioną przez społeczeństwo, którego jest częścią. Tak doszliśmy do punktu zasadniczego: że obłąkaniem nagle zawładnął świat społeczny i na tym obszarze występuje ono w miejscu sobie przypisanym, niemal ekskluzywnym; że prawie z dnia na dzień (w niespełna pięćdziesiąt lat w całej Europie) przydzielono mu ograniczoną domenę, gdzie każdy może je rozpoznać i zdemaskować, podczas gdy dawniej wałęsało się wzdłuż i w szerz, wkradając się chytrze w najzwyczajniejsze miejsca; że od tej pory można je w każdej osobie, w którą się wcieliło, egzorcyzmować w imię porządku i prewencji policyjnej.

Wszystko to się przydaje, aby w pierwszym przybliżeniu przedstawić klasycystyczne doświadczenie braku rozumu. Absurdem byłoby zwalcić wszystko na internowanie, gdyż właśnie ono i jego osobliwy tryb funkcjonowania sygnalizują proces konstytuowania się tego doświadczenia. Ażeby stało się możliwe denuncjowanie ludzi bez rozumu jako cudzoziemców w ich własnej ojczyźnie, trzeba wpieryw było dokonać tego wstępnego wyobcowania, które wyrwa nierozum z jego prawdy i wtłacza w ramy świata wyłącznie społecznego. U podstaw wszelkich mętnych alienacji, po jakich chętnie błąka się nasza myśl o szaleństwie, jedno przynajmniej jest pewne: najpierw nierozum musiał się wyalienować w społeczeństwie, które w przyszłości miało ukazywać obłąkanych jako „wyalienowanych”; musiał w nim zostać wygnań-

cem i w nim zamilknąć. Alienacja: przynajmniej w tym wypadku to słowo niezupełnie jest przenośnią. Próbuje bądź co bądź oddać ów ruch, za którego sprawą utrata rozumności przestała być doświadczana jako przygoda wszelkiego ludzkiego rozumu – ruch, za którego sprawą nierozum został okrażony i jakby zamknięty w quasi-przedmiotowości. Odtąd już ani nie może podsycać utajonego życia umysłu, ani mu nie towarzyszy ustawicznym zagrożeniem. Został ustawiony na dystans; na dystans już nie symboliczny, lecz konkretnie ustalony na płaszczyźnie społecznej, w klauzurze domów internowania.

Otóż ten dystans nie wyzwała wiedzy, nie wydobywa na światło, nie otwiera jasnych i prostych dróg poznania. Powstaje w ruchu proskrypcyjnym, przypominającym lub nawet powtarzającym tamten gest, jakim zbiorowość średniowieczna odpędza trędowatych. Trędowaci wszakże mieli widoczne znamię choroby, podczas gdy nowi wyjęci spod praw noszą mniej jawne stygmaty braku rozumu. Jeżeli internowanie naprawdę zakreśla obszar możliwej obiektywności, czyni to w już uprzednio osiągniętej strefie ujemnych wartości wygnania. Obiektywność stała się ojczyzną nierozumu, lecz w charakterze kary. Wyznawców przekonania, że obłąd dopiero wtedy spoczął pod naukowo spokojnym wzrokiem psychiatry, kiedy wyzwolił się z religijnych i etycznych powiązań, w jakie uwikłało go średniowiecze – należy ustawicznie nawracać do tego decydującego momentu, gdy nierozum przyjął wymiar obiektu i ruszył na banicję, by tam przez całe stulecia nie wydobyć głosu; trzeba im stawiać przed oczy ów grzech pierworodny i wskrzeszać na ich intencję tamto niewyraźne potępienie, które samo jedno dopuściło, że mogą na temat wtrąconego wreszcie w milczenie nierozumu prowadzić wywody i zachowywać bezstronność na miarę swej zdolności niepamiętania. Czyż nie jest dla naszej kultury ważne, że brak rozumu tylko na tyle mógł się stać przedmiotem poznania, na ile już przedtem był przedmiotem ekskomuniki?

I jeszcze coś więcej: uprawomocniając ruch, jakim rozum bierze dystans w stosunku do nierozumności i uwalnia się od dawnych z nią pokrewieństw, internowanie poddaje utratę rozumu zupełnie czemuś innemu niż zabiegi poznawcze. Oplata ją całą siecią niejasnych współnictw. To przyporządkowanie powoli będzie jej nadawać konkretne i niewymownie współwinnne oblicze, jakie dziś znamy z własnego doświadczenia. W domach internowania wymieszano weneryków, ludzi rozwiązłych, „rzekomych czarowników”, alchemików, libertynów – a także, jak zobaczymy, obłąkanych. Nawiązują się pokrewieństwa, ustalają punkty styeczne – a w oczach ludzi, dla których brak rozumu

jest w trakcie stawania się przedmiotem, wytycza się pole niemal jednorodne. Od występności, od patosu płci, aż po odwieczne obsesyjne rytuały zaklęcia i magii, po urok i majączenie praw rządzących sercem, snuje się podziemna siatka niby zarysy fundamentów naszego nowoczesnego doświadczania obłędu. Dziedzina tak ustrukturowana otrzyma etykietkę nierozumności: „Nadaje się do internowania.” Ów nierozum, z którego na szlaku swoich dyskursów myśl szesnastowieczna uczyniła dialektyczny punkt wywrócenia rozumu na nice, otrzymuje konkretną treść. Łączy się z etycznym przewartościowaniem dotyczącym sensu płci, zróżnicowania miłości, profanacji i progów *sacrum*, zawłaszczenia prawdy przez moralność. Z głębi tych wszystkich doświadczeń o tak rozmaitych horyzontach złoży się prosty akt internowania; w jakimś sensie jest ono tylko powierzchniowym przejawem systemu podskórnych operacji, zmierzających w tym samym kierunku: spowodowania w świecie etyki podziału zuniformizowanego, jakiego dotychczas nie znał. Można by w przybliżeniu powiedzieć, że poza rozróżnieniem Dobra i Zła, świat etyki aż do renesansu zachował równowagę dzięki tragicznej jedności, pochodnej przeznaczenia bądź Opatrzności i boskiego upodobania. Teraz ta jedność się niweczy, rozkojarzona przez rozstrzygający podział na rozum i nierozum. Rozpoczyna się kryzys świata etyki, podszuwając wielką walkę Dobra ze Złem niezahębnym konfliktem rozumu i nierozumu, mnożąc figury rozdarcia: przynajmniej Sade i Nietzsche dają temu świadectwo. Cała połowa świata etyki obraca się przez to w domenę nierozumu i wnosi w nią ogrom realnych treści: erotyzm, profanację, rytuał i magię, objawienia, którymi skrycie rządzi prawo serca. W momencie gdy dostatecznie się wyzwolił, by stać się przedmiotem percepcji, nierozum został ujęty w cały system uchwytnej zależności.

Te zależności tłumaczą zapewne dziwną zastygłość w czasie, charakterystyczną dla obłędu. W niektórych obsesyjnych gestach po dziś dzień odzywa się echo starych magicznych obrzędów, niektóre zespoły urojeń ukazują się w tym samym świetle co niegdysiejsze iluminacje religijne. W kulturze, gdzie od tak dawna *sacrum* jest nieobecne, spotykamy czasem chorobliwą chęć bezczeszczenia. Wydaje się, że ta uporczywość wysuwa zagadnienie stłumionej pamięci towarzyszącej obłędowi, sprawiającej, że jego wymysły nie są niczym innym jak nawrotami, a on sam oznacza coś w rodzaju samoistnej archeologii kultur. Nierozum byłby wielką pamięcią ludów, ich wiernym związaniem z przeszłością; w nim historia byłaby ustawiczną współczesnością. Pozostawałoby jeszcze znaleźć wspólny pierwiastek tych przeżytków. Ale idąc tym śladem wpadlibyśmy w pułapkę zastawioną przez urok tożsamości; w

istocie ciągłość jest tylko przejawem nieciągłości. Wspomniane archaiczne zachowania w takiej tylko mierze mogły się utrzymać, w jakiej uległy dewaluacji. Problem powtarzających się zjawisk uwidacznia się jedynie pod kątem retrospektywy; śledząc, jak snuje się wątek historii, dochodzimy do przekonania, że jest to raczej problem transformacji pola doświadczalnego. Zachowania te zostały wyeliminowane, ale nie w sensie ich zaniku; należy przyjąć, że ustanowiono dla nich domenę wygnania i zarazem selekcji; opuściły grunt doświadczenia powszechnego, ażeby się zespolić z polem nierozumu, skąd powoli się przesunęły w sferę przynależności do choroby. Za ten przeżytek nie odpowiada zbiorowy charakter nieświadomości, lecz struktury owej domeny doświadczenia, którą jest nierozum, i zmiany, jakie w niej mogły zachodzić.

Wraz ze wszystkimi znaczeniami, w jakie uplątał go klasycyzm, nierozum okazuje się więc polem doświadczalnym zbyt zapewne utajonym, by mogło zostać jasno określone, i zbyt od czasu renesansu do dziś odrzucanym, by uzyskać prawo do ekspresji; niemniej starczyło mu ważności do podparcia nie tylko takiej instytucji jak internowanie, nie tylko pojęć i praktyk dotyczących obłędu, ale i całkowitego przedstawienia świata etyki. Tutaj leży punkt wyjścia do zrozumienia osoby obłąkanego z punktu widzenia doby klasycystycznej oraz sposobu wykształcenia się tego, co wiek XIX w mniemaniu, że rozpoznaje jedną z odwiecznych prawd swego pozytywizmu, uzna za wyobcowanie umysłowe. Szaleństwo, które w renesansie doświadczane było tak różnorodnie, że mogło równocześnie uchodzić za przeciwieństwo mądrości, chaos świata, groźbę eschatologiczną i chorobę, w tej nowej postaci zdobywa równowagę i przygotowuje jedność, która je wyda na być może złudne zabiegi poznania pozytywnego; w ten sposób, na drodze interpretacji moralnej, osiągnie ów dystans warunkujący wiedzę obiektywną, ową karygodność uzasadnioną spadkiem do stanu natury, owo potępienie moralne, oskarżające determinizm serca, jego pragnień i namiętności. Przyłączając do dziedziny nierozumu, obok obłędu, przestępstwa seksualne, łamanie zakazów religijnych, rozprzężenie myśli i serc – klasycyzm nadawał kształt moralnemu doświadczeniu braku rozumu, które posłużyło w gruncie rzeczy za podstawę naszego „naukowego” poznania choroby psychicznej. Przez odsunięcie na dystans i desakralizację, poznanie to zyskało pozór bezstronności od zarania sfałszowanej, gdyż prowadziło do niej wstępne orzeczenie skazujące.

Ale ta nowa jedność zadecydowała nie tylko o rozwoju poznania; jej ważność polegała również na stworzeniu obrazu pewnej „egzystencji nierozumnej”;

której odpowiednikiem po stronie kary jest coś, co by można nazwać „egzystencją karygodną”. W praktyce internowanie jest nierozłączne z istnieniem człowieka nadającego się do internowania. Praktyka i człowiek przyzywają się w jakimś wzajemnym zamroczeniu, wzbudzającym ruch właściwy egzystencji karygodnej: czyli pewien styl uprawiany jeszcze przed internowaniem i czyniący je koniecznym. Egzystencja ta nie jest w pełni właściwa ani przestępcom, ani chorym, ale można przyjąć, że tak samo jak człowiekowi nowoczesnemu zdarza się uciec w przestępstwo lub w nerwicę, i ta sankcjonowana przez internowanie nierozumna egzystencja fascynowała człowieka epoki klasycyzmu; ją to zapewne mgliście postrzegamy w swoim rodzaju wspólnej fizjonomii rozpoznawalnej u wszystkich internowanych, u wszystkich zamkniętych „skutkiem zakłócenia ich obyczajów oraz ich umysłu”, jak czytamy w zagadkowo powikłanych tekstach. Nasza pozytywna wiedza nie daje nam środków ani możliwości rozstrzygnięcia, o kogo chodzi – o niewinne ofiary lub chorych, przestępców lub obłąkanych: wszyscy wywodzili się z tej samej formy bytowania, które prowadziło bądź do choroby, bądź do zbrodni, ale nie zaliczało się do nich od początku. W tej egzystencji mieścili się zarówno libertyni, jak rozpustnicy, marnotrawcy, bluźniercy, szaleńcy; oni wszyscy zdradzali pewien styl, bardzo osobisty i u każdej jednostki odmienny, w modelowaniu powszechnego doświadczenia, polegającego na wyczuciu braku rozumu.<sup>63</sup> My, ludzie nowocześni, zaczynamy zdawać sobie sprawę, że pod pojęciem obłądu, nerwicy, przestępstwa, nieprzystosowania społecznego przepływa prąd wspólnego doznawania lęku. Może w ekonomice zła świata klasycystycznego znajdowało się równie powszechne doświadczenie braku rozumu. W takim przypadku ono by służyło za tło zjawisku obłądu w stu pięćdziesięcioletnim okresie pomiędzy Wielkim Zamknięciem a „wyzwoleniem” przez Pinela i Tuke’a.

Jakkolwiek było, od tego wyzwolenia datuje się moment, gdy Europejczyk przestaje wyczuwać i rozumieć, co to jest nierozum – a jest to także epoka, gdy już do niego nie dociera oczywistość praw internowania. Symbolem tego momentu jest osobliwe spotkanie: jedyne go człowieka, który dał teoretyczne sformułowanie opisanych nierozumnych egzystencji, z jednym z pierwszych ludzi chcących stworzyć pozytywną wiedzę o szaleństwie, czyli wygłuszyć wypowiedzi nierozumu, aby usłyszeć patologiczny głos obłądu. Konfrontacja ta odbyła się na początku XIX wieku, kiedy Royer-Collard postanowił wypędzić Sade’a z Charenton, które zamierzał przekształcić w szpital. Onze filantrop chce uchronić obłąd przed obecnością nierozumu, gdyż zdaje sobie

sprawę, że dla tej w XVIII wieku z czystym sumieniem internowanej egzystencji nie ma już miejsca w dziewiętnastowiecznym domu obłąkanych; domaga się dla niej więzienia. Pod datą 1 sierpnia 1808 napisał do Fouchégo: „W Charenton przebywa człowiek, którego zuchwała niemoralność uczyniła z nadto głośnym i którego obecność w tym przytułku pociąga za sobą najgorsze uciążliwości. Mówię o autorze ohydnej powieści *Justyna*. Ten człowiek nie jest szalony. Jedyne jego obłąkaniem jest występki i nie w domu poświęconym leczeniu obłądu ten rodzaj występku może być ukarany. Trzeba, by indywiduum dotknięte tą przywarą poddane zostało najsurowszemu więzieniu.”

Royer-Collard już nie rozumie egzystencji karygodnej; szuka jej sensu po stronie choroby i nie znajduje; odsyła ją do zła w stanie czystym, nie mającego innej przyczyny jak brak rozumu: „Obłąkanie występkiem.” Data listu do Fouchégo oznacza dzień, w którym klasycystyczny nierozum zatrzasnął spust swojej zagadki; jego dziwna jedność, grupująca tyle rozmaitych obliczy, definitywnie przestała dla nas istnieć.

## Sposoby doświadczania obłądu

Odkąd założono Szpital ogólny, a w Niemczech i Anglii otwarto pierwsze domy poprawcze, aż do końca XVIII stulecia klasycyzm nie przestaje zamykać. Zamyka rozpustników, rozrzutnych ojców i marnotrawnych synów, bluźnierców, niedoszłych samobójców, bezbożników. W osobliwym zestawieniu tak różnych winowajców kreśli profil własnego doświadczenia braku rozumu.

Lecz w każdym z wzmiankowanych zakładów znajduje się na dodatek rzesza obłąkanych. W Paryżu niemal jedna dziesiąta wszystkich zatrzymań dokonanych na rzecz Szpitala ogólnego dotyczyła „pomyleńców”, ludzi „popadłych w otępienie”, „szaleńców wyalienowanych”, osób „całkiem obłąkanych”.<sup>1</sup> Nie widać żadnej różnicy między nimi a tamtymi. Czytając rejestry można by rzec, iż jedna i ta sama wrażliwość ich zwęszyła, jeden i ten sam gest usunął. Archeologii medycyny zostawmy trud rozstrzygnięcia, czy dany osobnik zamknięty w szpitalu „za rozwiązłe obyczaje” lub inny, który „znącał się nad żoną” i parę razy próbował sam się zgładzić, był człowiekiem chorym albo zdrowym, obłąkanym albo złoceńcą. Ażeby tak postawić problem, musimy zaakceptować wszelkie deformacje narzucone spojrzeniem retrospektywnym. Miło uwierzyć, że aplikowanie obłąkaniu najogólniejszych, niezróżnicowanych form internowania spowodowane było niedocenieniem jego n a t u r y, wynikającym z niedostrzegania swoistych objawów. Z winy takiego mniemania trudno stwierdzić, na ile w tym „niedocenieniu” – albo przynajmniej w tym nastawieniu, które w naszych oczach uchodzi za niedoceniecie – wyrażała się jasno sformułowana świadomość. Problemem istotnym jest bowiem określenie treści zawartych w osądzie, który nie uwzględniał n a s z y c h rozróżnień i nie przebiegając wykluczał zarówno tych, których my byśmy leczyli, jak i tych,

których wolelibyśmy skazać. Nie chodzi o wykazanie pomyłki, która dopuściła do takiego pomieszania, ale o przesłedzenie ciągłości, którą nasz sposób osądzania rozbija. Dopiero po stu pięćdziesięciu latach zamykania zaczęli się ludzie orientować, że niektóre więziarskie oblicza wykrzywiają się jakoś inaczej, że niektóre wrzaski wywołują inny gniew, domagają się innej przemocy. Wszelako przez cały okres klasycystyczny istnieje tylko jedno internowanie; we wszystkich jego poczynaniach kryje się od początku do końca jednorodne doświadczenie.

Jego sygnałem, niemal symbolem jest słowo „furiat”, jedno z najczęściej spotykanych w księgach internowania. Zobaczymy, że zarówno aparat sprawiedliwości, jak medycyna posługiwały się roboczo terminem *furor*; oznacza on bardzo precyzyjnie pewną postać obłądu. W słownictwie internowania mówi jednak o wiele więcej i o wiele mniej; napomyka o wszystkich formach gwałtowności nie objętych ścisłą definicją przestępstwa i jego prawnym zaszeregowaniem; dotyczy raczej jakiegoś niezróżnicowanego rejonu chaosu – chaosu w życiu i sercu, w obyczajach i umyśle – niezrozumiałej dziedziny gotowej do wybuchu wściekłości, uwidaczniającej się poza możliwością skazania. Pojęcie furii, niejasne może dla nas, wówczas było dostatecznie klarowne, by uruchomić policyjny i moralny nakaz internowania. Opierając się na własnym postrzeganiu braku rozumu, klasycystyczny rozum sam sobie przyznał władzę zamykania każdego, kogo by nazwał furiatem, nie uściślając, czy jest on chory, czy występny.

Jest w tej władzy i sens pozytywny: kiedy w wieku XVII i XVIII z tego samego tytułu, co rozpustę lub libertynizm, internowano obłąd, nie to jest istotne, że nie doceniano w nim choroby, lecz że go postrzegano na innym niż choroba tle.

\*

Strzeżmy się jednak upraszczania. Świat szaleństwa nie był w klasycyzmie zuniformalizowany. Twierdzenie, że szalonych traktowano jako po prostu i wyłącznie więźniów, nie byłoby fałszywe, lecz niepełne.

Niektórzy mieli specjalny status. Jeden ze szpitali paryskich zastrzegł sobie prawo leczenia ubogich, którzy stracili rozum. Dopóki istnieje nadzieja, że wyzdrowieje, obłąkanego można przyjąć do Hôtel-Dieu. Przejdzie tam zwykłą kurację: puszcza mu krew, dadzą na przeczyszczenie, czasem dostanie środków moczopędnych i kąpiele.<sup>2</sup> Była to stara tradycja, ponieważ już w średniowieczu w tym samym Hôtel-Dieu rezerwowano miejsca dla obłąkanych. „Fantastów i

frenetyków” zamykano w swego rodzaju kojach, mających w ściankach wycięte „dwa okienka do oglądania i podawania”.<sup>3</sup> W końcu XVIII wieku, kiedy Tenon opracowywał *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, zgrupowano obłąkanych w dwóch salach: męska, pod wezwaniem św. Ludwika, miała dwa łóżka pojedyncze i dziesięć czteroosobowych. Tłok niepokoju Tenona (jesteśmy w epoce, gdy medyczna wyobraźnia przypisywała własności złośliwe gorącu, natomiast wartości fizycznie i moralnie leczniczych dopatrywała się w chłodzie, świeżym powietrzu, wiejskiej rześkości): „Jak zapewnić świeże powietrze, jeśli w łóżku leży trzech lub czterech obłąkanych, którzy się gniotą, kłębią, tłuką?”<sup>4</sup> Pomieszczenie dla kobiet trudno wręcz nazwać salą; w wielkiej izbie dla gorączkujących wzniesiono ciasną zagrodę, w tym kącie ustawiono sześć wielkich łóżek po cztery miejsca i osiem małych. Jeżeli po sześciu tygodniach choroba nie ustępowała, kierowano mężczyzn do Bicêtre, a kobiety do Salpêtrière. Dla całej ludności Paryża i okolic przewidziano więc wszystkiego 74 miejsca dla obłąkanych i były one przedpokojem internowania, które oznaczało wypadnięcie z ram choroby, leków i szans na wyzdrowienie.

Podobnie w Londynie, gdzie Bethleem zastrzeżono dla tak zwanych lunatyków. W szpitalu założonym w połowie XIII wieku już w roku 1403 odnotowano obecność sześciu obłąkanych, trzymany w żelaznych łańcuchach; w roku 1598 – dwudziestu. Z okazji rozbudowy z 1642 roku dodano dwanaście nowych izb, z czego osiem wyraźnie przeznaczonych dla obłąkanych. Po rekonstrukcji z roku 1676 szpital może pomieścić 120–150 osób. Zarezerwowany jest teraz dla szaleńców, jak dowodzą dwa posągi Gibbera.<sup>5</sup> Nie przyjmuje się „lunatyków uznanych za nieuleczalnych”<sup>6</sup>, dopóki w roku 1733 nie zbudują dla nich w obrębie szpitala dwóch specjalnych pawilonów. Zamknięci poddawani są zabiegom regularnie, ściślej – sezonowo: wielkie kuracje przeprowadza się raz w roku, u wszystkich jednocześnie, na wiosnę. T. Monro, lekarz w Bethleem od roku 1783, w zarysie przedstawił swoją praktykę Komitetowi Rewizyjnemu Izby Gmin: „Puszczać krew należy chorym najpóźniej w końcu maja, zależnie od pogody; po upuście muszą przez kilka tygodni raz na tydzień brać na wymioty. Potem ich przeczyszczamy. Tak praktykowano całe lata przede mną, ja nauczyłem się od ojca i nie znam lepszego postępowania.”<sup>7</sup>

Mylilibyśmy się sądząc, że internowanie obłąkanych w XVII i XVIII wieku było środkiem policyjnym nie nastrożającym problemów albo co najmniej zdradzającym jednakową niewrażliwość na patologiczny charakter alienacji.

Nawet w monotonnej praktyce internowania funkcja obłądu jest zmienna. Zawieszony w próżni, jest już wewnątrz tego świata nierozumu, który go otacza murami i osacza w swym uogólnieniu. Wprawdzie w niektórych szpitalach z miejscami zarezerwowanymi szaleńcy mają status prawie medyczny, lecz większość z nich przebywa w domach odosobnienia i tam wiedzie egzystencję bez mała pokutniczą.

Choć bardzo prymitywne, zabiegi lecznicze świadczone w Hôtel-Dieu czy Bethleem przynajmniej uzasadniały czy choćby usprawiedliwiały przebywanie obłąkanych w tych szpitalach. O niczym podobnym nie ma natomiast mowy w rozmaitych budynkach Szpitala ogólnego. W regulaminach przewidziano tylko jednego lekarza, który miał rezydować w Pitié z obowiązkiem wizytowania dwa razy na tydzień wszystkich domów Szpitala.<sup>8</sup> Chodziło więc tylko o medyczny nadzór z dystansu, opieka lekarska nie przysługiwała internowanemu jako takim, lecz tylko tym z nich, którzy zachorowali: co starczy za dowód, że internowani szaleńcy nie byli uważani za chorych z tytułu obłądu. W *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris*, datującym się z końca XVIII wieku, Audin Rouvière wyjaśnia, że „epilepsja, zimne humory, paraliż dają wstęp do domu Bicêtre; wszakże... nie próbuje się ich uzdrowić żadnym środkiem... Tak dziecko dziesięcio-, dwunastoletnie, przydzielone do tego domu z przyczyny konwulsji nerwowych poczytanych za padaczkowe, w środowisku prawdziwych epileptyków nabywa choroby, jakiej nie miało, i w perspektywie długiego życia otwartej mu przez młody wiek nie ma żadnej nadziei na uzdrowienie, chyba pod rzadko gruntownym działaniem natury”. W przypadku obłąkanych, „uznają ich za nieuleczalnych z chwilą przybycia do Bicêtre i wcale ich tam nie kurują... choć zgoła nie leczeni, niektórzy odzyskują rozum”.<sup>9</sup> Ograniczenie służby zdrowia do jednej regulaminowej wizyty stawia Szpital ogólny w podobnej sytuacji co wszelkie więzienia. Stosowano tam normy przewidziane w rozporządzeniu z 1670 roku, wydanym w celu zapewnienia odpowiedniego porządku we wszystkich domach przymusowego pobytu: „Chcemy, iżby więzienia były bezpieczne, a zdrowie więźniów nie cierpiało. Rozkazujemy strażnikom i dozorcóm co najmniej raz dziennie odwiedzać więźniów zamkniętych w lochach i jeżeli który zachoruje, zdawać sprawę naszym urzędnikom; mają ich doglądać medycy i chirurdzy więzienni, jeśli takowi tam są.”<sup>10</sup>

W Szpitalu ogólnym medyk jest – nie dlatego jednak, że świadomie zamykano tam chorych, lecz na wypadek zachorowania któregoś z internowanych. Obawiano się słynnej „gorączki więziennej”. W Anglii z lubością



przytaczano wypadki zarażenia sędziów przez więźniów podczas posiedzeń trybunału – przypomniano, że zwolnieni z internowania zawlekali rodzinom choroby nabyte w domach odosobnienia;<sup>11</sup> Howard notuje: „Mamy także ponure przykłady wśród ludzi stłoczonych w nie wietrzonych lochach lub wieżach... stęchłe powietrze może zepsuć miąższ pnia dębowego, przenika przez korę i drewno.”<sup>12</sup> Opiekę lekarską zaszczepiano na praktyce internowania, żeby ustrzec się jego niektórych skutków; nie była ani jego sednem, ani celem.

Internowanie nie było pierwszym krokiem ku hospitalizacji obłądanego w aspekcie choroby. Stanowiło raczej zrównanie obłąkanego z wszystkimi innymi więźniami – dowodzą tego dziwnie brzmiące formuły prawne, nie powierzające szaleńców szpitalnej pielęgnacji, lecz skazujące ich na przebywanie w szpitalu. W rejestrach Bicêtre natrafiamy na przykład na taką wzmiankę: „Przeniesiony z Conciergerie na mocy postanowienia Parlamentu, orzekającego, że ma tam być zatrzymany i zamknięty na dożywocie i traktowany jak inni pomylenicy.”<sup>13</sup> Traktowanie jak innych pomylenców nie oznacza kuracji medycznej;<sup>14</sup> oznacza poddanie reżymowi pokuty, jej praktykowanie, posłuszeństwo prawom jej pedagogiki. Rodzice, którzy umieścili syna w Charité w Senlis z powodu „furi” i „pomieszania umysłu”, proszą o jego przeniesienie do Saint-Lazare, gdyż „nie pragnęli zguby swojego dziecka występując o jego zamknięcie, mieli jedynie na oku, żeby się poprawił i odzyskał prawie utracony rozum”.<sup>15</sup> Internowanie ma poprawiać, za termin wypuszczenia ustala się nie wyzdrowienie, lecz dorzeczną skruchę. François-Marie Bailly, „kleryk tonsurowany, po niższych święceniach, muzyk organista”, został w roku 1772 „na rozkaz króla przekazany z więzienia w Fontainebleau do Bicêtre z orzeczeniem, że tam będzie zamknięty na przeciąg trzech lat”. Kolejny wyrok Prefektury z 20 września 1773 każe „zatrzymać mienionego Bailly wśród słabych na umyśle, dopóki w sobie nie wzbudzi żalu doskonałego”.<sup>16</sup> Czas internowania przebiega w moralnym tempie nawrócenia i rozsądku, w tempie skutecznej kary.

Nie dziw, że domy internowania nabierały charakteru więzień; często obie instytucje przenikały się do tego stopnia, że obłąkanym przydzielano do jednych i drugich, prawie bez różnicy. Kiedy w roku 1806 powołano w Anglii komisję do zbadania sytuacji tamtejszych „ubogich lunatyków”, doliczyła się ona 1765 obłąkanym w *workhouse*’ach i 113 w zakładach penitencjarnych.<sup>17</sup> W ciągu XVIII wieku musiało ich tam być o wiele więcej, gdyż Howard podkreśla częstotliwość „zamykania idiotów i obłąkanego, których nie ma

gdzie oddalić od społeczeństwa, cierpiącego przez nich smutek i zamieszki. Służą do okrutnych igraszek więźniom i próżniakom, tłumnie się gromadzącym przy takich okazjach. Nieraz niepokoją i przerażają ludzi z nimi zamkniętych. Nikogo to nie wzrusza”.<sup>18</sup> Również we Francji wielokrotnie można spotkać obłąkanego w więzieniach: przede wszystkim w Bastylli, na prowincji w Bordeaux, w forcie Hâ, w domu przemocy w Rennes, w więzieniach w Amiens, Angers, Caen, Poitiers.<sup>19</sup> W większości szpitali ogólnych obłąkani mieszkają się całkowicie z innymi pensjonariuszami czy internowanymi; jedynie bardziej podnieconych umieszczano w specjalnie dla nich przeznaczonych celach: „We wszystkich przytułkach lub szpitalach dano obłąkanym budynki stare, zniszczone, wilgotne, źle zaopatrzone, wcale do tego celu nie przygotowane z wyjątkiem paru cel, paru nor umyślnie dla nich urządzonych; w tych osobnych kwaterach przebywają furiaści; obłąkańców spokojnych uważanych za niewyleczalnych miesza się z ubogimi, z biedotą. W nielicznych przytułkach, gdzie trzyma się skazańców na tak zwanych oddziałach przemocy, ci internowani mieszkają z więźniami i są poddani takiemu samemu reżymowi.”<sup>20</sup>

Tak wygląda najbardziej schematyczne zestawienie faktów. Szukając cech zbliżonych, próbując grupować według podobieństwa, odnosimy wrażenie, że w XVII i XVIII wieku biega obok siebie dwa doświadczenia obłądanego. Lekarze z okresu następnego będą wyczuwać jedynie ogólny „patos” położenia obłąkanego: wszędzie zobaczą tę samą nędzę, tę samą niemożność wyzdrowienia. Nie dostrzegą różnicy pomiędzy Bicêtre a salami w Hôtel-Dieu, pomiędzy Bethleem a którymkolwiek *workhouse*’em. A przecież nie da się zaprzeczyć, że w niektórych zakładach przebywali obłąkani teoretycznie uleczalni, w innych zaś tylko ci, których chciano się pozbyć albo poddać tresurze. Nie ulega wątpliwości, że pierwszych zakładów było mniej i że były ciasne: niespełna 80 obłąkanego w Hôtel-Dieu; kilkuset, może tysiąc, w Szpitalu ogólnym. Nie równoważąc się wszakże pod względem rozpowszechnienia i danych liczbowych, każde z obu doświadczeń posiadało rysy indywidualne. Doświadczenia obłądanego jako choroby nie da się zanegować, choć jego granice były wąskie. Zdumiewająco mu współczesne jest doświadczenie drugie, związane z internowaniem, kara, pokuta. Właśnie ta równoległość jest problemem; w niej zapewne można dojść do zrozumienia, jaki był status obłąkanego w klasycyzmie, i do określenia trybu, w jakim go postrzegano.

\*

Nasuwa się najprostsze rozwiązanie problemu, zakładające, że wspomniana równoczesność doświadczeń wyraża przebieg, nieuchwytne tempo postępu. Obląkani z Hôtel-Dieu, lunatycy z Bethleem już uzyskali status chorych. Ich przypadek oznaczałby, że byli oni wcześniej i lepiej niż pozostali rozpoznani i że na ich rzecz przedsięwzięto kuracje szpitalne niejako zapowiadające jednakże traktowanie, zapewnione w XIX wieku wszystkim umysłowo chorym. Natomiast inni – spotykani w szpitalach ogólnych, *workhouse*'ach, domach poprawczych lub więzieniach, nasuwają mniemanie, że chodzi o szereg chorych jeszcze nie wyczutych przez medycyną wrażliwość, która naonczas dopiero się rodziła. Chętnie myślimy, że stare przesady i mieszczańska podejrzliwość obejmowały szalonych taką definicją obłądu, jaka mgliście ich upodabniała do przestępców lub do sfery ludzi społecznie nie przystosowanych. Ulubioną grą lekarzy-historyków jest rozpoznawanie w rejestrach placówek internowania słownych odpowiedników dla solidnych podstawowych kategorii medycznych, na które patologia w swej odwiecznej mądrości podzieliła choroby umysłowe. „Oświeceni przez Boga” i „wizjonerzy” odpowiadają niewątpliwie naszym psychopatom z omamami – „wyobrażającym sobie, że objawiają im się niebieskie moce”, „że są oświeceni przez objawienie”; debile i dotknięci otępieniem organicznym lub starczym są w rejestrach bez wątplenia oznaczani jako „imbecyle”: „imbecyl przez obrzydliwe nadużywanie wina”, „imbecyl bez przerwy gadający, mieniący się cesarzem Turków i papieżem”, „imbecyl zupełnie beznadziejny”; spotyka się także różne postacie urojeń, charakteryzowanych zwłaszcza z punktu widzenia ich absurdalnej malowniczości: „osobnika ścigają ludzie chcący go zabić”; „twórca projektów niespełna rozumu”; „człowiek wciąż elektryzowany, któremu przekazywane są cudze myśli”; „paskudny obłąkaniec, co chce przedstawić memoriały Parlamentowi”.<sup>21</sup>

Dla lekarzy<sup>22</sup> jest sprawą wielkiej wagi i cennym wsparciem możliwość stwierdzenia, że pod niebem obłądu zawsze istniały omamy, że w nierozumnej gadaninie zawsze tkwiła brednia i że w tych wszystkich nieukojonych sercach odnajdują się te same lęki. Tutaj medycyna chorób umysłowych otrzymuje pierwszą porękę swej wieczystości; i w przypadku, gdyby ją trapiły wyrzuty sumienia, uspokoi się zapewne przez świadomość, że przedmiot jej nagonki nie od dziś istnieje, że cały czas na nią czekał. Co więcej – jeśli by nawet komuś wydał się wątpliwy sens internowania i metoda, w jakiej zostało zaliczone do instytucji medycznych – czy nie pokrzepiłaby go myśl, że bądź co bądź zamykano obłąkanych i że w tej ponurej praktyce krył się pierwiastek

przyoblekający dla nas postać immanentnej medycznej słuszności? Internowanym obłąkańcom brakowało tylko nazwy chorych umysłowo i medycznego statusu, jakim cieszyli się najwidoczniejsi, najlepiej rozpoznani. Przez podjęcie takiej analizy można tanim kosztem osiąść błogi pogląd, dotyczący sprawiedliwości historii z jednej i nieprzemijalności medycyny z drugiej strony. Medycyna zostaje sprawdzona przez praktykę przedmedyczną, a historia – uzasadniona przez rodzaj społecznego instynktu, spontanicznego i nieskażonego. Wystarczy do tych przesłanek dodać niezachwianą wiarę w postęp i oto już się rysuje potajemna droga, wiodąca od internowania – niemej diagnozy medycyny, jeszcze niezdolnej do samookreślenia – do hospitalizacji, której pierwsze osiemnastowieczne formy ów postęp zapowiadają i symbolizują jego nadejście.

Na nieszczęście to wszystko nie jest takie proste; ogólnie rzecz biorąc, historia obłądu w żadnym razie nie może służyć patologii chorób psychicznych za usprawiedliwienie lub za naukę pomocniczą. W procesie kształtowania się historycznej obecności szaleństwa, w określonym tego procesu momencie, staje się możliwy pozytywny tryb poznania obłądu, zaliczający wyobcowanie do chorób umysłowych; ale poznanie takie ani nie stanowi o historycznej prawdzie, ani jej nie przepaja od samego początku. Przekonanie, że na nim się ta historia wyczerpuje, było przez jakiś czas możliwe, gdyż nie dostrzegaliśmy, jak doświadczalna dziedzina obłądu przekracza granice poznania medycznego lub paramedycznego. Jednakowoż tego dowodzi sam fakt internowania.

Powróćmy na chwilę do pytania, czym była postać obłąkanego przed XVII wiekiem. Bylibyśmy skłonni przypuszczać, że znamię indywidualności zawdzięczał pewnemu humanitaryzmowi medycznemu, jak gdyby charakter jego osobowości zawsze był patologiczny. A przecież na długo przed uzyskaniem z rąk pozytywizmu statusu medycznego już w średniowieczu obłąkany zdobył własny ciężar gatunkowy. Chodziło raczej o indywidualność osobistą niż o chorobę. Szaleniec, którego udaje Tristan, czy „cudak” z *Jeu de la Feuillée* posiadają już cechy na tyle wyraziste, by konstituować role i występować w dobrze znanych sytuacjach. Niepotrzebne było obłąkanemu uwarunkowanie medyczne, by otrzymać berło osobowości. Wystarczała aura, jaką go otoczyło średniowiecze. Wszakże osobowość ta nie była ani stała, ani niewzruszona. Rozpadła się i w jakiś sposób zreorganizowała w okresie renesansu. Od końca średniowiecza wkroczyła w krąg zainteresowań swego rodzaju humanizmu medycznego. Pod jakim wplywem? Nie można wykluczyć oddziaływania Wschodu i myśli arabskiej. Wydaje się, że istotnie w całym

arabskim świecie dość wcześnie zakładano szpitale przeznaczone dla obłąkanych: w Fezie może od VII wieku<sup>23</sup>, może także w Bagdadzie przy końcu wieku XII<sup>24</sup>, bez wątpliwości w Kairze w ciągu stulecia następnego; stosowano tam pewien rodzaj kuracji duszy przy współudziale muzyki i tańca, widowisk i słuchania cudownych opowieści; kuracją kierowali lekarze i oni decydowali o jej zakończeniu, jeśli uznali, że poskutkowało.<sup>25</sup> W każdym razie chyba nieprzypadkowo pierwsze szpitale dla obłąkanych powstały w Europie właśnie w Hiszpanii z początkiem XV wieku. Za okoliczność znaczącą przyjąć trzeba, że szpital w Walencji otworzyli bracia Miłosierdzia, bardzo życzliwi z światem arabskim, ponieważ zajmowali się wykupem jeńców. Inicjatywę powziął jeden z członków tego zakonu w roku 1409; ludzie świeccy, zwłaszcza bogaci kupcy, między innymi Lorenzo Salou, podjęli się dostarczyć odpowiednich środków materialnych.<sup>26</sup> Później, w roku 1425, ufundowano szpital w Saragossie, o którego świetnej organizacji po czterech wiekach Pinel będzie się wyrażał z podziwem: szeroko otwarte bramy dla chorych z wszystkich krajów, spod wszelkich rządów, wszystkich wyznań – jak głosił napis: *urbis et orbis*; życie ogrodnicze nadawało rytm zabłąkanym umysłom przez sezonową roztrpność „żniw, zwózki, winobrania i zbioru oliwek”.<sup>27</sup> W dalszym ciągu wymienimy w Hiszpanii Sewillę (1436), Toledo (1483), Valladolid (1489); wyżej wymienione szpitale obłąkanych miały status medyczny, którego zapewne były pozbawione *Dollhäuser*<sup>28</sup> niemieckie lub słynna Charité z Uppsali.<sup>29</sup> Wszelako wszędzie w Europie mniej więcej o tym samym czasie pojawiają się instytucje nowego typu, jak na przykład *Casa di maniaci* w Padwie (ok. 1410) czy przytułek w Bergamo.<sup>30</sup> Zaczyna się też rezerwować dla obłąkanych miejsca szpitalne; na początku XV wieku ich obecność odnotowano w Bethleem ufundowanym w połowie XIII wieku i przywłaszczonym przez Koronę w roku 1373. Równocześnie z Niemiec dochodzą sygnały o pomieszczeniach specjalnie przeznaczonych dla obłąkanych: najpierw *Narrhäuslein* w Norymberdze<sup>31</sup>, następnie, w roku 1477, w obrębie szpitala we Frankfurcie zbudowano pawilon dla obłąkanych i *ungehorsame Kränke*<sup>32</sup>; w Hamburgu pod datą 1376 pojawia się wzmianka o *cista stolidorum* (skrzyni dla idiotów), nazywanej również *custodia fatuorum* (aresztem dla głupków).<sup>33</sup> Jeszcze jednym dowodem szczególnego statusu nabywanego przez szalenców jest niezwykle rozwój kolonii Gheel: miejsce odpustowe uczęszczane zapewne od X wieku obraca się w wioskę, gdzie jedna trzecia ludności to obłąkani.

Obecny w codziennym życiu w średniowieczu i swojski w jego pejzażu, w dobie renesansu szaleniec rozpoznawany jest na innym tle, w jakimś sensie

zakwalifikowany do innej kategorii gatunków: znajduje określenie w niewątpliwie dwuznacznej praktyce, która go wyosabnia ze świata, nie nadając mu wszakże właściwego statusu medycznego. Staje się przedmiotem opieki i ugaszczania, które poza nim nie dotyczą nikogo innego. Otóż wiek XVII nie charakteryzuje się mniej lub bardziej szybkim postępem na drodze wiodącej do rozpoznawania obłąkanego i w konsekwencji jego poznania naukowego; przeciwnie, wyodrębnia się on teraz mniej wyraźnie; został niejako wchłonięty przez niezróżnicowaną masę. Zamazały się rysy twarzy od wieków zindywidualizowanej. W porównaniu z obłąkanymi z *Narrtürmer* i z pierwszych przytułków hiszpańskich, szaleniec klasycystyczny, zamknięty z chorymi wenerycznie, rozpustnikami, libertynami, homoseksualistami, traci znamiona swej osobowości; rozprasza się w ogólnym pojęciu braku rozumu. Dziwna to ewolucja wrażliwości, której zdolność różnicowania jakby traciła na finezji i cofała się ku mniej subtelnym, bardziej masowym formom percepcji. Perspektywa się ujednocila. Rzecz by można, iż w siedemnastowiecznych przytułkach szaleniec tak się gubi w szarzyźnie, że trudno podążać jego tropem aż do ruchu reformatorskiego niewiele wyprzedzającego Rewolucję.

Wiek XVII dostarcza oznak tej „inwolucji” w samym przebiegu jej rozwoju. Na gorąco można przyłapać zmianę, jaką u schyłku stulecia przechodzą zakłady początkowo chyba mniej lub bardziej wyłącznie oddane obłąkanym. Kiedy bracia de la Charité osiedli 10 maja 1645 w Charenton, chodziło o założenie szpitala, który by przyjmował chorych ubogich, między innymi obłąkanych. Charenton niczym się nie różniło od innych szpitali Charité, jakich pełno było w Europie od ustanowienia w roku 1640 zakonu św. Jana Bożego. Ale przed końcem XVII wieku do głównego budynku dodaje się oddziały przeznaczone dla wszystkich zamykanych: skazańców, obłąkanych, osób ujętych na mocy *lettres de cachet*. Pod datą 1720 znajdujemy w jednym z kapitularzy pierwszą wzmiankę dotyczącą „domu odosobnienia”;<sup>34</sup> musiał on istnieć już od pewnego czasu, skoro w wymienionym roku było tam, wyłączając chorych, 120 pensjonariuszy: w tej ciżbie obłąkani się gubią. Jeszcze szybciej przebiegało omawiane zjawisko w Saint-Lazare. Św. Wincenty a Paulo, jeśli można zawierzyć jego pierwszym hagiografom, wahał się dosyć długo, zanim się zgodził przejąć byle leprozorium dla swojej kongregacji: argumentem, który go przekonał, była obecność w „*prieuré*” kilku obłąkanych, których chciał wziąć pod opiekę.<sup>35</sup> Odrzuciwszy z życiorysu intencje jawnie apologetyczne i wszelkie uczucia humanitarne użyte świętemu retrospektywnie, musimy uznać za możliwe, a nawet prawdopo-

dobne, że przekształcając leprozorium w szpital dla „ubogich obłąkanych” chciano wyminąć pewne trudności, związane z przekazaniem tego zakładu i jego okazałych dóbr, wciąż stanowiących własność rycerzy św. Łazarza. Nie zwlekano jednak z obróceniem go w „Dom Przemocy dla osób zatrzymanych na rozkaz Majestatu”;<sup>36</sup> toteż i szaleńcy, których tam zastano, przeszli pod reżym penitencjarny. Zdawał sobie z tego sprawę Pontchartrain, pisząc 10 października 1703 do namiestnika D’Argenson: „Wiadome są zarzuty od dawna kierowane do ichmościów lazarystów, że postępują z więźniami bardzo twardo, że posuwają się nawet do ukrywania przed krewnymi poprawy stanu osób przysłanych jako słabe na umyśle lub źle się prowadzące, a to żeby móc je dłużej przetrzymywać.”<sup>37</sup> Autor *Relation sommaire* kreśli obraz łańcuchowca, kiedy opisuje przechadzkę obłąkanych: „Bracia służebni, czyli anioły stróże obłąkańców, wyprowadzają ich po południu w dzień powszednie na podwórze zakładu i z kijem w ręce prowadzą wszystkich razem jak stado baranów, a jeśli który się oddzieli lub nie nadąży, biją go kijem tak okrutnie, że niejednego już okuliwali, a inni padli martwi z rozbitym czaszką.”<sup>38</sup>

Wygląda, że istniała jakaś właściwa internowaniu obłąkanych logika, krystalizująca się, w miarę jak uchodziło spod kontroli medycznej: jak gdyby coś je wówczas popychało w stronę więzienia. A jednak w grę wchodziło chyba zupełnie coś innego niż administracyjny fatalizm; współdziałały tu bowiem nie tylko struktury i organizacje, lecz także wykształcający się sposób pojmowania obłąd. Właśnie ów sposób pojmowania ulega przesunięciu i w domu obłąkanych już nie postrzega się szpitala, lecz w najlepszym przypadku dom poprawy. Kiedy w 1675 roku tworzono oddział przemocy w Charité w Senlis, bez ogródek oznajmiono, że rezerwuje się go dla „wariatów, libertynów i innych, zamkniętych przez urząd Króla.”<sup>39</sup> Bardzo składnie przenosi się obłąkańca z rejestrów szpitalnych na więzienne – a kiedy zamazują się jego rysy wyróżniające, zostaje objęty moralnym doświadczeniem nierozumu, mającym zupełnie inną naturę. Bethleem odbudowano w drugiej połowie XVII wieku; w roku 1703 Ned Ward kładzie w usta jednej z postaci swojego *London Spy*: „Doprawdy, chyba wariaci zbudowali tak kosztowny gmach dla półgłówków (*for a crack brain society*). Wielka szkoda, dodam, że tej pięknej budowli nie zamieszkuje ludźmi zdolni zrozumieć swoje szczęście.”<sup>40</sup> A więc pomiędzy schyłkiem renesansu a szczytowym klasycyzmem, oprócz ewolucji instytucji, dokonało się coś jeszcze; zmąciło się pojmowanie obłąd; odtąd będzie się wyrażało przez domy internowania, więzienia i zakłady poprawcze.

Nieco paradoksalne zjawisko, że w tej samej epoce można było spotkać szaleńców zarówno na salach szpitalnych, jak pomiędzy skazańcami i więźniami, w żadnym razie nie jest oznaką postępu, doskonalenia wiodącego od więzienia do domu zdrowia, od karceru – do terapii. W rzeczywistości obłąkani szpitalni przez cały klasycyzm są echem stanu minionego; nasuwają wspomnienie okresu pomiędzy końcem średniowiecza a renesansem, kiedy szaleńca rozpoznawano i izolowano z tytułu szaleństwa, choć nie miał jeszcze medycznego statusu. Natomiast obłąkani ze szpitali ogólnych, *workhouse’ów* i Zuchthausów uprzytamniają doświadczenie nierozumu całkowicie współczesne dobie klasycystycznej. Jeżeli naprawdę należy się dopatrywać chronologicznego rozwarstwienia obydwu sposobów traktowania obłąkanych, szpital nie zalicza się do najmłodszych złóż geologicznych; przeciwnie, jest archaicznym przeżytkiem. Za probierz posłuży owa grawitacja, którą przyciągany był przez domy internowania i do nich się upodabniał, prawie się z nimi utożsamiał. W dniu, kiedy Bethleem, szpital dla „lunatyków” uleczalnych, otwiera podwoje przed nieuleczalnymi (1733), przestaje się zasadniczo różnić od francuskich szpitali ogólnych czy od jakich bądź innych zakładów karnych. Nawet i Saint-Luke, ufundowane dopiero w roku 1751 w celu odciążenia Bethleem, nie uniknie stylu penitencjarnego. Kiedy odwiedzi je Tuke w ostatnich latach stulecia, odnotuje w swoich zapiskach: „Nadintendent nigdy nie przywiązywał wagi do służby medycznej... Myśli, że odosobnienie i przymus z powodzeniem mogą być stosowane tytułem kary, i w ogóle sądzi, że strach jest najlepszym środkiem doprowadzenia obłąkanych do przyzwoitego zachowania.”<sup>41</sup>

Przekreśleniem danych zawartych w problemie jest tradycyjna analiza internowania, wpisująca na rachunek przeszłości wszystko, co się w nim łączy z więzieniem, a na rachunek przyszłości wszystko, co w nim wygląda na zapowiedź szpitalnictwa psychiatrycznego. W istocie – może pod wpływem myśli i nauki arabskiej – umieszczano obłąkanych w zakładach specjalnie dla nich przeznaczonych, a z tych niektóre, zwłaszcza na południu Europy, na tyle były podobne do szpitali, że traktowały ich choćby częściowo jak chorych. O tym dawno nabytym statusie świadczą niektóre szpitale przez cały klasycyzm, aż do czasu wielkich reform. Lecz wokół tych instytucji-świadków wiek XVII roztacza nowe doświadczenie, spokrewniające obłąd z moralnymi i społecznymi figurami dotychczas mu obcymi.

Nie chodzi tu o ustanowienie hierarchii ani o wykazanie, że wiek klasycyzmu był pod względem poznawania obłąd w stosunku do wieku XVI

regresją. Jak zobaczymy, medyczne teksty siedemnasto- i osiemnastowieczne wystarczą, żeby udowodnić coś wręcz przeciwnego. Chcemy tylko wyzbyć się perspektywy „postępu” w zagadnieniach chronologii i historycznego następstwa, ażeby historii doświadczenia przywrócić ruch niczego nie zapożyczający od celowego poznania lub naukowej ortogenezy i pozwolić się uwidocznić zarysom i strukturom prawdziwego doświadczenia obłądu w klasycyzmie. Nie jest ono ani wyprzedzeniem, ani opóźnieniem w stosunku do innych doświadczeń. Jeżeli możemy mówić o słabnięciu percepcji rozróżniającej obłąd, jeżeli możemy powiedzieć, że oblicze szaleństwa coraz bardziej się zamazywało, nie oznacza to przecież żadnej oceny wartościującej, nie jest nawet negatywnym stwierdzeniem niedostatku poznawczego; oznacza natomiast całkiem jeszcze powierzchowne podejście do bardzo pozytywnego doświadczenia: odbierając obłąkanemu charakterystyczną dlań w renesansie wyrazistość osoby i postawy, objęto go doświadczeniem nowym i zgotowano mu poza zasięgiem pola naszych zwykłych doznań nowe oblicze: mianowicie to, w którym nasz naiwny pozytywizm mniema, że rozpoznaje naturę wszelkiego obłądu.

\*

Istnienie hospitalizacji obok internowania powinno obudzić naszą czujność w stosunku do wskaźnika chronologicznego właściwego tym dwóm formom instytucjonalnym oraz dostatecznie jasno wykazać, że szpital nie jest stanem przyszłym zakładu poprawczego. Niemniej w globalnym klasycystycznym doświadczeniu braku rozumu utrzymują się obie wymienione struktury; jedna jest nowsza i silniejsza, druga – nigdy nie zanika bez reszty. I w społecznej percepcji obłądu, w synchronicznej świadomości, która go pojmuje, odnajdujemy tę dwoistość – zarazem cezurę i równowagę.

Rozpoznawanie obłądu w prawie kanonicznym, podobnie jak w rzymskim, łączyło się z diagnozą medyczną. W każdym osądzie dotyczącym obłąkania tkwiła świadomość medyczna. Dokładny bilans całego chrześcijańskiego orzecznictwa dotyczącego obłądu sporządził Zacchias w *Quaestiones medico-legales*, spisanych w latach 1624–1650.<sup>42</sup> Dla wszystkich spraw o *dementia et rationis laesione et morbis omnibus qui rationem laedunt* (obłąkanie i upośledzenie umysłowe oraz wszystkie choroby, które mieszają rozum), Zacchias stoi na gruncie formalnym: tylko lekarz może kompetentnie stwierdzić, czy dana osoba jest obłąkana i jaki stopień zdolności pozostawiła jej choroba. Czyż

nie jest zjawiskiem znaczącym, że ten obowiązkowy warunek, oczywisty dla jurysty wykształconego na praktyce prawa kanonicznego, po stu pięćdziesięciu latach, już za Kanta<sup>43</sup>, stanie się problemem, a w epoce Heinrotha i później Éliasa Régnaulta<sup>44</sup> – osią całej polemiki? Udział ekspertyzy medycznej przestanie wówczas być sam przez się zrozumiały; trzeba go będzie wprowadzać siłą nowych argumentów. Natomiast dla Zacchiasa sytuacja jest jeszcze bezsprzecznie jasna: biegły sądowy może rozpoznać szaleńca po wypowiedziach, jeżeli są nieskładne; może go też rozpoznać w działaniu – po niezborności gestów czy absurdalności poczynań: łatwo nasuwa się domysł, że obłąkany był Klaudiusz, kiedy swoje dziedzictwo wolał przekazać Neronowi niż Brytannikowi – ale to tylko przeczucie, które jedynie lekarz może zamienić w pewność. Doświadczony medyk rozporządza całym arsenalem objawów: w sferze afektów – ciągły, bezzasadny smutek zdradza melancholię; w dziedzinie fizycznej temperatura odróżnia szal od bezgorączkowych postaci furii; życiorys osobnika, jego przeszłość, oceny, jakie uzyskiwał od dzieciństwa, brane są skrupulatnie pod uwagę i upoważniają lekarza do wyrażenia sądu i rozstrzygnięcia, czy w grę wchodzi choroba. Zadanie eksperta nie kończy się na decyzji; zaczyna się wtedy praca o wiele subtelniejsza. Trzeba określić, jakie władze zostały uszkodzone (pamięć, wyobraźnia czy rozum), w jaki sposób i do jakiego stopnia. Tak więc mamy osłabienie rozumu w przypadku *fatuitas*; powierzchowne jego pomieszenie w afekcie – w szale i melancholii; wreszcie mania, furia i wszystkie chorobliwe formy śpiączki niweczą rozum całkowicie.

Idąc tropem tych rozmaitych kwestii, bada się ludzkie zachowania i określa, w jakiej mierze wolno je złożyć na karb obłądu. Zdarzają się przypadki, kiedy miłość jest alienacją. Jeszcze zanim otrzyma opinię medyka, sędzia może to podejrzewać, jeżeli w nastawieniu osobnika zaobserwuje przesadną kokieteryę, zamilowanie do strojów i pachnidel lub jeśli stwierdzi jego przebywanie na mało uczęszczanej ulicy, gdzie czasem pokazują się ładne kobiety. Jednak te wszystkie poszlaki oznaczają zaledwie możliwość: choćby się nawet zbiegały, nie starczą jeszcze do rozstrzygnięcia. Niewątpliwe oznaki prawdy odkrywa tylko lekarz. Stracił pacjent apetyt, cierpi na bezsenność, pogrąża się w długotrwałym smutku? To znaczy, że rozum już mu się pomieszał i został dotknięty ową miłosną melancholią, którą Hucherus definiuje jako „atrabilarną chorobę duszy bredzącej, zamamionej widziadłem i fałszywą oceną piękności”. A skoro na widok obiektu pożądania oczy stają w ślup, przyspiesza się tętno i chory popada w wielkie bezładne podniecenie – należy go uznać za

nieodpowiedzialnego w tym samym stopniu co wszelkich innych maniaków.<sup>45</sup>

Władza decyzji zostaje przyznana orzeczeniu lekarskiemu; wyłącznie ono wprowadza na obszar obłądu; wyłącznie ono pozwala odróżnić normalność od nienormalności, przestępcę od nieodpowiedzialnego szaleńca. Tymczasem praktyka internowania strukturuje się według całkiem innego wzorca: nie podporządkowuje się w ogóle żadnym decyzjom lekarskim. Wynika z innego sposobu pojmowania. Orzecznictwo prawne internowania dotyczące obłąkanych jest dosyć skomplikowane. Trzymając się tekstów dosłownie, dochodzimy co prawda do wniosku, że zawsze była wymagana ekspertyza medyczna: aż do roku 1733 w Bethleem żądano zaświadczenia, że chory może być leczony, czyli że nie jest idiotą i że jego kalectwo nie jest trwałe.<sup>46</sup> Natomiast w Petites-Maisons żąda się świadectwa, że był leczony bez skutku i że choroba jest nieuleczalna. Krewni, chcący umieścić członka rodziny między obłąkanymi w Bicêtre, muszą zwrócić się do sędziego, który „zarządzi wizytę obłąkanego u lekarza i chirurga, a oni sporządzą raport i złożą go w kancelarii sądu”.<sup>47</sup> Wszelako za kulisami tej administracyjnej przezorności prawda wygląda inaczej. W Anglii internowanie dekretuje sędzia pokoju bądź na wniosek otoczenia delikwenta, bądź jeśli osobiście uzna to za stosowne ze względu na porządek w swoim okręgu. We Francji internowanie orzekał czasem wyrok trybunału, w przypadku udowodnionego przestępstwa lub zbrodni.<sup>48</sup> Komentarz do rozporządzenia z roku 1670 dopatruje się w obłądzie okoliczności łagodzącej, której dowód dopuszcza się dopiero po przewodzie procesowym; jeżeli zasięgnięwszy informacji o życiu oskarżonego skład sądu skonstatuje u niego zakłócenie umysłu, zadecyduje, czy go oddać pod dozór rodziny, czy internować w szpitalu lub w domu przemocy, gdzie „będzie traktowany jak inni obłąkani”. Bardzo rzadko stwierdzamy urzędowe powołanie ekspertyzy medycznej, chociaż od roku 1603 mianowano „we wszystkich znacznych miastach Królestwa dwóch towarzyszy sztuki medycznej i chirurgicznej cieszących się doskonałą reputacją, uczciwych i doświadczonych, ażeby przeprowadzili badania i zdawali sprawę aparatowi sprawiedliwości”.<sup>49</sup> Aż po rok 1692 wszystkie internowania w Saint-Lazare dokonywane są na rozkaz magistratu i niezależnie od wszelkich świadectw lekarskich noszą podpisy pierwszego prezydenta, namiestnika cywilnego, namiestnika przy trybunale Châtelet albo generalnych namiestników prowincji; w sprawach dotyczących zakonników rozkazy podpisują biskupi i kapituły. Sytuacja komplikuje się i zarazem upraszcza w końcu XVII wieku: w marcu 1667 utworzono stanowisko

namiestnika policji,<sup>50</sup> wiele internowań (większość w Paryżu) następuje na jego żądanie, pod jedynym warunkiem kontrparafy ministra. Poczynając od roku 1692, *lettre de cachet* okazuje się procedurą najczęściej stosowaną. O *lettre de cachet* występuje do króla rodzina lub otoczenie, a król wyraża zgodę po podpisie ministra. Do niektórych próśb dołączone są świadectwa lekarskie, ale zdarza się to rzadziej.<sup>51</sup> Zazwyczaj zwracano się o zaświadczenie do krewnych, sąsiadów, proboszcza parafii. W miarę możliwości zabiegano o zgodę całej rodziny albo przynajmniej wykazywano, że względy współzawodnictwa lub sprzeczność interesów utrudniają osiągnięcie jedności.<sup>52</sup> Bywało, że nawet najdalsze otoczenie, nawet sąsiedzi mogli uzyskać nakaz internowania wbrew stanowisku rodziny.<sup>53</sup> Dowodzi to, jak bardzo w XVII wieku szaleństwo stało się sprawą zmysłu społecznego; zbliżone do zbrodni, nieporządku, zgorszenia, może jak one być osądzone przez najbardziej spontaniczne i najprymitywniejsze formy tego zmysłu.

Fakt obłądu może określić i wyodrębnić nie tyle wiedza medyczna, ile świadomość podatna na zgorszenie. Toteż do oceny obłądu nadają się lepiej przedstawiciele Kościoła niż Państwa.<sup>55</sup> Odkąd w roku 1784 Breteuil ograniczył stosowanie *lettres de cachet* i sprawił, że wkrótce wyszły z użycia, podjął starania, aby w miarę możliwości internowanie poprzedzała sądowa procedura ubezwłasnowolnienia. Było to wyrazem przezorności wobec samowoli rodziny i rozkazów królewskich. Nie dążył przy tym do bardziej obiektywnego zawierzenia autorytetowi medycyny; przeciwnie, chodziło mu o przekazanie decyzji w ręce autorytetu prawnego, nie uciekającego się do zdania lekarza. Ubezwłasnowolnienie w istocie nie wymagało żadnej ekspertyzy medycznej; sprawa załatwiała się całkowicie pomiędzy rodziną a władzą sądową.<sup>56</sup> Internowanie wraz z dotyczącym go orzecznictwem w ogóle nie dopuszczało do jakiegoś bliższego powiązania obłąkanego z praktyką lekarską. Wydaje się, na odwrót, iż panowała tendencja do pomijania medycznej kontroli przewidzianej w XVII wieku w regulaminach niektórych szpitali i do coraz większego „uspołeczniania” władzy decydującej i rozpoznającej faktyczne szaleństwo. Nie dziw, że jeszcze na początku XIX wieku kwestia zdolności lekarzy do rozpoznawania obłądu i wydawania odpowiedniej diagnozy wydawała się nie rozwiązana i dyskusyjna. Autorytet wiedzy lekarskiej, któremu Zacchias, spadkobierca tradycji chrześcijańskiej, bez wahania się poddawał, Kant uważał za wątpliwą, a Régnault nieco później całkowicie odrzucał. Sto lat klasycyzmu i system internowania zrobili swoje.

Osądzając rzecz według skutków, mogłoby się wydawać, że zachodzi tu

jedynie rozszczępienie na prawniczą teorię dostatecznie wypracowaną, by z pomocą medycyny wykrywać granice i postacie obłądu, oraz na niemal policyjną praktykę społeczną, która go ujmuje z grubsza, spożytkowuje już gotowe formy represji i lekceważy subtelności wprowadzone przez orzecznictwo sądowe dla własnych celów. Przy pierwszym spojrzeniu można by rozszczępienie to uznać za rzecz całkiem normalną, a w każdym razie zupełnie zwykłą: świadomość prawna zawsze jest szczegółowiej wypracowana i subtelniejsza od struktur, które jej mają służyć, i od instytucji, w których pozornie się realizuje. Lecz szczególnej wagi i charakteru nabierze owo rozdwojenie z chwilą, gdy sobie uprzytomnimy, że prawne pojmowanie obłądu wypracowane było już od dawna, że konstytuowało się w ciągu średniowiecza i renesansu za pośrednictwem prawa kanonicznego oraz przeżytków prawa rzymskiego długo przed nastaniem praktyki internowania. To pojmowanie jej nie zapowiada. Te dwa zjawiska należą do dwóch różnych światów.

Pierwsze jest pochodną wyczuwania osoby jako podmiotu prawa analizowanego pod względem form i zobowiązań; drugie zalicza się do innego doświadczenia – mianowicie jednostki jako istoty społecznej. W pierwszym przypadku trzeba badać modyfikacje, jakie szaleństwo wnosi w system zobowiązań; w drugim – należy je ujmować we wszystkich moralnych powinowactwach, które uzasadniają wykluczenie. Jako podmiot prawa, człowiek za siebie nie odpowiada w takim stopniu, w jakim jest obłąkany; jako istotę społeczną, obłąkanie go kompromituje i wpycha w stan bliski karygodności. Prawo będzie więc ustawicznie doskonalić swoje analizy obłądu; w jakimś sensie jest prawdą, że właśnie na tle doświadczenia prawniczego ukonstytuowała się medyczna nauka o chorobach umysłowych. Już w sformulowaniach siedemnastowiecznego orzecznictwa sądowego przebijają się pewne subtelności struktur psychopatologii. Na przykład Zacchias w starej kategorii *fatuitas*, głupoty, rozróżnia poziomy jak gdyby przepowiadające klasyfikacje Esquiroła, a niebawem i psychologię niedorozwoju umysłowego. U góry skali malejącej umieszcza „głupków”, którzy mogą świadczyć, sporządzać testament, zawierać małżeństwo, ale nie mogą wstępować do zakonu ani piastować stanowisk, ponieważ „są jak dzieci, które jeszcze nie osiągnęły wieku młodzieńczego”. Potem idą głuptacy, właściwi imbecyle (*fatui*); nie można ich obarczać żadną odpowiedzialnością; ich umysł znajduje się poniżej wieku rozumnego, jak u dzieci przed ukończeniem siedmiu lat. Natomiast *stolidi*, idioci, są niczym kamienie; nie można im pozwolić na żadną czynność prawną, może z wyjątkiem testamentu, jeśli potrafią rozeznąć własnych krewnych.<sup>57</sup>

Pod naciskiem koncepcji prawniczych i wobec konieczności dokładnego określenia osobowości prawnej, analiza obłąkania coraz bardziej się wysubtelnia i zdaje się antycypować teorie medyczne, które podążają za nią z daleka.

Przy zestawieniu tych analiz z pojęciami, obowiązującymi w praktyce internowania, różnica okaże się głęboka. Taki termin jak imbecylizm (głuptactwo) ma znaczenie jedynie w systemie ekwiwalencji przybliżonych, który wyklucza wszelką precyzję określenia. W Charité z Senlis natrafimy na „obłąkanego, który się stał imbecylem”, na „człowieka niegdyś szalonego, obecnie o słabym umyśle i imbecyla”<sup>58</sup>; namiestnik d'Argenson kazał zamknąć „człowieka, u którego przedziwnie się gromadzą wręcz przeciwne rzeczy: wielekroć niby rozsądny, innym razem ma pozór zwierzęcia”<sup>59</sup>. Jeszcze ciekawiej wypadnie konfrontacja orzecznictwa Zacchiasa z bardzo nielicznymi świadectwami lekarskimi dołączonymi do akt internowania. Przysięgłbyś, że nic z orzecznictwa sądowego nie przeniknęło do tych opinii. Właśnie na temat głupoty czytamy w zaświadczeniu podpisanym przez medyka: „Obejrzawszy i zbadawszy mienionego Charles Dormonta, sprawdziwszy sposób, w jaki się zachowuje, i jakie są ruchy jego oczu, zmierzyszy mu tętno i przesłedziwszy jego całe zachowanie, zadawszy mu rozmaite pytania, wysłuchawszy też odpowiedzi, doszliśmy jednomyślnie do przekonania, iż rzeczony Dormont umysł ma pomieszany i zdziwaczały oraz że popadł w bezwzględne otepienie (*démence*) i zadufaną głupkowatość (*fatuite*).”<sup>60</sup> Czytając ten tekst odnosimy wrażenie, że istniały dwa zwyczaje, niemal dwa poziomy medycznego podejścia, zależne od kontekstu bądź prawnego, bądź związanego ze społeczną praktyką internowania. W pierwszym przypadku chodziło o zdolność podmiotu prawa i na tej drodze rodziła się psychologia, która w chwiejnej jedności miała zespolić filozoficzną analizę właściwości z prawną analizą zdolności do zawierania umów i podejmowania zobowiązań. Psychologia odniesiona do delikatnych struktur wolności osobistej. W przypadku drugim oceniano zachowanie się człowieka społecznego i przygotowywano dualistyczną patologię w kategoriach normalności i nienormalności, zdrowia i choroby, rozciętą na dwie nieodwracalne domeny prostą formułą: „Nadaje się do internowania.” Gruba struktura wolności społecznej.

Do niestrudzonych osiemnastowiecznych dążeń należało dostosowywanie prawnego pojęcia „podmiotu prawa” do ówczesnego doświadczenia człowieka społecznego. Myśl polityczna Oświecenia postuluje ich zasadniczą jedność i możliwość pogodzenia pomimo wszelkich faktycznych konfliktów.

Był to po cichu przewodni temat wypracowywania pojęcia obłądu i organizacji odpowiednich praktyk. Pozytywistyczna medycyna XIX wieku otrzymała w spadku całokształt wysiłków Aufklärungu. Miała uznać za sprawę już ustaloną i dowiedzioną, że wyobcowanie podmiotu prawa zbiega się z obłądem człowieka społecznego w rzeczywistej jedności patologicznej, która równocześnie mogła być analizowana w kategoriach prawa i postrzegana przez najbardziej spontaniczne formy czujności społecznej. Chorobę umysłową, którą za swój przedmiot obierze medycyna, długo konstytuowano pod wpływem politycznej i moralnej myśli osiemnastowiecznej jako mityczną jedność podmiotu niezdolnego do działań prawnych z człowiekiem uznanym za mąciela w grupie. Efekt zbliżenia dostrzega się już w okresie przedrewolucyjnym, kiedy w roku 1784 Breteuil chce poprzedzić internowanie obłąkanych szczegółowszą procedurą obejmującą ubezwłasnowolnienie i ograniczenie zdolności delikwenta jako osobowości prawnej. Minister pisze do intendentów: „Co się tyczy osób, o których zatrzymanie wystąpią podając przyczynę alienacji umysłowej, nie starajcie się o nakazy króla, zanim sąd nie orzeknie ubezwłasnowolnienia.”<sup>61</sup> Sytuację przygotowaną liberalnym zrywem ostatniej monarchii absolutnej zrealizuje kodeks cywilny, czyniąc z ubezwłasnowolnienia konieczny warunek wszelkiego odosobnienia.

W tym samym momencie, gdy stwierdzenie obłąkania staje się przedwstępnym warunkiem wszelkiego internowania, pod wodzą Pinela rodzi się psychiatria i głosi, że jako pierwsza potraktowała chorego psychicznie jak istotę ludzką. Pinel i jego współcześni odkrycie filantropijne i zarazem naukowe odczują w zjawisku, które w gruncie rzeczy polegało na scaleniu rozdartej świadomości osiemnastowiecznej. Internowanie człowieka społecznego, poprzedzone ubezwłasnowolnieniem podmiotu prawnego, oznacza, że po raz pierwszy człowieka obłąkanego uznano za niezdolnego do działania oraz za szaleńca; wyczuła bezpośrednio przez społeczeństwo niezwykłość ogranicza byt prawny, chociaż go nie niweczy. Tak następuje pojednanie obu medycznych metod: próby ujęcia subtelnych struktur odpowiedzialności i zdolności do działania z metodą drugą, która tylko pomaga wprowadzić w życie społeczny werdykt internowania.

To wszystko jest niezmiernie ważne dla późniejszego rozwoju medycyny chorób psychicznych. W swojej formie „pozytywnej” jest ona w gruncie rzeczy spiętrzeniem dwóch doświadczeń, które klasycyzm zestawiał, nigdy nie łącząc ich definitywnie: społeczne, normatywne i dychotomiczne doświadczenie obłądu obraca się wokół nakazu internowania, wyrażając się po prostu

formułą „tak lub nie”, „nieszkodliwy lub niebezpieczny”, „nadaje się lub nie nadaje do internowania”; natomiast doświadczenie prawnicze, kwalitatywne, subtelnie różnicujące, wrażliwe na kwestie granic i stopni, poszukuje we wszystkich dziedzinach aktywności podmiotu najrozmaitszych obliczy, jakie może przybierać obłąkanie. Dziewiętnastowieczna psychopatologia (może jeszcze i nam współczesna) wierzy, iż zajmuje stanowisko i działa wobec jakiegoś *homo natura* albo człowieka normalnego, który poprzednio został wydany całemu doświadczeniu choroby. W rzeczywistości ów człowiek normalny jest tworem sztucznym; jeśli trzeba go sytuować, nie należy tego czynić w przestrzeni naturalnej, ale w systemie, dla którego *socius* identyfikuje się z podmiotem prawa; w konsekwencji rozpoznawano szaleńca jako szaleńca nie dlatego, że choroba odsunęła go poza margines normalności, ale dlatego że nasza kultura osadziła go w punkcie, gdzie krzyżuje się społeczny dekret internowania z wiedzą prawniczą, orzekającą o zdolności podmiotów prawa. „Pozytywna” wiedza o chorobach umysłowych wraz z humanitarnymi sentymentami, które nadały obłąkanemu rangę ludzkiej istoty, stały się możliwe dopiero wtedy, gdy opisana synteza solidnie się utwierdziła. W jakimś sensie stała się konkretną przesłanką wszelkiej naszej psychopatologii o pretensjach naukowych.

\*

Wszystko, co od czasu Pinela, Tuke'a i Wagnitza oburzało dziewiętnastowieczne sumienia, długo nie pozwalało nam dojrzeć, jak bardzo wielokształtne i zmienne było doświadczenie obłądu w dobie klasycyzmu. Fascynowała nieznaną chorobą, zakuci w kajdany wariaci, cała ta ciżba zamknięta na mocy *lettres de cachet* lub na żądanie namiestnika policji. Nie dopatrzone się jednak wszystkich doświadczeń, jakie się krzyżowały w tej praktyce masowej i na pierwsze wejrzenie bardzo niewyraźnej. Faktycznie szaleństwo w okresie klasycyzmu ujmowane było dwiema formami hospitalizacji: we właściwych szpitalach i w domach internowania; było na dwa sposoby wykrywane: pierwszy zapożyczono z dziedziny prawa i stosowano jego koncepcje; drugi należał do odruchowych form percepcji społecznej. Pośród rozmaitych postaci wrażliwości na obłąd nie brakowało i świadomości lekarskiej, lecz nie była ona autonomiczna; tym bardziej nie wyobrażamy jej sobie jako choćby ukrytej podstawy wszystkich innych postaci doświadczenia. Po prostu mieściła się w niektórych formach hospitalizacji; nie brak jej także w sądowej analizie alienacji, lecz wcale nie była jej istotą. Wszelako odegrała ważną rolę w ekonomice tych wszystkich doświadczeń i w sposobie, w jaki jedne artykuło-



## Obląkani

waly się na drugich. Za jej wreszcie sprawą połączyły się reguły analizy prawnej z praktyką umieszczania obłąkanych w instytucjach medycznych. Natomiast z wielkim trudem przenikała w dziedzinę poczętą z systemu internowania i społecznej czujności, która się nim wyraziła.

Toteż zarysowują się dwie wzajemnie sobie obce sfery. Jak gdyby przez cały okres klasycystyczny przeżywano obłąd dwojako. Pewna poświata nierozumności otacza podmiot prawa, określony przez sądowe rozpoznanie nieodpowiedzialności i niezdolności, dekret ubezwłasnowolnienia i definicję choroby. Inna natomiast poświata nierozumu otacza człowieka społecznego, określonego jednocześnie przez pojęcie zgorzenia i praktykę internowania. Zdarzało się zapewne, że obie sfery częściowo na siebie zachodziły, lecz we wzajemnym ustosunkowaniu pozostawały zawsze rozbieżne i wyrażały dwie zasadniczo różne formy wyobcowania. Pierwszą ujmowano jako ograniczenie podmiotowości – linię wytyczoną u kresu władz jednostki, odcinającą rejon jej nieodpowiedzialności; w tym wyobcowaniu proces wyłączenia podmiotu z wolności dokonuje się podwójnym ruchem: naturalnym ruchem obłądu i prawnym ruchem ubezwłasnowolnienia, które ów podmiot oddaje pod władzę Innego: innego człowieka w ogólności, reprezentowanego w danym przypadku przez kuratora. Druga forma alienacji, przeciwna, oznacza narodziny świadomości, przez którą społeczeństwo rozpoznaje obłąkanego jako cudzoziemca w jego własnej ojczyźnie; nie zwalnia go z odpowiedzialności, lecz obarcza, przynajmniej pod postacią pokrewieństwa i wspólwiny, karygodnością moralną; piętnuje jako Innego, jako Obcego, jako Wykluczonego. Koncepcja „alienacji psychicznej”, o której się mniema, że powstała na gruncie psychopatologii, zresztą nie bez dwuznaczności wzbogacając jej treść w innej dziedzinie refleksji – ta przedziwna koncepcja jest w istocie antropologicznym wymieszaniem dwóch powyższych doświadczeń wyobcowania: pierwsze dotyczy istoty popadłej pod władzę Innego i związanej z jego wolnością, drugie – jednostki, która stała się Innym, obcym dla braterskiego międzyludzkiego podobieństwa. Pierwsze jest bliskie determinizmowi choroby, drugie przybiera raczej postać potępienia etycznego.

Z chwilą gdy wiek XIX postanowi przenieść do szpitala człowieka nierozumnego i gdy równocześnie z internowania uczyni zabieg terapeutyczny mający uzdrowić chorego, zrobi to w akcie przemocy sprowadzającym do mętnej i trudnej dla nas do rozwikłania jedności te odmienne tematy alienacji i te mnogie oblicza obłądu, którym klasycystyczny racjonalizm zawsze pozostawiał możliwość wydobycia się na jaw.

Każda z dwóch wielkich form doświadczenia szaleństwa współistniejących w okresie klasycystycznym posiada własny wskaźnik chronologiczny. Nie w tym rzecz, że w jednym wypadku mielibyśmy do czynienia z doświadczeniem opracowanym, a w drugim – z prymitywną i niejasno sformułowaną świadomością; obydwie formy były wyraźnie artykułowane przez zborną praktykę; lecz jedną odziedziczono, i bez wątplenia należała do podstawowych przesłanek zachodniego pojęcia nierozumu; druga była tworem świata klasycystycznego i o niej teraz będzie mowa.

Wprawdzie historycy medycyny z pełnią zadowolenia rozpoznają w wielkiej księdze internowania swojskie i dla nich odwieczne oblicze psychotycznych omamów, upośledzeń umysłowych, procesów organicznych lub stanów paranoidalnych, lecz hasła, pod którymi zamykano obłąkanych, w żaden sposób nie dają się rozmieścić na zwartej platformie nozograficznej. W rzeczywistości formuły internowania nie zapowiadają znanych nam objawów patologicznych; oznaczają wyczuwanie obłąkania, z którym nasze analizy chorób mogą się krzyżować, lecz nigdy nie odpowiadają mu całkowicie. Wyrwykowo przytoczmy z rejestrów wzmianki o internowanych z powodu „zakłócenia umysłu”: „uporczywy piniacz”, „piniacz nad piniacze”, „bardzo złośliwy intrygant”, „zadręcza drugich dniem i nocą, rzuca okropne bluźnierstwa”, „rozlepiacz obwieszceń”, „wielki kłamca”, „umysł niespokojny, zgryźliwy i zrzędny”. Nie ma się co zastanawiać, czy byli to chorzy i w jakim stopniu. Niechaj psychiatrzy się martwią, czy w „zrzędzie” rozpoznać paranoika albo „pomyleńcowi odprawiającemu swoje ceremonie” postawić diagnozę nerwicy natręctw. Cytowane wyrażenia nie określają chorób, lecz postaci szaleństwa postrzegane jako doprowadzone do szczytu p r z y w a r y.

Jak gdyby przy internowaniu wrażliwość na obłąd nie była autonomiczna, lecz wiązała go z pewnym porządkiem moralnym, odkrywając w nim wyłącznie rolę zaburzenia. Czytając takie wzmianki figurujące w spisach obok nazwisk obłąkanych, odnosimy wrażenie, że otacza nas jeszcze świat Branta i Erazma – świat, gdzie głupota prowadzi korowód wad w niedorzecznym tańcu istnień niemoralnych.

A jednak to doświadczenie jest inne. W roku 1704 internowano w Saint-Lazare niejakiego księdza Bargedé, siedemdziesięciolatek; został zamknięty i miał być „traktowany jak inni obłąkani”, gdyż „zajmował się głównie pożyczaniem pieniędzy dla zysku i niedościgniony był w lichwie, rzemiosłe najwstrętniejszym, przynoszącym wstyd kapłaństwu i Kościołowi. Nie zdołano wzbudzić w nim żalu za te wybryki ani go przekonać, że lichwa jest grzechem. Chełpi się swoją chciwością.” Nie dopatrzonego się u niego „ani odrobiny litości”. Bargedé jest obłąkany; inne to wszakże obłąkanie niż pasażerów *Statku szaleńców*, opętanych żywiołem obłądu. Nie dlatego popadł w obłąd, że stracił rozum, ale dlatego że będąc duchownym uprawiał lichwę, nie przejawiał miłosierdzia i nie doznawał wyrzutów sumienia, że znalazł się poza nawiasem przepisane mu porządku moralnego. W powyższym rozumowaniu nie przejawia się niemożność stwierdzenia choroby ani tendencja do moralnego potępienia obłądu; ten fakt, zapewne istotny dla zrozumienia klasycyzmu, wykazuje, że kształt szaleństwa modelowała naówczas etyka.

Ostatecznie racjonalizm mógłby paradoksalnie wymyślić jakieś szaleństwo bez zakłócenia rozumu, rozpoznawane po wypaczonym życiu moralnym, po złej woli. W końcu tajemnica obłądu nie tkwi w integralności rozumu, lecz w przymocie woli. Warto odnotować, że zanim przypadek Sade'a zaprzął medyczną świadomość Royer-Collarda<sup>2</sup>, już sto lat wcześniej namiestnik d'Argenson zastanawiał się nad sprawą o trochę podobnym charakterze: „Szesnastoletnia kobieta, żona człowieka o nazwisku Beaudoin... publicznie oznajmia, że nigdy nie pokocha małżonka, że nie ma takiego prawa, które by ją do tego zmuszało, że każdy może swobodnie rozporządzać swoim sercem i ciałem wedle własnego upodobania, że dawać ciało odmawiając serca zalicza się do zbrodni.” Namiestnik dodaje: „Dwa razy z nią mówiłem i choć od lat przywykłem do wywodów bezwstydných i śmiesznych, nie mogłem się nadziwić rozumowaniu, na jakim ta kobieta opiera swój system. Jej zdaniem małżeństwo właściwie jest tylko przymiarka...”<sup>3</sup> Na początku XIX wieku zostawia Sade'a w Charenton do śmierci; w pierwszych latach XVIII wieku wahano się, czy zamknąć kobietę, o której było wiadomo, że rozumu ma w

nadmiarze. Minister Pontchartrain odrzucił nawet wniosek Argensona, żeby ją umieścić na parę miesięcy w Refuge: „Surowe napomnienie wystarczy aż nadto.” Wszelako d'Argenson chętnie by ją potraktował jak innych obłąkanych: „Wobec tylu impertynencji skłonny byłem uznać ją za szaloną.” Jesteśmy na tropie zjawiska, które wiek XIX nazwie „obłądem moralnym”, co ważniejsze – występuje tutaj zagadnienie szaleństwa wynikającego jedynie ze złej woli, z błędu etycznego. Przez całe średniowiecze i długo w renesansie szaleństwo łączyło się ze Złem, ale pod postacią urojonych transcendencji; odtąd będzie się z nim komunikowało bardziej skrytymi drogami osobistego wyboru i złej intencji.

Nie trzeba się dziwić obojętności, jaką klasycyzm zdaje się przeciwstawiać podziałowi na szaleństwo i winę, na obłąkanie i niegodziwość. Ta obojętność nie wynika z jeszcze niedojrzalej wiedzy, ta równowartość została obrana w sposób przemyślany i ugruntowana znajomością rzeczy. Obłąd i występki nie wykluczają się nawzajem; nie stapiają się również w pojęciu nieokreślonym; jedno drugie przenika we wnętrzu danego sumienia, które z rozwagą i zależnie od okoliczności należy potraktować bądź więzieniem, bądź szpitalem. Podczas hiszpańskiej wojny sukcesyjnej wsadzono do Bastylii niejakiego hrabiego d'Albuterre, który nazywał się naprawdę Doucelin; mienił się on następcą tronu Kastylii, lecz „jakkolwiek bezgraniczne było jego szaleństwo, jeszcze dalej się posunął w przebiegłości i łajdactwie; pod przysięgą zeznaje, że co osiem dni ukazuje mu się Panna Maria; że Bóg z nim rozmawia twarzą w twarz... Myślę... iż tego więźnia należy zamknąć w szpitalu na dożywocie jako bardzo niebezpiecznego wariata albo zostawić w Bastylii jako najgorszego zbrodniarza. Myślę, że to ostatnie byłoby nawet pewniejsze i w konsekwencji najsluszniejsze”.<sup>4</sup> Obłąd i występki się nie wykluczają, lecz jedno drugie pociąga i przez to nawzajem się implikują. Delikwent może być trochę bardziej obłąkany lub trochę bardziej występny, wszakże aż do ostatnich granic szaleństwa towarzyszy nikczemność. W związku z Doucelinem, d'Argenson później notuje: „Im bardziej wydaje się uległy, tym głębiej należy wierzyć, że w jego dziwactwach było wiele z zawziętości lub przekory.” A w roku 1709: „trochę mniej obsta przy swoich widziadłach i jest trochę bardziej ogłupiały”. Ta komplementarna wymiennosc jasno wyziera z innego raportu namiestnika d'Argenson w sprawie Thadée Cousiniego, „złego mnicha”; przebywał on w Charenton; w roku 1715 „zawsze okazuje się bezbożny, kiedy rozumuje, i absolutnie ogłupiały, kiedy przestaje rozumować. Toteż chociaż po amnestii powszechnej powinno się szpiega wypuścić, nie pozwala na to stan

jego umysłu i honor religii”.<sup>5</sup> Znaleźliśmy się w punkcie najbardziej przeciwnym podstawowej regule prawnej, że „obłąd wszystko usprawiedliwia”.<sup>6</sup> W świecie internowania obłąd niczego nie tłumaczy i niczego nie usprawiedliwia; sprzymierza się ze złem, aby je zwielokrotnić, uczynić natarczywszym i niebezpieczniejszym, a także użyczyć mu nowych obliczy.

O potwarcy, który zwariował, powiedzielibyśmy, że jego oszczerstwa są majaczeniem, tak bardzo weszło nam w krew uważać obłąd za ostateczną i bezgrzeszną prawdę człowieka; w XVII wieku zaburzenie umysłowe i oszczerstwo sumują się w jedną całość zła: Do Charité w Senlis pakuje się za „potwarze i niedomogi umysłu” człowieka o „charakterze gwałtownym, krzykliwego i zabobonnego, prócz tego wielkiego kłamcę i oszczercę”.<sup>7</sup> W przypadku furii, tak często wymienianej w rejestrach internowania, gwałtowność nie umniejsza niegodziwości o pierwiastek obłądu, lecz obie się łączą niczym zdane na siebie zło w rozpasanej wolności. D’Argenson żąda internowania w Refuge pewnej kobiety „nie tylko z powodu rozprzężenia obyczajów, lecz i ze względu na jej szaleństwo często dochodzące do furii, które wedle wszelkich oznak doprowadzi ją do zgładzenia męża lub do samobójstwa przy pierwszej okazji”.<sup>8</sup> Wszystko tak się odbywa, jak gdyby wytłumaczenie psychologiczne w dwójnasób potęgowało zarzuty moralne, podczas gdy dla nas oba te zjawiska od dawna są odwrotnie proporcjonalne.

Chociaż tak odruchowo zważa się z nieszczemnością, szaleństwo nie zamierzone, opanowujące człowieka wbrew jego woli, nie różni się w najgłębszej istocie od obłądu rozmyślnie udawanego przez osobników normalnych. W każdym razie łączy je fundamentalne pokrewieństwo. Natomiast prawo stara się najściślej odróżnić obłąkanie pozorowane od autentycznego, ponieważ nie skazuje na karę stosowną do występku człowieka „na prawdę dotkniętego obłądem”.<sup>9</sup> W internowaniu nie ma mowy o różnicach: prawdziwe szaleństwo tyleż jest warte co udawane. W roku 1710 zamknięto w Charenton dwudziestopięcioletniego chłopaka, który kazał się nazywać don Pedro de Jésus i twierdził, że jest synem króla Maroka. Dotychczas był uważany po prostu za obłąkanego. Nasuwają się wszakże podejrzenia, że przede wszystkim udaje; po niespełna miesiącu pobytu w Charenton „okazuje się, że nie jest pozbawiony zdrowych zmysłów; przyznaje, że nie jest synem króla Maroka; utrzymuje jednak, że jego ojciec był gubernatorem prowincji, i nie chce się wyprzec wszystkich swoich przywidzeń”. Obłąd prawdziwy i fingowany mają wspólny mianownik, jakby zamierzone kłamstwo uzupełniało

bezrozumne urojenia. Na wszelki wypadek d’Argenson pisze do Pontchartrai-na: „Myślę, iż za oszustwo i za sztuczny obłąd nieźle byłoby wtrącić go do Bastylii.” W końcu został wysłany do Vincennes; po pięciu latach wydaje się, że przywidzeń jest więcej niż kłamstw; niemniej będzie musiał umrzeć w Vincennes, pomiędzy więźniami: „Rozum ma bardzo pomieszany; bez przerwy gada; często dostaje napadów furii, ostatni kosztował życie jednego z jego towarzyszy; wszystko przemawia za dalszym trzymaniem go w więzieniu.”<sup>10</sup> Obłąd bez intencji uchodzenia za obłąkanego oraz intencja bez obłąkania powodują jednakowe traktowanie, może dlatego że potajemnie wypływają z jednego źródła: ze zła, albo przynajmniej z wypaczonej woli. Z pierwszego przypadku łatwo więc przejść na drugi, i chętnie przyjmowano, że można popaść w szaleństwo z samej chęci bycia szalonym. Na temat człowieka „tak obłąkanego, że chciał mówić z królem, a żadnemu ministrowi nigdy nie chciał powiedzieć, co ma królowi do powiedzenia”, d’Argenson pisze: „tak długo udawał obłąkanego już to w Bastylii, już to w Bicêtre, że zwariował naprawdę, wciąż chce rozmawiać z królem na osobności i kiedy go naciskają, żeby to uzasadnić, wyraża się w słowach zupełnie bez związku”.<sup>11</sup>

Widzimy więc, do jakiego stopnia były sobie obce obydwie sposoby doświadczania obłądu: wyrażone i zapewne także wykrystalizowane w praktyce internowania oraz przechodzące za pośrednictwem prawa rzymskiego i trzynastowiecznych jurystów w świadomość prawniczą. Dla prawników obłąd narusza istotnie rozum i stąd pogarsza wolę, czyniąc ją zarazem niewinną: „Obłąd, czyli wariactwo, jest wyobcowaniem umysłowym, rozprzężeniem rozumu, które przeszkadza nam odróżnić prawdę od fałszu i które w ciągłym podnieceniu ducha wprawia człowieka nim dotkniętego w stan uniemożliwiający jakiegokolwiek przyzwolenie.”<sup>12</sup> Sprawą zasadniczą jest więc zmiarkowanie, czy obłąd jest prawdziwy, i do jakiego stopnia; im głębszy okaże się obłąd, tym bardziej trzeba będzie uniewinnić wolę osobnika. Bouchet donosi o kilku wyrokach, „na mocy których nie zostali ukarani ludzie, co w furii pozabijali nawet najbliższych krewnych”.<sup>13</sup> Odwrotnie mają się rzeczy w świecie internowania. Tam nie trzeba wiedzieć, czy rozum rzeczywiście został naruszony; w przypadku gdy tak się stało, i jeśli jego używanie jest ograniczone, musiała najpierw nakłonić się wola, która ze swej strony nie może być zupełnie niewinna, ponieważ nie zalicza się do rzędu skutków. Wprowadzenie woli w doświadczenie obłądu oczywiście nie jest wyluszczone wprost w zachowanych tekstach; uwidacznia się jednak w motywacjach i metodach internowania. Ważny jest tutaj cały niewyraźny

stosunek pomiędzy obłędem a złem, a stosunek ten nie zachodzi już jak w Renesansie za sprawą wszelkich głuchych potęg świata, lecz owej osobistej władzy człowieka, którą jest wola. I tak szaleństwo zakorzenia się w świecie moralności.

\*

Niemniej obłęd wcale nie jest pandemonium wszystkich przywar i wszystkich czynków obrażających moralność. Doświadczenie obłędu, jakie stało się udziałem klasycyzmu, i odprawa, jaką on mu dał, nie dotyczą po prostu norm moralnych, ale całej etycznej świadomości. Ona to, a nie skrupulatna czujność, ma oczy otwarte na szaleństwo. I kiedy człowiek klasycystyczny postrzega jego chaos, punktem wyjścia nie jest przystań nieskażonej i prostej rozsądnej świadomości, lecz szczytny akt rozumu, inaugurujący wybór etyczny.

Sformułowany najprościej i postrzegany jak najbardziej z zewnątrz, system internowania zdaje się wskazywać, że klasycystyczny rozum zażegnał wszystkie moce obłędu i zdołał ustanowić linię bezwzględnego podziału na poziomie instytucji socjalnych. W jakimś sensie internowanie przybiera pozór pomyślnie dokonanego egzorcyzmu. Wszelako owa moralna percepcja obłędu wyczuwalna w formach internowania niewątpliwie zdradza, że podział był jeszcze chwiejny. Dowodzi, że w klasycyzmie nierozum nie został zepchnięty poza rubieżę rozumnej świadomości solidnie opancerzonej, że wciąż przeciwstawia się rozumowi w otwartym polu jakiegoś wyboru i jakiejś wolności. Obojętność na wszelkie formy ścisłego rozróżniania pomiędzy winą a szaleństwem oznacza głębsze rejony świadomości klasycystycznej, gdzie rozbrat rozumu z nierozumem dokonuje się przez stanowcze opowiedzenie się po tej lub tamtej stronie, w czym uczestniczy najistotniejsza i może najbardziej odpowiedzialna wola osobnika. Oczywiście takie pojmowanie nie wyraża się *explicite* w praktykach internowania i w ich uzasadnieniach. Ale to nie znaczy, że w XVII wieku nie dochodziło do głosu. Określiła je refleksja filozoficzna i to nam pozwala je zrozumieć pod innym kątem patrzenia.

Widzieliśmy, za sprawą jakiej decyzji Kartezjusz okrążył na drodze wątplenia możliwość bycia obłąkanym; podczas gdy wszystkie inne postacie pomyłki i złudzenia otaczają sferę pewności, a ponadto wyzwalają kształt prawdy, obłęd jest wykluczony, nie zostawia śladu, najmniejszej bliźny na płaszczyźnie myśli. W trybie wątplenia i jego ruchu ku prawdzie obłęd nie nadaje się do niczego. Pora się zastanowić, dlaczego. Czy Kartezjusz musiał okrążyć problem, bo był on nieprzekraczalny, czy też odrzucenie szaleństwa

jako narzędzia wątplenia ma jakiś sens na poziomie historii kultury, zdradzając nowy status nierozumu w świecie klasycystycznym. Zapewne obłęd dlatego nie uczestniczy w ekonomice zwątpienia, że jest zarazem stale obecny i stale wykluczany z rozważań o wątpleniu i woli, która je od początku ożywia. Cała wędrówka od wstępnego stadium rozumu aż po pierwsze fundamenty nauki odbywa się na krawędzi obłędu, przed którym ustawicznie się broni zaangażowaniem etycznym, nie będącym niczym innym jak silną wolą utrzymywania się na jawie, zajmowania się wyłącznie „poszukiwaniem prawdy”.<sup>14</sup> Rozum bez przerwy jest zagrożony pokusą snu i zgody na przywidzenia, którą to pokusę zażegna wciąż od nowa podejmowaną decyzją niespuszczania z oczu prawdy: „W kolejach życia codziennego niepostrzeżenie ogarnia mnie jakaś ospałość. Podobny niewolnikowi, co we śnie zażywał urojonej wolności i boi się obudzić, skoro zaczyna podejrzewać, iż ta wolność jest snem... także i ja boję się obudzić z tego uspienia.”<sup>15</sup> Na trasie zwątpienia można od razu oddalić obłęd, ponieważ wątplenie, o ile jest metodyczne, zanurza się w owej woli czuwania, która w każdej chwili jest rozmyślnym odtrąceniem powabów szaleństwa. Podobnie jak myśl wąpiąca implikuje zarazem i myśl, i myślącego człowieka, już sama wola wątplenia z góry wyklucza mimowolne uroki nierozumu wraz z nietzscheańską szansą na obłąkanego filozofa. Na długo przed *Cogito* istniała bardzo archaiczna implikacja woli i wyboru między rozumem a nierozumem. Klasycystyczny rozum nie natrafia na etykę niczym na zwieńczenie swojej prawdy, w kształcie praw moralnych; jako opowiedzenie się przeciwko nierozumności, etyka jest obecna od początku wszelkiej zbornej myśli; i na płaszczyźnie etyki przedłużonej na całą refleksję ukazuje się trajektoria owej wolności, która sama zapoczątkowuje rozum.

W klasycyzmie rozum czerpie początek na obszarze etyki. Stąd zapewne się wywodzi szczególny styl ówczesnego rozpoznawania – lub nierozpoznawania, jak kto woli – obłędu. We wszelkim szaleństwie kryje się przyzwolenie, tak jak we wszelkim rozumie – świadomie dokonany wybór. To daje się odczytać w natarczywym imperatywie kartezjańskiego zwątpienia; ale sam wybór, ów podstawowy ruch rozumu świadomie wykluczający jego brak, odsłania się całkowicie w refleksji Spinozy i niespełnionych dążeniach *Traktatu o poprawie rozumu*. Rozum potwierdza się tam najpierw jako wystąpienie przeciwko całemu nierozumowi świata, w jasnej świadomości, że „wszystkie najczęstsze okoliczności zwykłego życia są czcze i ulotne”; należy więc wyruszyć na poszukiwanie dobra, „którego odkrycie i objęcie w posiadanie zaowocowa-

łoby wieczną radością, ciągłą i suwerenną”: rodzaj etycznej stawki, która okaże się wygraną wraz z odkryciem, że władanie wolnością urzeczywistnia się w konkretnej pełni rozumu docierającego przez zjednoczenie z całokształtem natury do natury wyższej. „Jakaż to więc natura? Wykażemy, że jest to wiedza o zjednoczeniu myślącej duszy z całością natury.”<sup>16</sup> Wolność zakładu ginie więc w jedności, gdzie niweczy się wybór i spełnia konieczność rozumu. Spełnienie to było jednak możliwe tylko na gruncie zażegnania obłędu i do końca głosiło jego ustawiczną groźbę. W wieku XIX rozum będzie się starał zająć w stosunku do nierozumu stanowisko na gruncie konieczności pozytywnej, a nie na otwartej przestrzeni wyboru. Odtąd odrzucenie obłędu nie będzie wykluczeniem etycznym, lecz już osiągniętym dystansem; rozum nie będzie już potrzebował oddzielać się od szaleństwa, lecz przyzna sobie starszeństwo, nawet jeżeli mu się zdarza wyalienowanie. Dopóki wszakże klasycyzm podtrzymuje tamten podstawowy wybór jako warunek władania rozumem, szaleństwo wychodzi na jaw w przeblasku wolności.

W chwili gdy wiek XVIII internuje jako szaloną kobietę, która „odprawia własne ceremonie”, albo księdza, w którym nie znajduje oznak litości, ta forma rozumowania potępiającego obłęd nie ma żadnych założeń moralnych; ujawnia jedynie etyczny rozłam pomiędzy rozumem a szaleństwem. Tylko świadomość „moralna” w rozumieniu dziewiętnastowiecznym będzie się mogła oburzać na nieludzkie traktowanie obłąkanych w poprzednim stuleciu – lub wyrażać zdziwienie, że nie leczono ich w szpitalach, w okresie gdy tak wielu medyków pisało uczone dzieła na temat natury i pielęgnacji furii, melancholii czy hysterii. W istocie medycyna jako nauka pozytywna nie mogła mieć wpływu na rozłam etyczny, z którego się rodził wszelki możliwy rozum. Dla myśli klasycystycznej niebezpieczeństwo szaleństwa nigdy nie jest wstrząsem, ludzkim patosem wcielonego rozumu; odnosi się ono do tego rejonu, w którym rozdarcie wolności musi wraz z rozumem dać życie właściwemu obliczu człowieka. W okresie Pinela, kiedy podstawowy stosunek etyki do rozumu obróci się we wtórny stosunek rozumu do moralności i kiedy obłęd będzie już tylko wypadkiem, jaki się przydarza rozumowi z zewnątrz, ludzie z przerażeniem odkrywają położenie obłąkanych w lochach przytułków. Będą pomstować, że „niewinnych” traktowano jak „występnych”. Co nie oznacza, że szaleństwo pozyskało wreszcie ludzki status lub że rozwój patologii umysłu po raz pierwszy wydobył się z barbarzyńskiej prehistorii; oznacza natomiast, że człowiek zmienił swój pierwotny stosunek do obłędu i od tej pory postrzega go wyłącznie jako odbity na swojej własnej powierzchni ludzki przypadek

choroby. Wtedy też zgodę, by obłąkani gnili na dnie zakładów karnych i domów przemocy, uzna za nieludzką, już nie pojmując, że dla człowieka epoki klasycyzmu możliwość obłąkania jest równoczesna z wyborem konstytuującym rozum, a w konsekwencji i samo człowieczeństwo. Do tego stopnia równoczesna, że w XVII i XVIII wieku nie mogło być mowy o „ludzkim” traktowaniu obłędu: było ono bowiem prawomocnie nieludzkie, tworząc, rzecz można, odwrotną stronę wyboru otwierającego przed człowiekiem swobodne władanie własną racjonalną naturą. Obłąkany pośród skazańców: to zjawisko nie świadczy ani o zaślepieniu, ani o pomieszaniu, ani o przesądzie – jedynie o przemyślanej decyzji, pozwalającej szaleństwu mówić własnym językiem.

\*

Opisane doświadczenie wyboru i wolności rówieśnych rozumowi stanowi dla człowieka doby klasycyzmu oczywistą ciągłość, szczelnie pokrywa całą domenę nierozumu: rozprzężenie obyczajów i rozprzężenie umysłowe, obłęd prawdziwy i symulowany, majaczenia i kłamstwa należą w gruncie rzeczy do tej samej rodziny i mają prawo do jednakiego traktowania.

Nie trzeba wszakże zapominać, iż w świecie izolacji „niepoczytalni” jako tacy zajmowali miejsce odrębne. Byli traktowani jak więźniowie, ale na tym się nie kończyło. W ogólnym odczuciu głupoty jej specjalna odmiana dotyczyła właściwych obłąkanych i nie troszcząc się o ścisłość semantyczną mieniono ich również szalonymi, wariatami, odmieńcami, fiksatami, dementami.

Owa szczególna forma wrażliwości rysowała na tle krainy nierozumu oblicze obłąkania. Przede wszystkim chodziło o zgorzenie. W najogólniejszym pojęciu internowanie tłumaczyło się, albo przynajmniej usprawiedliwiała, chęcią uniknięcia skandalu. Zwiastowało nawet ważną zmianę w pojmowaniu zła. Renesans dopuszczał, by wszelkie postacie utraty rozumu wychodziły na światło dnia bez przeszkód; niegodziwość rozgłoszona publicznie nabierała mocy przykładu i zadośćuczynienia. W XV wieku Gilles de Rais, oskarżony jako „heretyk, zaprzaniec, czarnoksiężnik, sodomita, zaklinacz złego ducha, wróż, morderca niewinnych, odstępcą od prawdziwej wiary, bałwochwalca, niebaczny na herezję”<sup>17</sup>, sam w końcu w trybie spowiedzi pozasądowej przyznał się do zbrodni, „których by starczyło na wyroki śmierci dla dziesięciu tysięcy ludzi”; zeznania rozpoczął po łacinie przed trybunałem, po czym z własnej woli poprosił, aby „przedłożone zostały w języku pospółstwa wszystkim i każdemu z obecnych, którzy przeważnie nie rozumieją łaciny;

albowiem wstyd z publicznego wyznania popełnionych win łatwiej wyjedna mu odpuszczenie grzechów i łaskę Boga ku ich zglądzeniu”.<sup>18</sup> W procesie cywilnym zażądano takiej samej spowiedzi przed zgromadzonym tłumem: „Kazał mu imć prezydent trybunału wszem i wobec zdać o sobie sprawę, a poniesione poniżenie miało uczynić lżejszą karę wyznaczoną mu do odcierpienia.” Aż po wiek XVII tylko zło ukazane w całym ogromie gwałtu i nieludzkości można było ukarać i zadość mu uczynić. Ciemności, z jakich się zrodziło, zrównoważyć mogła tylko pełna jawność pokuty i kary. Cykl dokonania zła koniecznie musiał przejść przez publiczne wyznanie i niestawę, zanim osiągnął ostateczne zniweczenie.

W internowaniu natomiast występuje inny rodzaj świadomości, według której z nieprawości nie rodzi się nie prócz hańby. Niektóre aspekty zła są żarazliwe i mają taką siłę zgorszenia, że wszelki rozgłos pozwala im się mnożyć w nieskończoność. unicestwić je może tylko zapomnienie. W pewnej sprawie trucicielskiej Pontchartrain zalecił, miast jawnego trybunału, sekretne zamknięcie w przytułku: „Ponieważ niektóre doniesienia dotyczyły wielkiej części mieszkańców Paryża, nie wydało się Królowi słuszne wytoczenie procesu tak liczny osobom, z których wiele popadło w grzech zgola nieświadomie, a inne dały się skusić łatwością popełnienia występku; Jego Wysokość tym chętniej tak postanowił w przekonaniu, że niektóre zbrodnie należy bezwarunkowo trzymać w tajemnicy.”<sup>19</sup> Oprócz groźby złego przykładu, sam honor rodów i religii wystarczał, by skierować delikwenta do miejsca odosobnienia. W przypadku księdza, który miał zostać odesłany do Saint-Lazare, „żadne starania o jego ukrycie nie mogą okazać się nadmierne, gdyż chodzi o ochronę czci religii i stanu kapłańskiego”.<sup>20</sup> Jeszcze w późnych latach XVIII stulecia Malesherbes broni systemu internowania, powołując się na prawo rodziny do uniknięcia hańby. „To, co nazywamy nikczemnością, stoi w rządzie uczynków nieznośnych dla porządku ogólnego... mniemamy, iż winien zniknąć ze społeczeństwa ten, za którego podle i ohydne obyczaje krewni muszą się rumienić.”<sup>21</sup> I na odwrót, nakaz zwolnienia wydaje się z chwilą, gdy niebezpieczeństwo skandalu jest już zażegnane, gdy nic już nie zagraża dobremu imieniu rodziny i Kościoła. Ksiądz Bergedé bardzo długo przebywał w zamknięciu i nigdy nie uwzględniano jego prośb o wypuszczenie; lecz oto starość i choroba wykluczają możliwość zgorszenia i d'Argenson pisze: „Zresztą jego paraliż postępuje. Nie może już pisać ani podpisywać się nazwiskiem; sądzę, że zwrócenie mu wolności będzie rzeczą sprawiedliwą i miłosierną.”<sup>22</sup> Wszystkie postacie zła zbliżone do braku rozumu muszą być

utajone. Wobec niektórych przejawów zwyrodnienia klasycyzm odczuwa wstydlivość zupełnie obcą ludziom renesansu.

Wszelako w owym skrywaniu czyniono jeden wyjątek – był on zastrzeżony dla obłądu.<sup>23</sup> Pokazywanie obłąkanych było bez wątpienia starodawnym zwyczajem średniowiecznym. Niektóre *Narrtürmer* w Niemczech miały zakratowane okna, aby można było z zewnątrz oglądać przykutych tam szaleńców. W ten sposób dawali widowisko u bram miast. Niezwykła to okoliczność, że zwyczaj ten nie tylko nie został poniechany, z chwilą gdy zamykały się wrota przytułków – ale nawet się upowszechnił, przybierając w Paryżu i Londynie charakter niemal oficjalny. Jeśli wierzyć raportowi przedstawionemu Izbie Gmin, jeszcze w roku 1815 w szpitalu Bethlem co niedziela można było oglądać obłąkanych za opłatą jednego pensa. Roczne wpływy z tych pokazów sięgały 400 funtów, co pozwala wnioskować o niebywale wysokiej liczbie 96 000 zwiedzających.<sup>24</sup> We Francji aż do Rewolucji spacer do Bicêtre należał do świątecznych rozrywek mieszkańców lewego brzegu Sekwany. W *Observations d'un voyageur anglais* Mirabeau notuje, że „w Bicêtre byle cham może za swego obola gapić się na wariatów niby na egzotyczne zwierzęta”. Strażnicy popisywali się szaleńcami jak kuglarze tresowanymi małpami na jarmarku Saint-Germain.<sup>25</sup> Niektórzy dozorczy zdobywali wielką popularność, ci mianowicie, którzy batem umieli zmuszać swych podopiecznych do tanecznych piruetów i akrobacji. Dopiero w końcu XVIII wieku złagodzona tę praktykę, poruczając samym obłąkanym owe demonstracje, jak gdyby jedynie obłąd zdolny był dać świadectwo swej istocie. „Nie oczerniajmy ludzkiej natury. Rację ma angielski podróżnik, kiedy w pokazywaniu szalonych widzi coś, co przekracza najhartowniejszą ludzką miarę. Była już o tym mowa. Na wszystko można znaleźć sposób. Oto samym obłąkanym każe się w chwilach przytomności prezentować towarzyszy, którzy odwzajemnią tę przysługę, jeśli i na nich przyjdzie pora. Tak więc stróże tych nieszczęśników mają zapewniony zysk z widowisk bez przymuszania się do nieczulości, do jakiej chyba nigdy by nie doszli.”<sup>26</sup> Ponad głuszą przytułków obłąd zostaje wzniesiony do rangi spektaklu, przekształcony w publiczną hecę ku uciesze gawiedzi. Nerozsądną głupotę osłania dyskrekcja domów odosobnienia; ale szaleństwo nie schodzi z teatru świata – owszem, występuje w większym niż kiedykolwiek blasku. Za cesarstwa posunie się to jeszcze dalej niż w średniowieczu i okresie renesansu; niegdyś dziwacy z bractwa Błękitnego Okrętu wystawiali sztuki, w których naśladowali obłąd;<sup>27</sup> teraz samo szaleństwo, szaleństwo z krwi i kości, staje się przedstawieniem. W

pierwszych latach XIX wieku Coulmier, dyrektor Charenton, organizował słynne widowiska, w których obłąkani odgrywali role już to aktorów, już to oglądanych widzów. „Asystujący przy tych imprezach obłąkani byli przedmiotem natrętniej ciekawości publiczki frywolnej, kapryśnej, czasem złośliwej. Cudaczne pozy tych biedaków, ich zachowanie budziło szydercze śmiechy lub pogardliwą litość obecnych.”<sup>28</sup> Szaleństwo staje się spektaklem w całym znaczeniu tego słowa w suwerennym świecie Sade’a<sup>29</sup>, zabawą dla roztropnych zadufków i ich spokojnych sumień. Do początku XIX wieku, dopóki nie wzbierze oburzenie Royer-Collarda, obłąkani pozostaną monstrami – czyli istotami lub rzeczami, które warto demonstrować.

Internowanie ukrywa brak rozumu, nie tai wstydu, jaki wzbudza głupota; jednak szaleństwo jest obnażone, wskazywane wprost palcem. O ile w pierwszym przypadku zaznacza się przede wszystkim chęć zażegnania skandalu, o tyle w drugim skandal jest świadomie wywoływany. Osobliwa sprzeczność: wiek klasycyzmu obejmuje obłęd globalnym pojęciem utraty rozumu; pozwala, by swoiste formy obłędu, indywidualizowane w średnio-wieczu i renesansie, zostały przez owo pojęcie głupoty wchłonięte, zrównane z innymi jej objawami. Równocześnie wszakże nadaje obłąkaniu osobną wykładnię: nie jest ono chorobą, ale doprowadzonym do szczytu skandalem. Organizowane w XVIII wieku pokazy nie mają przecież nic wspólnego ze swobodą, z jaką obłęd występował w czasie Odrodzenia. Wówczas był on wszechobecny, jego obraz czy groza mieszały się z innymi doświadczeniami. W okresie klasycyzmu można się mu przypatrywać, ale z za krat; trzyma się go na dystans pod baczynym okiem rozumu, który nie jest już z nim spokrewniony i nie musi się obawiać kompromitacji z tytułu zbytniego podobieństwa. Obłęd staje się czymś do oglądania: nie samoistnym potworem, ale zwierzęciem o niezwykłym mechanizmie, zwierzęcością, w której człowiek dawno został zniweczony. „Mogę sobie wyobrazić człowieka bez rąk, nóg i głowy (wszak dopiero doświadczenie nas uczy, że głowa jest ważniejsza niż nogi), ale nie mogę sobie wyobrazić człowieka bez myśli: byłby to kamień albo bydlę.”<sup>30</sup>

\*

W *Raporcie o postępowaniu z obłąkanymi* Desportes opisuje pomieszczenia w Bicêtre, takie, jakie istniały w końcu XVIII wieku: „Za jedyny mebel służyło tam nieborakowi wyrko pokryte słomą i był przyciśnięty do ściany

głową, nogami i tułowiem, a nie mógł zaznać snu inaczej, jak moknąc w wodzie sączącej się z kamiennych murów.” Co do komórek w Salpêtrière, „przebywanie w nich było jeszcze okropniejsze, a często śmiertelnie niebezpieczne – zimą bowiem, gdy wzbierały wody Sekwany, dziury te, położone na poziomie ścieków, stawały się nie tylko niezdrowe, ale dawały schronienie stadom wielkich szczurów, które nocą rzucały się na zamknięte tam nieszczęsnice, gryząc je wszędzie, gdzie tylko mogły dotrzeć; nieraz też ich ręce, nogi i twarze były pokasane nad wyraz groźnie, niejedna z tego umarła”. Były to jednak schowki i komórki przeznaczone wyłącznie dla szaleńców najmniejbezpieczniejszych. Spokojniejszych, którzy nie budzili lęku, pakowano do mniej lub więcej ciasnych cel. Przedsiębiorczy uczeń Tuke’a, Godfrey Higgins, nabył za 20 funtów prawo zwiedzenia przytulku w Yorku w charakterze inspektora-wolontariusza. W czasie którejś z wizyt odkrył drzwi starannie zamaskowane i znalazł za nimi pomieszczenie o boku długości 8 stóp (ok. 6 m<sup>2</sup>), gdzie na noc włączano 13 kobiet; dnie kazano im spędzać w izbie mało co większej.<sup>31</sup>

W przypadku natomiast obłąkanych szczególnie groźnych, zniewalało się ich za pomocą całego systemu, który zapewne nie miał charakteru kary, lecz służył jedynie do fizycznego opanowania ataków wściekłości. Przykuwano ich zwykle do ścian i łóżek. W Bethleem niespokojne kobiety przymocowane były w kostkach nóg łańcuchami do ściany długiej galerii, a za całą odzież miały tylko suknie z grubego samodziału. W innym szpitalu, Bethnal Green, żyła niewiasta ulegająca napadom gwałtownego podniecenia: krępowano jej wtedy ręce i nogi i wpychano do chlewu; gdy kryzys mijał, przywiązywano ją do łóżka, zaledwie okrywając; kiedy zaś wolno jej było zrobić kilka kroków, miała między nogami żelazną sztabę, przytwierdzoną do kostek obręczami i krótkim łańcuchem szczipioną z kajdanami na rękach. Samuel Tuke w *Raporcie o sytuacji obłąkanych* opisuje szczegółowo pedantyczne urządzenie stosowane w Bethleem dla ujarzemia szaleńca uznanego za furiata: przywiązany był do długiego łańcucha przechodzącego przez ścianę, co pozwalało strażnikowi nim kierować, trzymać go z zewnątrz niejako na smyczy; na szyję zakładano mu żelazny pierścień, połączony krótszym łańcuchem z drugim, przesuwanym się wzdłuż grubego żelaznego pręta przytwierdzonego pionowo z obydwu końców do sufitu i podłogi. Kiedy wszczęto reformę Bethleem, zastano tam człowieka, który dwanaście lat żył w takiej celi, poddany opisanemu reżymowi.<sup>32</sup>

W szczytowej brutalności tych praktyk nie działa oczywiście chęć ukarania

ani nie chodzi o jakiegokolwiek oddziaływanie wychowawcze. Idea „pokuty” jest temu systemowi całkowicie obca. W ówczesnych hospicjach straszy raczej wyobrażenie zwierzęcości. Oblicze szaleństwa przybiera maskę bestii. Do murów celi przykuwano nie ludzi o wypaczonym umyśle, lecz zwierzęta opanowane naturalną wściekliwością: jak gdyby obłąd w stadium ekstremalnym wyrwał się ze wspólnego mianownika łagodniejszych form moralnego upośledzenia i w tejże chwili osiągał spontaniczną dzikość zwierząt. Ten model uwierzenia panuje w przytułkach, upodabniając je do klatek i menażerii. Coguel tak opisuje Salpêtrière z końca XVIII wieku: „Furiatki przywiązane są łańcuchami jak psy do budy, a od strażniczek i zwiedzających odgradza je długi korytarz, zabezpieczony żelazną kratą; przez kraty rzuca się im jadło i słomę na barłogi; nieczystości, w jakich się nurzają, częściowo usuwa się grabiami.”<sup>33</sup> W szpitalu w Nantes menażeria urządzona jest w formie pojedynczych zagród dla drapieżników. Esquirol, nigdy przedtem nie widział „takiej obfitości zamków, rygli, żelaznych zasuw służących do umacniania drzwi komórek... obok drzwi wywiercono niewielkie otwory zaopatrzone w żelazne sztaby i okiennice. Tuż przy tych otworach zwiśla łańcuch przybity do ściany, mający na drugim końcu żelazne naczynie przypominające chodak, w którym między kratami otworów przeciskano strawę”.<sup>34</sup> Gdy Fodéré przybył w 1814 roku do szpitala w Strasburgu, zastał tam ludzką stajnię urządzoneą bardzo zręcznie i pomysłowo: dla „obłąkanych kłopotliwych, którzy się zanieczyszczają”, wykoncypowano na krańcu wielkich sal ogólnych „rodzaj boksów, albo szaf z desek, mogących pomieścić najwyżej jednego człowieka średniego wzrostu”. Klatki te miały nieszczęlną podłogę, nie spoczywającą bezpośrednio na ziemi, lecz uniesioną na jakieś piętnaście centymetrów. Na listwy podłogi rzucono nieco słomy, „gdzie leżał goły lub półgoły szaleniec, tamże jadł i paskudził...”<sup>35</sup>

Zapewne, wszystko to tworzy system obronny przed agresywnością obłąkanych i rozpasaną ich furją; ujmowana przede wszystkim z punktu widzenia społecznego zagrożenia, w wyobraźni występuje jednak pod postacią nieokiełznania zwierzęcego i to jest dla nas najważniejsze. Zdanie przeczące, że „obłąkanego nie traktuje się jak człowieka”, wyraża bardzo określone twierdzenie; okrutna obojętność ma w rzeczywistości walor lęku: korzeniami sięga dawnych strachów, jakie od czasów starożytnych, a zwłaszcza od średniowiecza, wiązały ze światem zwierzęcym właściwą mu obcość, złowieszczą fantastyczność, cały ciężar ślepego niepokoju. Niemniej ten strach przed zwierzęciem, towarzyszący wraz ze sferą przynależnych wyobrażeń percepcji

obłądu, teraz oznacza coś zgoła innego niż przed dwoma, trzema wiekami: zwierzęca metamorfoza nie jest już widowym znakiem piekielnych mocy ani rezultatem diabelskiej alchemii niedorzeczności. Zwierzę w człowieku nie jest już znakiem niczego pozaziemskiego; stało się tegoż człowieka szaleństwem, odnosi się tylko do siebie samego, jest stanem naturalnym obłądu. Zwierzęcość doprowadzająca obłąd do wściekłości wyłącza człowieka z wszelkich cech człowieczeństwa, nie składa go jednak w ofierze jakimś innym potęgom ani go nie utwierdza w zerowym punkcie jego własnej natury. Dla klasycyzmu człowiek u szczytu obłądu jest bezpośrednio związany ze swą własną zwierzęcością, bez innych odniesień i nieodwołalnie.<sup>36</sup>

1. Nadejdzie dzień, gdy pierwiastek zwierzęcy w obłąkaniu będzie w perspektywie ewolucjonistycznej rozpatrywany jako symptom, a nawet istota schorzenia. W epoce klasycystycznej, przeciwnie, z niezwykle ostentacją uwydatnia się przekonanie, że obłąkany nie jest chory. W wyniku zezwierzęcenia szaleniec hartuje się ponad wszelką ludzką słabość, wątłość, chorobliwość. Zwierzęca krzepa obłądu, gruboskórność przejęta z królestwa bezmyślnej fauny uodparnia wariata na głód, upał, zimno czy ból. Do końca XVIII wieku powszechnie sądzono, że szalenicy mogą bez końca znosić najróżniejsze doczesne udręki. Nie warto ich osłaniać, przykrywać, ogrzewać. Kiedy w 1811 roku Samuel Tuke wizytował jeden z *workhouse*'ów położonych w hrabstwach południowych, oglądał cele, gdzie światło dochodziło przez zakratowane okienka wycięte w drzwiach. Wszystkie kobiety były zupełnie nagie. Czas przy tym był „nadzwyczaj srogi, w przeddzień wieczorem termometry wskazywały osiemnaście stopni mrozu. Jedna z tych nędzarek leżała na garści słomy niczym nie okryta”. Jeszcze Pinel uznawać będzie za medyczny dogmat zdolność obłąkanych do przetrwania, na kształt zwierząt, najgorszej pogody; z nieodmiennym podziwem będzie wspominał, jak „wytrzymałe i łatwo niektórzy obłąkani znoszą najdotkliwsze i najdłuższe chłody. W miesiącu Nivôse roku III, w dniach o temperaturze 10, 11 aż do 16 stopni poniżej zera, pewien szaleniec nie mógł ścierpieć wełnianej kołdry i bez przerwy kuczał na klepisku lodowatej izby. Rano, jak tylko otwierano drzwi, pędem wybiegał w koszuli na podwórze, lapał garściami śnieg i z rozkoszą topił go sobie na piersi”.<sup>37</sup> W obłąkaniu tkwi pierwiastek zwierzęcej dzikości, która chroni człowieka przed niebezpieczeństwami choroby i zapewnia mu niezamordowane zdrowie, jakim przewidująca przyroda obdarzyła zwierzęta. Osobliwa to sprawa, że powracając do stanu zwierzęcia obłąkany odzyskuje pierwotną łaskawość natury.<sup>38</sup>



2. Oto dlaczego w tym skrajnym punkcie obłęd jest dalszy niż kiedykolwiek od medycyny; nie mieści się już także w kategoriach penitencjarnych. Rozpasana zwierzęcość poskromiona być może jedynie tresurą i ogłupieniem. W XVIII wieku motyw wariata przekształconego w zwierzę znajdował praktyczną realizację w metodach pedagogicznych, stosowanych raz po raz wobec ludzi niepczytalnych. Pinel cytuje przypadek „bardzo sławnego zakładu klasztornego na południu Francji”, gdzie obłąkanemu półgłówkowi „kategorycznie rozkazywano zmienić zachowanie”; jeżeli nie chciał się położyć albo jeść, „przestrzegano go, że za ten upór otrzyma nazajutrz dziesięć razy bykowcem”. I na odwrót, kiedy okazywał łagodność i posłuszeństwo, wolno mu było „spożywać posiłki w refektarzu, u boku opiekuna” – lecz przy najbliższym wykroczeniu „walono go kijem po palcach”.<sup>39</sup> W ciekawej dialektyce, tłumaczącej całą „nieładzkosć” praktyk stosowanych w domach zamknięcia, wyzwoloną zwierzęcość obłędu opanować można tylko tresurą i nie chodzi tu wcale o podnoszenie bestii do człowieczeństwa, ale o spychanie człowieka do stanu tego zwierzęcia, które w nim jest. Obłęd odsłania sekret zwierzęcości, ona jest jego prawdą i w niej, rzecz by można, się resorbuje. Około połowy XVIII wieku zdobył rozgłos pewien wieśniak z północnej Szkocji, ponieważ sądzono, iż posiadał sztukę leczenia manii. Pinet mimochodem wspomina, że ów Gregóry był zbudowany jak Herkules; „jego sposób polegał na zatrudnianiu obłąkanych przy najcięższych pracach na roli; jedni w zaprzęgu, drudzy robili przy domu, wszyscy zaś trwali w uległości pod groźbą bata w razie najmniejszego odruchu buntu”.<sup>40</sup> Sprowadzone do zwierzęcości obłąkanie odnajduje prawdę i zarazem zdrowie: skoro szaleniec stał się zwierzęciem, zniknęła gorsząca obecność zwierzęcia w człowieku; nie że zamilkło zwierzę, ale że człowiek został unicestwiony. W ludzkiej istocie przekształconej w juczne bydlę brak rozumu godzi się z rozsądkiem i właściwym mu ładem: obłęd jest wyleczony, ponieważ obrócił się w to właśnie, co stanowi jego istotę.

3. W przyszłości z tego zezwierzęcenia zrodzą się idee psychologii mechaniczycznej wraz z tezą, że formy obłędu można odnosić do wielkich struktur życia animalnego. Lecz w XVII i XVIII wieku zwierzęce oblicze użyte obłędowi w żadnym razie nie oznacza, że jego objawy mają postać uwarunkowaną. Przeciwnie, obłęd zostaje wprowadzony na teren nieobliczalnej wolności, gdzie rozpętuje się furia. Uwarunkować go można jedynie przemocą, karą, tresurą. Zawile tropy zwierzęcości nie wiodą do praw natury i życia, lecz częściej do najrozmaitszych przypowieści o

tematyce zwierzęcej. Inaczej jednak niż w Bestiarium średniowiecznym, które w tylu symbolicznych postaciach przedstawiało przemiany zła – obecnie mamy do czynienia ze zwierzyńcem abstrakcyjnym; zło już nie przyobleka ciała zrodzonego z fantazji. Dostrzega się jedynie najogólniejszy jego zarys, prawdę bez treści konkretnej. Ogołocona z bogactwa wyimaginowanej fauny, zachowuje tylko nieokreśloną siłę budzenia grozy: utajone zwierzę nie śpi i nagle rozszarpuje rozum, a prawdę rozrywa furją niedorzeczności. Mimo ówczesnych dążeń do stworzenia zoologii pozytywnej, obsesja zwierzęcości doświadczanej jako nieodrębny obszar szaleństwa nie przestaje zaludniać klasycystycznych piekieł. Z urojonego żywiołu biorą początek praktyki internowania i zdumiewające aspekty ich okrucieństwa.

W średniowieczu, przed początkiem ruchu franciszkańskiego i zapewne długo po nim, a także pomimo niego, stosunek bytu ludzkiego do zwierzęcości był wyimaginowanym stosunkiem człowieka do podskórnych mocy zła. W naszych czasach człowiek rozważa ten stosunek w formach przyrodniczego stwierdzenia: hierarchii, klasyfikacji i ewolucji. Wszakże przejście od pierwszego do drugiego typu dokonało się właśnie w klasycyzmie, kiedy zwierzęcość była jeszcze postrzegana jako zaprzeczenie, lecz naturalne: czyli w momencie, gdy człowiek już nie odczuwał swojego stosunku do zwierzęcia inaczej jak przez absolutną groźbę obłąkania zaprzeczającego ludzką naturę w niezróżnicowaniu przyrody. Ten sposób pojmowania obłędu dowodzi, że nawet w XVIII wieku uświadamianie sobie cech ludzkiej natury nie było ani proste, ani bezpośrednie – i że przechodziło przez formy najściślej przeczące.<sup>41</sup>

Widocznie dla zachodniej kultury potrzebne było to połączenie percepcji obłędu z urojonymi formami stosunku człowieka do zwierzęcia. Europejczycy nie od razu zrozumieli, że zwierzę uczestniczy w pełni przyrody, w jej mądrości i porządku: taki pogląd, zrodzony później, długo miał pozostawać na samym wierzchu kultury, a może nawet do dziś nie wniknął w głębsze warstwy wyobraźni. W rzeczy samej, jeżeli ktoś tam wejrzy, zobaczy zwierza przypisanego raczej przeciwnaturze, negatywności, która niesie swą furją zagładę pozytywnej mądrości przyrody i jej porządkowi. Wiele o tym mówi twórczość Lautréamonta. Co prawda przez dwa tysiące lat Europejczyk godził się na miano rozumnego zwierzęcia, ale czyż musiało to oznaczać, że widział możliwość objęcia wspólną kategorią rozumu i zwierzęcości? Dlaczego miałby taką definicję oznaczyć swoje miejsce w naturalnej prawidłowości? Abstrahuje też od treści, jakie Arystoteles faktycznie chciał wyrazić, czyż nie można

złożyć, że „rozumne zwierzę” długo dla świata zachodniego oznaczało, że wolność rozumu wystąpiwszy na obszarze rozpełanego nierozumu z tego obszaru się wyrwała i że człowiek całkowicie go sobie przeciwstawił? Od czasu gdy filozofia stała się antropologią, odkąd człowiek zechciał rozpoznać samego siebie w obfitości zjawisk naturalnych, zwierzę utraciło moc negatywu, stając pomiędzy determinizmem przyrody a rozumem człowieka jako pozytywna forma ewolucji. Formuła rozumnego zwierzęcia zmieniła całkowicie sens: zniknął nierozum, jaki ukazywała u poczęcia wszelkiego możliwego rozumu, i odtąd szaleństwo poddane jest doli człowieka, uznanego za byt naturalny nawet w swej zwierzęcości. O ile, jak zobaczymy, w dobie klasycyzmu nauki przyrodnicze i medyczne naprawdę próbują wpisać obłąd w ten naturalny mechanizm, o tyle rzeczywiste praktyki w stosunku do szaleńców świadczą wymownie, że obłąkanie było jeszcze pojmowane jako przeciwna naturze zwierzęca dzikość.

\*

W każdym razie uwypuklając zwierzęcość obłądzenia – internowanie ma oszczędzić skandalu nierozumnej niemoralności. To dostatecznie pokazuje barierę, jaką klasycyzm ustawił dla odgroźenia szaleństwa od innych form braku rozumu, chociaż z niektórych punktów widzenia traktował je łącznie albo podobnie. Jeżeli całą warstwę nierozumu zmuszono do milczenia, a jedynie obłąkaniu pozwolono pełnym głosem budzić zgorszenie, jakże to wyjątkowa płynęła zeń nauka? Jakiegoż to sensu obłąkanej furii nie można było znaleźć w przypuszczalnie bardziej dorzecznym wypowiedziach innych internowanych? Na czym więc polegało szczególniejsze znaczenie obłądzenia?

Od XVII wieku nierozum w najszerszym pojęciu nie uczy już niczego. Zgubna wywrotność rozumu, tak żywo jeszcze odczuwana w renesansie, nieuchronnie popada w zapomnienie wraz ze swą sromotą. Pomimo janse-nizmu i Pascala wielki motyw szaleństwa Krzyża, tak ściśle związany z renesansowym doświadczeniem chrześcijaństwa, w XVII wieku zanika. Właściwie zaś istnieje nadal, lecz w sensie przeinaczonym, jakby inaczej zorientowanym. Już się nie żąda, by ludzki rozum, odrzucając pychę i zadufanie, zatonął w wielkiej niedorzeczności ofiary. Jeżeli chrześcijaństwo klasycystyczne prawi o szaleństwie Krzyża, chodzi mu jedynie o poniżenie rozumu fałszywego i ukazanie wieczystego światła prawdy w pełnym blasku; szaleństwo Boga czyni człowieka, oto jedyna mądrość, nieuchwytna dla

nierozumnych ludzi na tej ziemi: „Jezus ukrzyżowany... stał się zgorszeniem świata i wydał się jako ciemnota i obłąd oczom swoich czasów.” Teraz wszakże, skoro świat stał się chrześcijański i porządek Boga się objawia skroś krętych losów historii i szaleństwa ludzi, oczywiste jest, że „Chrystus stał się szczytem naszej mądrości”.<sup>42</sup> Zgorszenie z wiary i poniżenia chrześcijan, które jeszcze dla Pascala miało moc oddziaływania, a także walor objawienia, niebawem traci w myśli chrześcijańskiej jakiejkolwiek znaczenie, z jednym może wyjątkiem: w tych wszystkich zgorszonych sumieniach ukazuje tyleż dusz zaślepionych. „Nie boleście, iż krzyż ten, który dał wam panowanie nad światem, umysłem pysznych wydaje się zgorszeniem i obłądem.” Chrześcijańską niedorzeczność strącają teraz sami chrześcijanie na margines rozumu, utożsamionego z mądrością wcielonego Boga. Pomiedzy Port-Royalem a Nietzschem i Dostojewskim upłyną dwa stulecia, zanim wskrześnie chwała Chrystusowego szaleństwa, zanim budzący zgorszenie przykład odzyska moc objawienia, a nierozumność przestanie oznaczać jedynie publiczne pohanie nie rozumu.

Ale w momencie gdy rozum chrześcijański wyzwała się z szaleństwa, z którym tak długo był zespolony, obrany z rozumu szaleniec, ogarnięty zwierzęcą wściekłością, zyskuje szczególną moc demonstracji: jak gdyby zgorszenie, wygnane z ponadczłowieczego regionu, gdzie dotyczyło Boga i gdzie objawiało się Wcielenie, powróciło w pełni sił, z ładunkiem nowej nauki, na biegunie drugim, gdzie człowiek styka się z przyrodą i jej zwierzęcością. Krzyż nie może już być rozważany pod kątem skandalu; skądinąd nie wolno jednak zapominać, że Chrystus żyjąc na ziemi w jakimś sensie obłąd uszanował; uświęcił go na równi z uzdrowionym kalectwem, odpuszczonym grzechem, obietnicą wiecznego zbawienia daną nędzarzom. Święty Wincenty a Paulo tak pouczał dozorców, którzy mieli zajmować się obłąkanymi w domach zamknięcia: „W tym przedmiocie regułą będzie Zbawiciel, który raczył się otaczać narwańcami, ludźmi owładniętymi przez szatana, obłąkanymi, wydanymi na pokuszenie, opętanymi.”<sup>43</sup> Wokół przedstawicieli wiekuistej Mądrości i tego, który ją wciela, ludzie ci, zdani na pastwę potęg nieludzkich, stwarzają okazję do nieustannego uwielbiania: sąsiadując bowiem z rozumem, którego im odmówiono, w ten sposób go wywyższają i zarazem skłaniają do pokory, iż jest tylko darem Łaski bożej. I coś jeszcze: Chrystus nie poprzestał na towarzystwie pomyłków, sam w oczach drugich uchodzić chciał za szalonego i w swoim wcieleniu zaznać wszelakich nędz człowieczego upadku; obłąd staje się więc stadium końcowym, ostatnim stopniem ucłowieczonego

Boga przed spełnieniem i wyzwoleniem Krzyża: „Zbawicielu mój, podobało Ci się stać zgorszeniem dla Żydów i w oczach pogan być głupim; dopuściliś mniemanie, że sobą nie władasz; tak jest, Pan nasz chciał uchodzić za obłąkanego, jak czytamy w Piśmie, i zdało się niektórym, iż popadł w szaleństwo. *Dicebant quoniam in furorem versus est.* (Mówili, że popadł w szaleństwo). Nieraz wydawało się apostołom, że postradał zmysły i przez to uczynił ich świadkami swego współczucia dla wszystkich naszych ulomności i uświęcił wszystkie nasze utrapienia, aby ich, a także nas pouczyć, iż trzeba się litować nad upośledzonymi.”<sup>44</sup> Schodząc na ziemię, zgodził się Chrystus przyjąć znamiona ludzkiej doli, a nawet piętno natury upodłonej; od biedy aż po śmierć przeszedł drogę Pasji, na której nie brakowało namiętności, nierozsądku i obłądzenia. A ponieważ szaleństwo stało się jedną z postaci Męki – postacią w pewnym sensie ostatnią, przedśmiertną – należy w obłąkanych widzieć przedmiot szacunku i litości.

Szacunek dla obłądzenia nie oznacza, że trzeba w nim widzieć niezawiniony i fatalny przypadek choroby zamiast dolnej granicy prawdziwego człowieczeństwa, granicy nie przypadkowej, lecz zasadniczej. Jak śmierć jest kresem ludzkiego życia od strony czasu, tak obłądzenie jest kresem od strony zwierzęcości; własną śmiercią uświęcił Chrystus śmierć, ale uświęcił także szaleństwo. Wincenty a Paulo, zawiadamiając 29 marca 1654 Jana Bareau, członka tej samej kongregacji, że właśnie w Saint-Lazare internowano jego ogłupiałego brata, tak pisał: „Wielbić należy naszego Pana w stanie, w jakim się ten człowiek znalazł, kiedy go wzięto – *quoniam in frenesin versus est* (ponieważ popadł w obłądzenie), ażeby stan ów uświęcić w tych, którzy się w nim znaleźli za sprawą Opatrzności.”<sup>45</sup> Obłądzenie jest najniższym punktem człowieczeństwa, na jaki przyzwolił Bóg w swoim wcieleniu, chcąc tym wykazać, iż nie istnieje w człowieku nic tak nieludzkiego, co by nie mogło być odkupione i zbawione; oto dno upadku uwzniośnione boską obecnością – oto lekcja, jakiej obłąkanie udzieliło XVII stuleciu.

Łatwo pojąć, dlaczego skandal obłądzenia może być wywyższony, podczas gdy gorszące przykłady innych form nierozumu są tak starannie ukrywane. Te inne formy nie zawierają po prostu niczego poza zaraźliwym wpływem występku i niemoralności; natomiast szaleństwo ukazuje ludziom, jakie formy zwierzęcości może osiągnąć ich upadek i jak daleko Bóg gotów jest posunąć się w dobroci, skoro skłonny jest człowieka zbawić. Dla chrześcijaństwa renesansowego cała wartość nauki płynącej z głupoty i wywołanego przez nią zgorszenia wywodziła się z szaleństwa Wcielenia, z szaleństwa Boga, który stał

się człowiekiem; dla klasycyzmu już nie tamto wcielenie jest szaleństwem, ale owo wcielenie człowieka w zwierzę, ów upadek najniższy, jasny dowód grzechu, a jako ostateczny przedmiot bożej dobroci – symbol uniwersalnego przebaczenia i odzyskanej niewinności. Od tej pory wszystkie lekcje obłądzenia i siła jego wymowy działają w ciemnej sferze dolnych rubieży człowieczeństwa, gdzie człowiek zespała się z przyrodą w ostatecznym zatraceniu i absolutnej niewinności. Życzliwość Kościoła dla obłąkanych w dobie klasycyzmu – w postaci reprezentowanej przez Wincentego a Paulo, braci Miłosierdzia i inne zakony pochylające się ku obłąkaniu, aby pokazać je światu – świadczy, że znajdowano tu naukę trudną, lecz istotną: o grzesznej niewinności zwierzęcia w człowieku. Tego uczyły, to dawały do zrozumienia widowiska, w których obłąkanych doprowadzano do wściekłości ludzkich bestii. Paradoksalnie, w tym chrześcijańskim pojęciu zwierzęcości przygotowuje się chwila, gdy obłądzenie zostanie uznany za fakt naturalny; czym prędzej ulegnie wówczas zapomnieniu znaczenie przypisywane „naturze” przez myśl klasycystyczną: nie była dla niej domeną zawsze dostępną dla obiektywnej analizy, lecz obszarem, na którym ludzkiej istocie nieustannie zagraża skandal szaleństwa, będący jej prawdą ostatnią i zarazem formą jej unicestwienia.

\*

Wszystkie te zjawiska, dziwaczne zabiegi, praktyki w celu zarówno wywyższenia, jak poskromienia obłądzenia, sprowadzenia go do zwierzęcości i uznania w nim nosiciela nauki o Odkupieniu – stawiają go w osobliwej sytuacji w stosunku do całej dziedziny nierozumu. W domach zamknięcia obłądzenie sąsiaduje z wszystkimi innymi postaciami braku rozumu, one go otaczają i najogólniej określają jego istotę; jest wszakże wyizolowany, traktowany odrębnie, ukazywany w swych elementach niepowtarzalnych – jak gdyby, przynależąc do nierozumu, ustawicznie go przekraczał sobie właściwym ruchem, sam z siebie dochodząc do paradoksalnej ostateczności.

Wcale by to nie było ważne dla historii obłądzenia odtwarzanej w stylu wiedzy pozytywnej. Stopniowe rozpoznawanie patologicznej prawdy o szaleństwie nie mogło się dokonywać poprzez internowanie libertynów czy poprzez strach przed zezwierzęceniem; przeciwnie, tylko wyodrębniając się ze wszystkiego, co zamykało je w klasycystycznej moralności, mogło w końcu określić własną rzeczywistość medyczną: takie jest przynajmniej zdanie wszelkiego pozytywizmu, dążącego do odtworzenia drogi własnego rozwoju; jak gdyby wszelka

historia poznania działała inaczej niż przez żłobienie obiektywności powoli się odkrywającej w podstawowych strukturach; i jak gdyby nie postulowano od początku, że forma obiektywności medycznej może określić istotę i utajoną prawdę obłąd. Może przynależność obłąkania do medycyny trzeba by raczej uznać za przywłaszczenie – swego rodzaju przypadek cierpliwie przygotowywany w historii naszej kultury, ale pod żadnym względem nie uwarunkowany samą istotą szaleństwa. Pokrewieństwo, jakie mu klasycystyczne stulecie przypisuje na przykład z libertynizmem, uświęcone praktyką internowania, sugeruje oblicze obłąd dla nas już bez reszty zatarte.

Obecnie jesteśmy przyzwyczajeni upatrywać w obłądzie odchylenie w kierunku uwarunkowania, stopniowo tłumiącego wszystkie postacie wolności; szaleństwo ukazuje nam tylko naturalne prawidłowości determinizmu, związek przyczynowy oraz logiczny przebieg swych form; albowiem dla człowieka nowoczesnego obłąd jest groźny jedynie jako powrót do ponurego świata zwierząt i rzeczy, do ich okowów. Stulecia XVII i XVIII rozpatrywały obłąd nie na tle natury, ale braku rozumu; nie odsłaniał im mechanizmu, raczej objawiał wolność zdziczałą w monstrualnych formach zwierzęcości. Dla nas pojęcie utraty rozumu istnieje już tylko w postaci epitetycznej: nierozumność oznacza cechę zachowania lub wypowiedzi i w oczach profana zdradza obecność obłąd z całym zespołem patologicznych objawów; nierozumność jest dla nas jednym ze sposobów objawiania się obłąd. W klasycyzmie, przeciwnie, nierozum ma wartość rzeczownikową, jest czymś w rodzaju substancjalnej funkcji. W odniesieniu do niego, i tylko do niego, można pojąć obłąd. Jest jego podstawą lub, lepiej, określa zasięg jego możliwości. Dla człowieka klasycystycznego obłąd nie jest naturalnym warunkiem, psychologicznym i ludzkim rdzeniem niedorzeczności: jest tylko jej postacią empiryczną; i szalenie, przebiegając równie pochyla ludzkiego upadku aż po furję zezwierzczenia, odsłania ten grunt nierozumu, który zagraża człowiekowi i z bardzo daleka osacza wszystkie formy jego naturalnej egzystencji. Nie chodzi o zeslizgnięcie się w zdeterminowanie, ale o wstąpienie w mrok nocy. Lepiej niż ktokolwiek inny, w każdym razie lepiej niż nasz pozytywizm, klasycystyczny racjonalizm wyczuwał i ostrzegał ukrytą groźbę nierozumu, złowieszczy obszar absolutnego rozpaśania.

Podczas gdy człowiek współczesny, po Nietzschem i Freudzie, znajduje w swoich głębiach punkt zaprzeczający wszelkiej prawdzie i z tego, co o sobie

wie, potrafi odczytać oznaki słabości, którądy wdziera się nierozum – człowiek siedemnastowieczny, przeciwnie, w myśli od początku towarzyszącej samowiedzy odkrywa pewność, w której się objawia pierwszy kształt rozumu. Co przecież nie znaczy, że człowiek klasycystyczny w doświadczeniu prawdy odsunął się od nierozumu dalej niż my, ludzie dzisiejsi. *Cogito* jest naprawdę absolutnym początkiem; nie wolno jednak zapominać, że przedtem był zły demon. A nie jest on symbolem streszczającym i systematyzującym wszystkie niebezpieczeństwa tych psychicznych zdarzeń, których obrazem są sny i pomyłki zmysłów. Zły demon ma sens niezależny pomiędzy Bogiem a człowiekiem: jest najdobitniejszą możliwością nierozumu i sumą jego potęg. To coś więcej niż odchylenie w procesie ucłowieczania; to groźba, która z zewnątrz człowieka może mu definitywnie przeszkodzić w dojściu do prawdy: największy szkopał nie dla owego umysłu, ale dla owego rozumu. Choć w świetle *Cogito* prawda całkowicie zasłania cień złego demona, należy pamiętać o jego wciąż czyhającej mocy: aż po egzystencję i rzeczywistość świata zewnętrznego niebezpieczeństwo to będzie ciążyć nad poszukiwaniami Kartezjusza. Jakżeby w tych warunkach można było nierozum doby klasycystycznej mierzyć skalą wydarzeń psychologicznych czy choćby ludzkim patosem, jeżeli jest on żywiołem, w którym świat rodzi się dla własnej prawdy, obszarem, wewnątrz którego rozum będzie musiał sam za siebie wziąć odpowiedzialność? Klasycyzm nigdy nie będzie mógł uznać obłąd za istotne jądro nierozumu, a nawet za jego najpierwotniejszą manifestację; psychologia szaleństwa nigdy nie będzie mogła twierdzić, że mówi prawdę o nierozumie. Trzeba natomiast obłąd umiejscowić na szerokim widnokręgu nierozumu, aby mógł odzyskać właściwy sobie wymiar.

Jeżeli z bezbożnikami, świętokradcami, rozpustnikami, utracjuszami mieszano ludzi, których my nazwiemy chorymi psychicznie, nie oznacza to, że za mało uwagi zwracano na szaleństwo, na jego uwarunkowanie i niewinność; oznacza, że przyznawano jeszcze pełnię praw nierozumowi. Wyzwolenie obłąkanych, wyswobodzenie ich z tych układów, nie jest odrzuceniem dawnych przesądów; jest przymknięciem oczu i skazaniem na „psychologiczne uśpienie” czujności wobec nierozumu, która obdarzyła wyostrzonym zmysłem klasycystyczny racjonalizm. Mamy wrażenie, że w przytułkowym zagmatwaniu, które dopiero początek XIX wieku miał rozwikłać, obłąkany nie był rozpoznawany po swym prawdziwym profilu psychologicznym; za to w tej samej mierze rozpoznawano w nim głębokie pokrewieństwo z wszystkimi postaciami braku rozumu. Zamykanie szaleńca z rozpustnikiem lub odstępca

tuszując zjawisko obłądzenia, ale odsłania wieczystą możliwość utraty rozumu; tę właśnie groźbę, w jej formie abstrakcyjnej i ogólnej, stara się przezwyciężyć praktyka internowania.

Czym dla różnych odmian grzechu jest upadek, tym obłądzenie jest dla pozostałych kształtów nierozumu: zasadą, pierwszym poruszeniem, największą występnością w doraźnym styku z największą niewinnością, głównym, ustawicznie powielanym wzorcem wszystkiego, co należałoby ze wstydem pogrzyźć w niepamięci. W świecie internowania obłądzenie dlatego jest przykładem, dlatego się go odsłania, zmuszając jednocześnie do milczenia pozostałe postaci nierozumu, że w nim skupia się cała moc siania zgorzenia. Przebiega całą nierozumną strefę łącząc jej przeciwległe brzegi: wybór moralny, względną przewinę i wszystkie zbrodnie spina ze zwierzęcą wściekłością, rozpasaniem furii, pierwszym i absolutnym upadkiem. Brzeg wolności jasnej z brzegiem wolności mrocznej. Szaleństwo to punkt zborny całego nierozumu – grzesznego dnia i bezgrzesznej nocy.

Na tym bez wątplenia polega największy paradoks klasycystycznego doświadczenia obłądzenia; został ujęty i spowity moralnym doświadczeniem nierozumu, który wiek XVII zesłał do krainy internowania; łączy się jednak także z doświadczeniem braku rozumu u zwierząt, który stanowi absolutną granicę rozumu wcielonego i obrazę człowieczeństwa. Umieszczone pod godłem wszystkich pomniejszych niedorzeczności, obłąkanie wiąże się z doświadczeniem etycznym i z moralną miarą rozumu; wszelako związane ze światem zwierzęcym, a więc z bezwzględnym brakiem rozumu, osiąga jego potworną bezgrzeszność. Można powiedzieć, iż to doświadczenie zawiera sprzeczność i jest bardzo dalekie od prawniczych definicji obłądzenia, które starają się oddzielić odpowiedzialność od uwarunkowania, winę od niewinności; dalekie również od analiz medycznych, które w tym samym okresie badają obłądzenie jako zjawisko przyrodnicze. Wszelako w praktyce i konkretnej klasycystycznej świadomości istniało owo szczególne doświadczenie obłądzenia, jak błyskawica przecinająca cały obszar nierozumu: wyrosłego z wyboru etycznego i jednocześnie skłaniającego się ku furii zwierzęcej. Pozytywizm nie wyzbędzie się tej dwuznaczności, co prawda ją upraszczając: podejmie temat zwierzęcego szaleństwa i jego niewinności w teorii wyobcowania duchowego jako patologicznego mechanizmu natury; a utrzymując sytuację obłąkanego w zamknięciu wymyślonym przez klasycyzm, będzie, wypierając się tego, niejasno utrzymywał go w aparacie przemocy moralnej ujarzmiającej nierozum.

Dziewiętnastowieczna psychiatria pozytywna, a także i nasza, chociaż zrezygnowała z osiemnastowiecznych praktyk i pominęła ówczesną wiedzę, odziedziczyła jednak potajemnie wszystkie stosunki, jakie cała klasycystyczna kultura nawiązała z brakiem rozumu, chociaż je zmodyfikowała i przesunęła; sądziły, że mówią wyłącznie o obłądzeniu w jego patologicznej przedmiotowości; wbrew sobie miały do czynienia z szaleństwem bez reszty jeszcze wypełnionym etyką nierozumu i skandalem zwierzęcości.

## Część druga

Pora wrócić do prostej prawdy: pojmowanie obłędu nigdy, przynajmniej w kulturze europejskiej, nie przedstawiało zwartego bloku, ulegającego metamorfozom jako całość jednorodna. W zachodniej świadomości szaleństwo pojawia się jednocześnie pod wieloma kątami widzenia, niczym konstelacja powoli się przesuwająca, zmieniająca zarysy i której figura może skrywać zagadkę prawdy. Sedno, wciąż rozbijane.

Czy zresztą jakakolwiek wiedza jest dostatecznie wyodrębniona, ezoteryczna bądź regionalna, by ukazywać się zawsze z jednego punktu i w jednym sformułowaniu? Jakież poznanie jest równocześnie dość dobre i dość złe, żeby dokonać się za jednym jedynym razem, na jeden jedyny sposób i według jedynego wzorca pojmowania? Jakaż to postać nauki, choćby najspójniejszej i najściślejszej, nie przyciąga mniej lub bardziej niewyraźnych form świadomości praktycznej, mitologicznej lub moralnej, które wokół niej grawitują? Wszelka prawda, gdyby nie była przeżywana w szyku rozproszonym, rozpoznawana tylko w przekrojach, musiałaby zapaść w sen.

Do przyjęcia jest jednak możliwość, iż pewna niespójność bardziej zasadniczo towarzyszy doświadczeniu obłędu niż czegokolwiek innego; może owo rozproszenie szyku dotyczy nie tyle rozmaitych trybów wypracowania, dla których dałoby się uchwycić jakiś schemat ewolucyjny, ile czegoś, co w tym doświadczeniu jest najbardziej fundamentalne i najbliższe jego pierwotnym przesłankom. I podczas gdy u większości pozostałych form wiedzy w każdym przekroju rysuje się ich zbieżność, tutaj rozbieżność wpisuje się w struktury, dopuszczając jedynie z góry rozbite pojęcie obłędu, od początku rozczłonkowane w debacie nie do rozstrzygnięcia. Może się zdarzyć, że pewne koncepcje lub jakieś roszczenie do wiedzy powierzchownie zakryją tamto pierwotne

rozproszenie: dowodem nowoczesne usiłowanie, by rozważać obłąd wyłącznie w niewzruszonej obiektywnej terminologii choroby psychicznej, nie dopuszczając do głosu tonów patetycznych w oznaczeniach mieszających patologię z filantropią. Wszakże sensu obłąd w danej epoce, z naszą włącznie, nie należy się doszukiwać w zaledwie szkicowo spójnym domyśle, lecz w tamtej rozdarłej obecności; co prawda doświadczenie szaleństwa w próbie przekroczenia swojego zasięgu i znalezienia punktu oparcia dokonuje projekcji na płaszczyznę obiektywności, lecz nic nie zatrze wartości dramatycznych, danych jego rozterce od początku. Z biegiem czasu debata powraca uporczywie: pod różnymi formami, jednakowo trudnymi do pogodzenia, wprowadza w grę wciąż te same niezbędne formy świadomości.

1. Krytyczna świadomość rozpoznaje i oznacza obłąkanie na tle rozumności, rozwagi, moralnego rozsądku; świadomość w zupełności polegająca na własnym mniemaniu, nawet przed wypracowaniem własnych poglądów; ta świadomość nie definiuje, lecz oznajmia; wyczuwa obłąd w trybie bezpośredniego przeciwstawienia; wybucha on dla niej swoją widoczną aberracją, milionem prób dowodząc, że „głowę ma pustą i zmysły pomieszane”.<sup>1</sup> W tym jeszcze wstępnym punkcie świadomość uprzytamniająca sobie obłąd jest pewna siebie, czyli pewna, że nie jest obłąkana; wszelako bez jakiegokolwiek umiaru i planu rzuca się w sam środek różnicy, w żywe ciało przeciwieństwa, w serce owego konfliktu, gdzie szaleństwo i nieszaleństwo wymieniają najprymitywniejsze wypowiedzi; i oto przeciwieństwo staje się odwracalne: w braku stałego punktu odniesienia można także przypuścić, że właśnie obłąd jest rozumem, a świadomość je uprzytamniająca – jego skrytym, podstępny istnieniem.

Tym, co na wodę wyruszają w podróż,  
Zda się, że ziemia, a nie ich okręt odpływa.<sup>2</sup>

A jako że obłąd nie ma pewności, iż nie jest obłąkany, mamy tu szaleństwo w wszystkich najogólniejsze i występujące pod tym samym szyldem co niedorzeczny upór wszelakich mądrości.

Im wszakże styl swój polerują gładziej,  
Tym pewniej sądzą, że reszta świata bredzi.<sup>3</sup>

Oto mądrość krucha, lecz najwyższa. W myśl jej założeń świadomość, czym jest szaleństwo, wciąż musi się rozdzwajać, pograżać i ponownie wynurzać z

obłąd. Opiera się na wartościach czy raczej na już gotowej wartości rozumu, ale ją unicestwia i natychmiast odzyskuje w ironicznym i na pozór rozpaczliwym tego unicestwienia rozeznaniu. Świadomość krytyczna udaje, że doprowadza ścisłość do radykalnej samokrytyki, i posuwa ryzyko aż do absolutu wątpliwej rozprawy, lecz ubezpieczywszy się zawczasu przez rozpoznanie własnego rozumu w samym fakcie podjęcia wyzwania. W jakimś sensie rozum całkowicie się włącza w prostą i odwracalną opozycję szaleństwa, ale całkowitość tego zaangażowania jest uwarunkowana skrytą możliwością całkowitego wyłączenia się.

2. Świadomość praktyczna: tutaj wyłączenie się nie następuje za sprawą ani potencjalnej, ani mistrzowsko uprawianej dialektyki. Narzuca się jako konkretna rzeczywistość, ponieważ jest dane w istnieniu i normach grupy; co więcej – narzuca się jako wybór, i to wybór nieunikniony, bo trzeba się opowiedzieć po tej lub tamtej stronie, być w grupie lub poza nią. Przy tym jest to wybór pozorny, gdyż jedynie członkowie zbiorowości mają prawo zarzucać osobom, które ich zdaniem znalazły się poza grupą, że same tak wybrały. Świadomość wyłącznie krytyczną, że z boczyły, wspiera tu świadomość, że wybrały inną drogę, co uzasadnia – klarując i równocześnie ją zaciemniając – jej odruchową dogmatyczność. Nie jest to świadomość zmacona przez zaangażowanie się w zróżnicowanie i jednorodność obłąd i rozumu; jest to świadomość różnicy pomiędzy obłądem a rozumem, możliwa dzięki jednorodności grupy uznanej za nosiciela norm rozumu. Chociaż społeczne, normatywne, solidnie od początku podbudowane – praktyczne uzmysłowienie obłąd nie jest przez to mniej dramatyczne; implikuje solidarność grupy, lecz także wskazuje na nieodzowność rozłamu.

W tym rozłomie milknie swoboda dialogu, zawsze niebezpieczna; pozostaje tylko niezachwiana pewność, że trzeba szaleństwu zamknąć usta. Świadomość dwuznaczna: spokojna pewnością, że posiada prawdę, ale i niespokojna, gdyż rozpoznaje podejrzane moce obłąd. Wydaje się, iż obłąd wobec rozumu jest teraz bezbronny; lecz wobec porządku, wobec przejawów rozumu w prawach rzeczy i ludzi, wykazuje osobliwą siłę. Praktyczna świadomość wyczuwa zagrożenie tego porządku i dokonuje podziału na własny rachunek. Ryzyko jest co prawda ograniczone i od początku pozorne; nie ma rzeczywistego starcia, lecz bez odszkodowania egzekwowane prawo, jakie omawiana świadomość przywłaszcza sobie od początku, uznając się za jednorodną z rozumem i grupą. Ceremoniał zwyciężył debatę; w tym rodzaju pojmowania



szaleństwa nie wyrażają się koleje rzeczywistej walki, lecz tylko odwieczne rytuały sprzysiężenia. Pojmowanie to jest najbardziej i zarazem najmniej historyczne; występuje w każdej chwili jako bezpośrednia reakcja obronna, która wszakże polega jedynie na wskrzeszaniu starych natręctw lękowych. Nowoczesny dom obłąkanych, przynajmniej o tyle, o ile niewyraźna jest świadomość, która go uzasadnia i czyni nieodzownym, odziedziczył coś niecos po leprozorium. Praktyczne pojmowanie obłądu, które na pozór określa wyłącznie przejrzysta celowość, jest bez wątpienia w swoim schematycznym ceremoniale najbardziej zagęszczone, najbardziej obciążone dawnymi dramatami.

3. Świadomość stwierdzająca pozwala powiedzieć odruchowo i bez żadnych zabiegów wiedzy: „To jest wariat.” Nie chodzi o kwalifikowanie lub dyskwalifikowanie obłądu, lecz o wskazanie jakiejś dającej się nazwać egzystencji; oto mamy przed oczami kogoś bezsprzecznie obłąkanego, kogoś najoczywistej szalonego – obłąd jako byt prosty, niezmienny, uparty, niezależny od jakiegokolwiek cechy i jakiegokolwiek osądu. Uzmysławia się wówczas nie na poziomie wartości – niebezpieczeństw i ryzyka – lecz na poziomie istoty, nie będąc niczym innym niż lakonicznym poznanem sprowadzonym do stwierdzenia. Rzecz by można, iż jest to najczystszy z wszystkich sposobów pojmowania obłądu, ponieważ streszcza się w zwykłym postrzeżeniu. Nie przechodząc przez wiedzę, unika nawet kłopotów diagnostycznych. To ironiczna świadomość rozmówcy z *Kuzynka mistrza Rameau*, świadomość pogodzona ze sobą, która zaledwie się odbiwszy od dna boleści, na pół drogi pomiędzy fascynacją a rozgoryczeniem, spotyka sny *Aurelii*. Choć tak prosta, nie jest to świadomość nieskazitelna: zachowuje ciągły dystans, gdyż zakłada i zarazem dowodzi, że sama nie jest obłądem, skoro natychmiast go sobie uświadamia. Szaleństwo będzie dla niej obecne i ukazane w bezspornej rzeczywistości tylko w takiej mierze, w jakiej już je odrzuciła samookreślając się wobec i w przeciwieństwie do niego. Uprzymamnia sobie obłąd, bo jest świadoma, że sama nie jest obłąkana. Jakkolwiek wolna od przesądów, jakkolwiek daleka od wszelkich form przymusu i represji, w jakiś sposób wyraża, że już poprzednio obłąd ujarzmiła. Nie chcąc obłądu kwalifikować, zakłada zawsze jakąś samoocenę, że nie jest obłądem; jest zwykłym postrzeżeniem tylko na miarę przeciwieństwa wyludzonego: „Ponieważ tamci byli obłąkani, my takowi być nie możemy”, powiedział Blake.<sup>4</sup> Niech nas jednak nie zwodzi rzekomo poprzednie obłąkanie tamtych: świadomość, że nie jest się obłąkanym, objawia się w czasie całkowicie obciążona starszeństwem, jako że

poza wszelką możliwą pamięcią była już rozpostarta swe ponadczasowe trwanie: „Godziny szaleństwa odmierza zegar, lecz godzin mądrości żaden zegar nie odmierzy.”<sup>5</sup>

4. Świadomość analityczna rozwija się z postaci, objawów, trybu występowania obłądu. Nigdy zapewne nie uprzytamnia sobie jego zespołu w całokształcie; długo jeszcze, może na wieki, istota działania i własności obłądu pozostanie czymś niezbyt znanym, ale świadomość analityczna przyoblecze go w spokój zjawiska dobrze znanego. Nawet jeśli naprawdę nikt nie rozwikła do końca zagadki jego objawów i przyczyn, pełnoprawnie przypisany jest spojrzeniu, które nad nim panuje i któremu się przedstawia jako przynajmniej potencjalna suma symptomów; nie zawiera już groźby, nie implikuje rozłamu; nie wymaga nawet większego dystansu niż jakikolwiek inny przedmiot poznania. Ten sposób pojmowania stwarza możliwość obiektywnej wiedzy dotyczącej obłądu.

Każda z opisanych form świadomości jest samowystarczalna i zarazem solidaryzuje się z pozostałymi. Muszą się stowarzyszać, gdyż jedne chytrze podpierają się drugimi; choćby uważała się za najbardziej obiektywną i ugruntowaną na jedynej metodzie poznania naukowego, wszelka wiedza o obłądzie mimo wszystko musi zakładać jakąś uprzednią rozprawę krytyczną, gdzie rozum zmierzył się z obłądem w równoczesnym odczuciu prostego przeciwieństwa i groźby jego natychmiastowej odwracalności; musi również zakładać zawsze aktualną możliwość praktycznego rozdzielenia, gdy grupa wyklinając szaleństwo potwierdza i umacnia własne wartości. I na odwrót, można powiedzieć, że wszelkie krytyczne pojmowanie obłądu musi dążyć do ugruntowania się lub przekroczenia samego siebie w świadomości analitycznej, która wygasza niepokój rozprawy, zażęguje ryzyko, definitywnie ustala dystans. Każda z czterech postaci uświadamiania sobie obłądu znajduje stałe odniesienie, uzasadnienie lub przesłankę w co najmniej jednej z pozostałych.

Żadna wszelako nie może zostać przez inną wchłonięta. Nawet najściślej związane nigdy się nie sprowadzą do jedności, która by wszystkie zniweczyła w tyranii świadomości definitywnej i niezmiennej. Wszystkie czerpią bowiem autonomię z własnej natury, znaczenia i założenia: pierwsza w mgnieniu oka okrąża cały rejon wypowiedzi, w którym ze sobą przestają i wzajemnie konfrontują sens z bezsensem, prawdę ze zmyleniem, mądrość z upojeniem, światło dnia z iskrzeniem snu, granice osądu z nieskończonymi rozszczeniami pragnień. Druga – spadkobierczyni wielkich odwiecznych strachów – mimo-

wolnie, mimowiednie i ukradkiem podejmuje stare nieme rytuały, oczyszczające i zasilające niejasną świadomość wspólnoty; wraz z nią ogarnia całą historię bez nazwy – a pomimo uzasadnień, jakie sama dla siebie wysuwa, pozostaje bliższa niezmiennym kanonom ceremoniału niż ciąglemu wypracowywaniu środków wyrazu. Trzecia nie jest rzędu poznania, lecz rozpoznania; służy odbiciem (jak u Kuzynka mistrza Rameau) lub wspomina (jak u Nerval lub Artauda) – w gruncie rzeczy zawsze jest autorefleksją, w momencie gdy sądzi, że wskazuje kogoś obcego lub obce pierwiastki w sobie samej; w odruchowym stwierdzeniu, w odkryciu czysto postrzegawczym odsuwa na dystans własny najintymniejszy sekret; i w tej prostej, a złożonej egzystencji obłądu, obecnego niczym rzecz dana i bezbronna, bezwiednie rozpoznaje znajome rysy własnej męczarni. W analitycznym pojmowaniu obłądu dramat się wycisza i dialog przechodzi w milczenie; tu już nie ma rytuału ani liryzmu; odkrywa się prawda o widziadłach; groza przeciwnatury zmienia się w oznakę i manifestację natury; coś, co budziło strach, przyzywa jedynie środki techniczne przymusu. Pojmowanie obłądu osiąga tu równowagę wyłącznie w formie poznania.

\*

Odkąd wraz z Renesansem zniknęło tragiczne doświadczenie szaleństwa, wszelka historyczna postać obłądu implikuje równoczesność wyżej omówionych czterech sposobów pojmowania – wchodzi one w niejasny konflikt i zarazem stanowią nigdy nie trwałą jedność; w każdej chwili ustala się i chwije równowaga pierwiastków doświadczenia wynikających z dialektycznej świadomości, rytualnego rozbratu, odczutego rozpoznania i wreszcie z wiedzy. Kolejne oblicza, jakie obłąd przybiera w świecie nowoczesnym, najcharakterystyczniejsze swe cechy zawdzięczają proporcjom i związkowi zachodzącym pomiędzy tymi czterema głównymi składnikami. Żaden nigdy nie zanika bez reszty, chociaż niekiedy któryś wysuwa się na czoło, utrzymując pozostałe niejako w mroku, w królestwie napięć i starć narastających poniżej warstwy językowej. Może się również zdarzyć, że niektóre spośród tych sposobów pojmowania grupują się i tworzą wówczas rozległe sektory doświadczenia, autonomiczne i posiadające własną strukturę. Wszystkie te ruchy oddają zarys procesu historycznego.

Przyjąwszy długi okres chronologiczny, od Renesansu po dzień dzisiejszy, stwierdzilibyśmy prawdopodobnie długofalowy ruch doświadczenia obłądu, kluczający od krytycznych do analitycznych postaci świadomości. W XVI wieku

uprzywilejowane było doświadczenie dialektyczne szaleństwa: wrażliwiej niż którakolwiek inna epoka stulecie to reagowało na nieograniczoną odwracalność stosunku pomiędzy rozumem a racją szaleństwa – na wszystko, co w obecności obłąkanego wydawało się bliskie, swojskie, podobne, a także na wszystko, co ta obecność demaskowała jako złudzenie i rozbijała w pył ironiczną prawdą. Wszędzie – od Branta do Erazma, po Louise Labé, Montaigne'a, Charrona i po Régnera – udziela się ten sam niepokój, ta sama krytyczna ostrość, ta sama pociecha w przyjmowaniu obłądu z uśmiechem. „Rozum dziwnym jest zwierzęciem.”<sup>6</sup> Z wyjątkiem medycznego, wszystkie pozostałe doświadczenia będą swoje koncepcje i zabiegi przyporządkowywać nieustającemu nurtowi tej świadomości.

Z kolei w XIX i XX wieku cały badawczy akcent spoczywa na analitycznym pojmowaniu obłądu; przyjęto nawet założenie, iż tu należy szukać całkowitej i ostatecznej prawdy o szaleństwie, podczas gdy inne formy doświadczenia uchodzą jedynie za przybliżone, prymitywne próby, za elementy archaiczne. Jednakże zarówno krytyka nietscheańska, jak wszystkie wartości inwestowane w praktykę azyli oraz wielka samoanaliza, którą po Nervalu przeprowadził Artaud, dostatecznie dowodzą, że tamte sposoby uświadamiania sobie obłądu nie umarły w sercu naszej kultury. Krystalizują się wprawdzie w formułach wyłącznie lirycznych, ale to nie oznacza, że obumierają lub że przedłużają swoje istnienie wbrew wiedzy, która od dawna mu zaprzecza; utrzymywane w cieniu, wskrzeszają się w najswobodniejszych i najpierwotniejszych kształtach wypowiedzi. Siła ich kontestacji jest tym większa.

Natomiast w klasycyzmie doświadczenie obłądu utrzymuje równowagę w podziale określającym dwie autonomiczne dziedziny: z jednej strony świadomość krytyczna oraz praktyczna, z drugiej – formy poznawania i rozpoznawania. Wylania się strefa grupująca całość praktyk i mniemań, które obłąkanie wykrywają i poddają wykluczeniu; wszystko, co w nim jest bliskie, zbyt bliskie rozumowi, co mu zagraża przez karykaturalne podobieństwo, zostaje przemocą odcięte i zakneblowane; gest internowania zażegnuje właśnie owo dialektyczne niebezpieczeństwo czyhające na rozumującą świadomość i dokonuje zbawczego rozłamu. Ważność internowania nie polega na wprowadzeniu nowej formy instytucjonalnej, lecz na podsumowaniu i wyrażeniu jednej z dwóch części klasycystycznego doświadczenia obłądu: na praktyczną spójność pierwszej składa się dialektyczny niepokój świadomości oraz powtórzenie rytualnego podziału. W drugiej – przeciwnie – szaleństwo się ujawnia: próbuje wypowiedzieć swoją prawdę, pokazać się tam, gdzie jest, i rozwinąć

zespół swoich oznak; stara się pozyskać własną naturę i tryb pozytywnej obecności na świecie.

Po próbie zanalizowania w poprzednich rozdziałach domeny internowania wraz z postaciami świadomości, jakie wyrażała – chcielibyśmy w następnych odtworzyć dziedzinę klasycystycznego rozpoznawania i poznawania obłędu: kogoż to zatem z całą pewnością i w postrzeżeniu odruchowym rozpoznawano jako obłąkanego? Jakie bezsporne objawy manifestowały obłęd? W jaki sposób zdołał on nabrać sensu w obrębie natury?

Niemniej sam podział na dwie domeny doświadczenia jest dla klasycyzmu dostatecznie charakterystyczny i dostatecznie sam w sobie ważny, by warto zatrzymać się przy nim jeszcze chwilę.

Mógłby ktoś powiedzieć, że ta cezura nie jest niczym aż tak nadzwyczajnym lub właściwym tylko danej historycznej epoce. W zachodnim doświadczeniu występuje mniej więcej stale niezbieżność praktyk wykluczania i ochrony z bardziej teoretycznym pojmowaniem szaleństwa. Jeszcze za naszych czasów z usilnych zabiegów o spokój sumienia, gdy próbujemy dokonać podziału na podstawie naukowej, łatwo daje się odczytać dotkliwa dla nas nieadekwatność. Klasycyzm wszakże tym się charakteryzuje, że wcale nie odczuwa niepokoju ani w ogóle nie dąży do jedności. Przez półtora wieku wiodło szaleństwo egzystencję ściśle podzieloną. Dowodzą tego konkretne zjawiska, dostrzegalne na pierwszy rzut oka: to mianowicie, że internowanie w żaden sposób nie było praktyką medyczną; że rytuał wykluczenia, z którego wynikało, nie otwierał się na przestrzeń poznania pozytywnego; że we Francji trzeba było czekać na wielki okólnik z roku 1785, by porządek medyczny przeniknął do internowania, i że dopiero dekret Zgromadzenia postanowił, by przy każdym internowanym orzekano, czy jest lub nie jest obłąkany. Przeciwnie, aż do Haslama i Pinela żadne doświadczenie lekarskie nie narodziło się w przytułku czy dla przytułku; gdy wiedza o szaleństwie zajmie miejsce w korpusie nauk medycznych, będzie tam figurowała jako jeden z wielu rozdziałów, bez żadnej wzmianki o szczególnym trybie bytowania obłędu na świecie ani o sensie jego wykluczenia.

Przez ten nieodwołalny podział klasycyzm staje się dla egzystencji obłędu epoką dotyczących go poglądów. Nie jest możliwy jakikolwiek dialog, jakakolwiek konfrontacja pomiędzy praktyką ujarzmiającą przeciwnaturę i zmuszającą ją do milczenia a poznaniem, które zmierza do rozszyfrowania prawd przyrodniczych; gest zażegnania tego, czego człowiek nie umie rozpoznać, pozostaje obcy wywodom, w których poznaje się prawdę. Formy

doświadczenia rozwijają się osobno, jedna w praktyce bez komentarza, druga w wywodzie bez sprzeciwu. Z jednej strony całkowicie wykluczony, z drugiej całkowicie uprzedmiotowiony, obłęd nigdy nie występuje jako taki ani się nie wyraża właściwym sobie językiem. Nie w nim żyje sprzeczność, to on sam żyje zaliczany do sprzecznych kategorii. W świecie zachodnim w wieku jego zaślubin z rozumem szaleństwo pozostaje przydzielone odrębnym sposobom rozumienia.

W tym tkwi zapewne przyczyna głębokiego milczenia, nadającego pozór uspienia klasycystycznemu obłędowi: tak wielka była siła narzucająca klimat oczywistości, spowijający i ochraniający jedne koncepcje i praktyki przed drugimi. Może żadna inna epoka nie była tak nieczuła na patos obłędu jak ów czas, będący wszelako czasem ostatecznego rozdarcia jego najgłębszego życia. Albowiem za sprawą tegoż właśnie rozdarcia nie było możliwe uświadomienie sobie szaleństwa jako jedynego punktu – ogniska zarazem wyobrazonego i realnego – w którym by się odbijały pytania, jakie człowiek sobie zadaje na swój własny temat. W XVII wieku nawet pewność, że dany przypadek internowania jest niesprawiedliwy, nie naraziłaby na szwank samej istoty rozumu; i na odwrót, niepewność, czym jest obłęd lub od jakiego punktu trzeba wytyczać jego granice, nie była doznawana jako bezpośrednia groźba dla społeczeństwa lub konkretnego człowieka. Sam podział gwarantował spokój obydwom metodom śledczym. Żadną zwrotnością nie ryzykowały, że przez wzajemny kontakt wywołają iskrę pytania zasadniczego i nieuniknionego.

\*

A przecież wszędzie i ustawicznie powstawały zdumiewające zbieżności. Obie tak ściśle rozdzielone domeny nie przestają przy bliższym wejrzeniu wykazywać bardzo bliskich analogii strukturalnych. Dla oddalenia obłędu na skutek praktyki internowania, dla zniknięcia osoby szaleńca jako znanego typu społecznego znajdziemy na następnych stronach konsekwencje lub przyczyny – mówiąc bezstronnie i dokładniej, odpowiedniki – w teoretycznych i naukowych rozważaniach o obłędzie. To, co raz opisywaliśmy jako wydarzenie, innym razem przedstawi nam się jako rozwój conceptualny. Jakkolwiek obie dziedziny były rozdzielone, nie ma w pierwszej niczego ważnego, co by nie równoważyło się w drugiej. Co sprawia, że owego podziału nie należy rozpatrywać bez uwzględniania form jedności, których pojawienie się dopuszcza.

Może to, co na razie nas zdumiewa, jest tylko jednością teorii i praktyki. Wydaje się jednak, że dokonany w klasycyzmie podział sposobów pojmowania szaleństwa nie koresponduje z rozróżnieniem ujęć teoretycznych i praktycznych. Naukowa lub medyczna świadomość dotycząca obłędu, nawet jeśli się przyznaje do niemożliwości uzdrowienia, zawsze potencjalnie się angażuje w system zabiegów mających zniweczyć objawy lub opanować przyczyny; skądinąd świadomość praktyczna, która dzieli, potępia i każe obłąkanemu zniknąć, nieodczownie się miesza z pewnym politycznym, prawnym, ekonomicznym pojęciem jednostki w społeczeństwie. W konsekwencji podział przebiega inaczej. Pod wielką rubryką internowania mieliśmy do czynienia z zarówno teoretycznym, jak praktycznym momentem podziału, z podjęciem starego dramatu wykluczenia, z oceną szaleństwa przez ruch jego ujarzmania – co z istoty swojej znajduje wyraz w jego zgodnym unicestwieniu. Teraz natomiast spotykamy się zarówno z teoretycznym, jak praktycznym rozwinięciem prawdy o obłędzie, poczynając od bytu, który okazuje się niebytem, ponieważ w swoich najbardziej jawnych oznakach jest tylko pomyłką, widziadłem, iluzją, mową jałową i bez treści; będzie teraz chodziło o ustalenie obłędu jako faktu naturalnego przy założeniu jego przeciwnego naturze bytu. O ile wyżej była mowa o dramatycznym ukonstytuowaniu danej istoty przez gwałt zniewolenia jej egzystencji, o tyle teraz zobaczymy, jak niewzruszona wiedza konstytuuje daną naturę, poczynając od odsłonięcia czegoś, co nie istnieje.

Spróbujemy wyodrębnić to jedyne doświadczenie, które służy za podstawę zarówno dramatycznym formom podziału, jak spokojnemu nurtowi ustalającej wiedzy. To jedyne doświadczenie spoczywa i tu, i tam, podtrzymuje, wyjaśnia i uzasadnia zarówno praktykę internowania, jak cykl poznania, stanowiąc klasycystyczne doświadczenie obłędu; właśnie jemu możemy przypisać termin „nierozum”. Pod wielkim pęknięciem, o którym mówiliśmy, ono rozpościera swoją utajoną spójność: albowiem jest zarazem przyczyną cezury i przyczyną jedności po obu stronach cezury. Tłumaczy, dlaczego takie same postacie doświadczenia spotyka się po jednej i po drugiej stronie, lecz nigdy inaczej jak i po jednej, i po drugiej stronie. Nierozum klasycystyczny jest z samej swej istoty równocześnie jednością i podziałem.

Spytacie, dlaczego tak długo zwlekaliśmy z tym wyodrębnieniem; dlaczego dopiero teraz wymieniliśmy ów nierozum, dopiero w związku z ustaleniem faktu naturalnego, czyli w końcu w związku z nauką, medycyną, „filozofią przyrody”? Dlaczego napomykaliśmy o nim wyłącznie aluzyjnie lub przez

niedopowiedzenia, dopóki chodziło o życie gospodarcze i społeczne, o postacie ubóstwa i bezrobocia, o instytucje polityczne i policyjne? Czyż to nie znaczy, że większą wagę przykładamy do procesu conceptualnego niż do rzeczywistego ruchu historii?

Może za odpowiedź wystarczy stwierdzenie, że w reorganizacji świata burżuazyjnego w okresie merkantylizmu doświadczenie szaleństwa występuje zaledwie na marginesie, w dalekich przekrojach i milczkiem; że niebezpiecznie byłoby je definiować, rozpatrując linie tak cząstkowe w okolicznościach go dotyczących, a tak zintegrowane w figurach innych, widoczniejszych i czytelniejszych; że na pierwszym poziomie badań dość było dać odczuć jego obecność i przyrzec jej późniejsze objaśnienie. Lecz z chwilą gdy przed filozofem lub lekarzem staje problem stosunków pomiędzy rozumem a naturą i chorobą, z tą chwilą obłęd prezentuje całą swą gęstość; w masie rozproszonych doświadczeń odkrywa się jego punkt zbieżny i sam osiąga możliwość wypowiedzi. Wreszcie pojawia się doświadczenie szczegółowe. Zwyczajnie naszkicowane linie, trochę różnorodne, zajmują w końcu należne im miejsca; każdy element może grawitować według własnej prawidłowości.

To doświadczenie nie jest ani praktyczne, ani teoretyczne. Wywodzi się z doświadczeń podstawowych, w których dana kultura ryzykuje, czyli dopuszcza do przeciwstawienia właściwych sobie wartości. Lecz jednocześnie je zabezpiecza. Taka jest kultura klasycystyczna, która tyle wartości zainwestowała w rozum i podjęła ryzyko obłędu w stopniu największym i najmniejszym. Największym, ponieważ szaleństwo było najbardziej bezpośrednim przeciwieństwem wszystkiego, co ją uzasadniało; najmniejszym, ponieważ je całkowicie rozbroiła i uczyniła bezwładnym. To maksimum i minimum przyjętego przez klasycystyczną kulturę ryzyka szaleństwa dobrze się wyraża przez słowo nierozum: prosta, bezpośrednia odwrotność, dla rozumu od razu uchwytna; i ta pusta forma, bez treści ni wartości, czysto negatywowa, zawierająca jedynie odcisk rozumu, który z niej uszedł, pozostaje wszakże racją istnienia nierozumu, racją tego, czym on nie jest.

## Obląkany w zielniku

Pora przesłuchać drugą stronę. Nie zwracamy się tym razem do świadomości wyrażonej gestami segregacji – bądź w zastygłym rytuale, bądź w nieskończonej debacie; mamy obecnie do czynienia ze świadomością, która grę w podział uprawia w pojedynkę, sama dla siebie wykrywa obląkanego i szereguje obłąd.

Więc najpierw kto to jest ów szalenięć, który swoje enigmatyczne szaleństwo obnosi wśród ludzi rozumnych, przedstawicieli rozumu z początków XVIII wieku? Sto lat wcześniej jego profil rysował się ostro i wyraźnie, lecz po czym rozpoznać go teraz, gdy tyle różnych obliczy musi przyodziąć w jednakową maskę? Jak go bezbłędnie oznaczyć w codziennym zbliżeniu i wymieszaniu z nieobląkanymi, kiedy cechy jego szaleństwa stapiają się z upartymi znakami jego rozumu? Takie pytania wysuwa raczej mędrzec niż uczony, raczej filozof niż lekarz – nurtują one czujne grono krytyków, sceptyków, moralistów.

Lekarze i uczeni wolą natomiast brać na spytki samo obląkanie umiejscowione w przestrzeni naturalnej – schorzenie pomiędzy chorobami, zaburzenie ciała i duszy, zjawisko przyrodnicze rozwijające się w naturze i równocześnie przeciwko niej.

Dwoisty system śledczy, w którym spojrzenia zdają się zwracać w dwóch różnych kierunkach: w kwestii filozoficznej jest więcej krytyki niż teorii; natomiast kwestia medyczna uprawia w ruch poznanie dyskursywne. Pierwsza kwestia dotyczy natury rozumu i sposobu, w jakim się uprawomocnia rozłam na rozumność i nierozumność; druga dotyczy racjonalnych lub nieracjonalnych pierwiastków w naturze oraz kaprysów jej odmian.

Oto dwie metody przesłuchiwania natury na temat rozumu oraz rozumu za

pośrednictwem natury. Może dopisze szczęście, że z ich kolejnego wypróbowywania, z zachodzącej pomiędzy nimi różnicy wyniknie jedna wspólna odpowiedź, może wyodrębni się jedna jedyna struktura, zapewne bardzo bliska temu, co jest najgłębszą istotą i największym uogólnieniem doświadczenia szaleństwa, jakie było możliwe dla klasycyzmu; dotarliśmy tak do progu zjawiska, które należy pojmować jako nierozum.

\*

Osiemnastowieczna ironia chętnie powracała do starych motywów renesansowego sceptycyzmu, i Fontenelle trzymał się bliższej jeszcze Brazmowi tradycji filozoficznej satyry, kiedy w prologu do *Pigmaliona* wkładał szaleństwu w usta takie słowa:

Coraz lepiej utwierdzam swoje panowanie,  
Dzisiejsi ludzie są bardziej od swoich ojców szaleni;  
Dzisiejszych jeszcze przewyższą synowie,  
A wnuki więcej zazną widziadeł  
Niż obląkani przodkowie?

A jednak struktura ironii tutaj jest inna niż w czternastej satyrze Régnera; nie opiera się na powszechnym zaniku rozumu w świecie, lecz na takim wysubtelnieniu obłądę, że już nie można zobaczyć ani określić jego kształtu. Odnosimy wrażenie, iż pod dalekim i okreśnym wpływem internowania na refleksję szaleństwo zrezygnowało z widzialnej obecności, zacierając swe dawniej w pełni realne kontury i pozostawiając pustkę w miejsce bezspornych objawów. Obląkanie posiada jakąś zasadniczą gotowość do malpowania rozumu, jakby celowo maskowało swoje właściwości nierozumne; a może to mądrość natury jest tak głęboka, że potrafi spożytkować obłąd jako inną drogę rozumu; robi zeń skrót rozsądku, w niedostrzegalnej przezorności zamazując własne formy: „Ład, jaki natura raczyła ustanowić we wszechświecie, idzie zawsze własnym torem; jedno się da powiedzieć: czego natura nie może wydobyć z naszego rozumu, wydobywa z naszego szaleństwa.”<sup>8</sup>

W naturze obłądę leży pożyteczna roztropność; jego racją bytu jest takie zbliżenie do rozumu, taka z nim współlistotność, że razem tworzą niepodzielny tekst, pozwalający rozszyfrować celowość przyrody: szaleństwo miłosne jest potrzebne dla zachowania gatunku; rojenia ambicji wspierają polityczną hierarchię; niepczytelną chciwość tworzy bogactwa. Wszelkie samolubne nieporządki składają się na wielką mądrość porządku ponadjednostkowego:

„Będąc tej samej natury, szaleństwa ludzi tak dobrze się dopasowały, że służą umocnieniu więzów ludzkiej społeczności: świadkiem owa żądza nieśmiertelności, owa pozorna chwała i wiele innych zasad, dzięki którym toczy się świat.”<sup>9</sup> U Bayle’a i Fontenelle’a szaleństwo odgrywa podobną rolę co u Malebranche’a uczucie w naturze upadłej: pędząc w swej mimowolnej żywości na przelaj, wyprzedza rozum i osiąga punkt, do którego trzeba iść drogą długiego mozolu. Szaleństwo jest niewidoczną stroną ładu i za jego sprawą człowiek, niechby wbrew sobie, staje się narzędziem rozsądku, którego celu nie pojmuje; przemierza dystans pomiędzy przewidywaniem a opatrnością, pomiędzy rozważaniem a motywacją. Ono dźwiga ciężar zbiorowej mądrości, która przewycięża czas.<sup>10</sup> W XVII wieku szaleństwo niepostrzeżenie przesuwają się do kategorii przyczyn: niegdyś było raczej po stronie „mędrkowania, co wypędza rozum”; obecnie prześlizgnęło się na stronę niemej racji, która przyspiesza powolną racjonalność rozumowania, miesza jego staranne szyki, a podejmując ryzyko – przekracza sprawy zarówno dlań wiadome, jak niewiadome. Ostatecznie natura obłądki na tym polega, że jest utajoną racją – że tylko przez nią i dla niej istnieje, że jego istnienie w świecie jest przez rozum zawczasu wykorzystane i z góry wyobcowane.

Jak w takim razie byłoby możliwe wydzielić szaleństwu miejsce stałe, wyrysować dlań inne oblicze niż dla rozumu? Przyspieszona i mimowolna forma rozumu w żadnym przejawie nie może wykazywać nieodwracalności. I podczas gdy Vieussens syn tłumaczy, że „centrum owalne” w mózgu „jest siedzibą funkcji umysłu”, ponieważ „bardzo rozcieńczona krew tętnicza staje się tchnieniem żywotnym” i w konsekwencji „zdrowie materialnego pierwiastka umysłu zależy od prawidłowości, równomierności, swobody biegu tchnień w tych kanalikach” – Fontenelle nie chce uznać żadnego kryterium tak prostego, by w odruchowej percepcji i decyzji pozwalało natychmiast odróżnić obłąkanych od nieobłąkanych; mniejsza, jeżeli anatom nie bez racji wiąże obłądki z zaburzeniem „drobnych, bardzo delikatnych naczyń” – taka przypadłość znajdzie się u każdego: „W ogóle nie ma tak zdrowej głowy, by któryś z małych przewodów w centrum owalnym nie był zatkany.”<sup>11</sup> Co prawda, natychmiast można rozpoznać otępiących, idiotów, furiatów, maniaków lub gwałtowników: nie dlatego wszakże, iż są obłąkani, i nie według stopnia ich obłąkania, lecz tylko dlatego, że bredzą w sposób szczególny, dodając do niepostrzegalnej istoty szaleństwa swoje własne objawy: „Frenetycy to tylko obłąkani innego rodzaju.”<sup>12</sup> Niezależnie od tamtych zróżnicowań, ogólna istota obłądki jest pozbawiona określonego kształtu; obłąkany w ogólności nie jest

nosicielem jakiegoś znaku; miesza się z innymi i w każdym jest obecny nie po to, by wchodzić w dialog lub w zatarg z rozumem, lecz by mu potajemnie służyć niepojętymi środkami. *Ancilla rationis* (służebnica rozumu). Jeszcze długo potem Boissier de Sauvages, lekarz i przyrodnik, będzie utrzymywał, że szaleństwo „nie podpada pod zmysły bezpośrednie”.<sup>13</sup>

Pomimo rzekomych podobieństw w postępowaniu się sceptycyzmem na początku XVIII wieku i w Renesansie, nigdy jeszcze sposoby obcowania z szaleństwem tak bardzo się nie różniły. Niegdyś obecność obłądki manifestowała się różnymi oznakami, zagrażając rozumowi bezpośrednim przeciwstawieniem w tak ścisłym dialektycznym wątku, że sedno rzeczy stało się nieskończenie odwracalne. Teraz rzeczy są równie odwracalne, lecz obłąkanie wessalo się w obecność rozproszoną, bez znaku oznajmującego, poza światem odczuwalnym i pod utajonym panowaniem rozumu uniwersalnego. Występuje w obfitości i równocześnie wcale go nie ma: zamieszkuje wszystkie rejony świata, nie pozostawia w spokoju żadnej mądrości lub porządku, ale wymyka się zmysłom; jest tutaj, wszędzie, lecz nigdy tam, gdzie musi być tym, czym jest.

Wszelako ów unik szaleństwa, owa zasadnicza rozbieżność między jego obecnością a przejawami, nie oznacza, że odsunęło się, wbrew wszelkiej oczywistości, w domenę niedostępną dla prawdy. Paradoksalnie, dopiero wyzute ze sprawdzalnych objawów i z obecności konkretnej narzuca się natychmiastowo, rozwija się na powierzchni nie pozostawiając miejsca na wątpliwość. Nie ukazuje się jednak jako obłąkanie, lecz pod bezsprzecznymi rysami obłąkanego: „Osoby o zdrowym rozumie tak łatwo go poznają, że nawet owczarze rozróżniają w stadzie sztuki dotknięte takim schorzeniem.”<sup>14</sup> Istnieje jakaś oczywistość wariata, jakaś odruchowa determinacja jego cech, która wydaje się korelatem niemożności zdeterminowania szaleństwa. Im ono jest mniej sprecyzowane, tym lepiej rozpoznaje się jego. Nie wiemy, gdzie rozpoczyna się obłądki, i w tej samej mierze jesteśmy wręcz nieodparcie świadomi, co to jest szaleniec. I dziwi się Wolter, że podczas gdy nie wiadomo, jak dusza może błędnie rozumować ani jak coś może się zmienić w jej esencji, pakuje się ją „bez pytania wraz z futerałem do Petites-Maisons”.<sup>15</sup>

W jaki sposób następuje tak nieomylnie rozpoznanie obłąkanego? Percepcja marginesowa, z ukosa, rodzajem błyskawicznego wniosku, zarazem pośredniego i przez zaprzeczenie. Boissier de Sauvages próbuje wytłumaczyć ową percepcję, tak jednocześnie pewną i tak niewyraźną: „Kiedy człowiek działa zgodnie ze światłem zdrowego rozumu, wystarczy zwrócić uwagę na

jego gesty, ruchy, pragnienia, wywody, sposób rozumowania, by wykryć współzależność tych czynności i cel, do jakiego zmierzają." Podobnie w przypadku obłąkanego, „nie musi on błędnie wnioskować, byśmy wiedzieli, że cierpi na omamy i urojenia; łatwo zauważymy, że jest pomyłony i omamiony, gdyż jego uczynki są niezgodne z zachowaniem innych ludzi”<sup>16</sup>

Jest to postępowanie pośrednie, postrzegamy bowiem obłęd jedynie przez odniesienie do porządku rozumu i do świadomości, jaką żywimy wobec człowieka rozumnego, przekonani o zborności, logice, ciągłości wnioskowania; rzeczoną świadomość budzi dopiero wybuch szaleństwa, które pojawia się w jednym rzucie nie dlatego, że jest stwierdzone pozytywnie, lecz właśnie dlatego, że należy do kategorii rozłamu. Powstaje od razu jako niezgodność, co znaczy, że istnieje całkowicie przez negację; i właśnie ten charakter negacji zapewnia rozpoznaniu błyskawiczność. Im mniej obłęd objawia się czynnikami sprawdzalnymi, tym naglej na zwartym wątku rozumu – już prawie zapomnianym, tak swojskim – powstaje szaleniec jako bezsporna różnica.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tym pierwszym punkcie. Tak szybka, tak zadufana pewność, z jaką XVIII wiek umie rozpoznać obłąkanego w tym samym momencie, kiedy przyznaje, że nie potrafi zdefiniować obłędu, przedstawia chyba ważną strukturę. Charakter wręcz konkretny, oczywisty i dokładnie określony obłąkanego; niewyraźny, daleki, prawie niedostrzegalny zarys obłąkania. A nie jest to wcale paradoks, lecz bardzo naturalny stosunek cech dopełniających. Obłąkany wyczuwalny jest zbyt bezpośrednio, by można w nim było rozpoznać ogólne dyskursy obłąkania; przejawia się tylko w egzystencji doraźnej – rodzaj obłąkania zarazem indywidualnego i anonimowego, w które się wpisuje bez ryzyka błędu, lecz które znika, zaledwie dostrzeżone. Obłąkanie odsuwa się nieograniczenie; jest istotą daleką, trud jej analizowania jako takiej pozostawia się nozografom.

Obłąkany na tle konkretnego rozumu rysuje się z bezpośrednią oczywistością, natomiast obłąkanie oddala się aż do najbardziej zewnętrznych, najtrudniej dostępnych granic rozumu dyskursywnego; łącznie oba zjawiska składają się na jakąś nieuchwytność obłędu, który by nie był związany z rozumem głęboką celowością; obłędu, który dałby się ująć w rzeczywistym starciu z rozumem i na całej przestrzeni rozciągającej się od postrzeżenia do wniosku, który od rozpoznania do poznania stanowiłby konkretny zbiór – żywy gatunek, reprezentowany wielką liczbą okazów. Nieuchwytność obłędu panuje w całym omawianym jego doświadczaniu. Wyżłobiła się pustka, sięgająca może aż do sedna sprawy.

Albowiem nieuchwytność z punktu widzenia szaleństwa oznacza może narodziny czegoś innego: może w tym punkcie dojrzewa inne doświadczenie w milczącym wysiłku pojmowania pozytywnego.

\*

Obłąkany nie przejawia się swoim bytem; jest niewatpliwy, ponieważ jest i n n y. Otóż w epoce, którą się teraz zajmujemy, ta inność nie jest doznawana bezpośrednio, jak różnica wyczuwa w pewności samowiedzy. Wobec szaleńców wyobrażających sobie, że „są dzbanami i ciało mają ze szkła”, Kartezjusz natychmiast wiedział, że nie jest jak oni: „Cóż, przecież to są obłąkani...” Nieuniknione rozpoznanie ich obłędu powstawało samoistnie, w stosunku zachodzącym pomiędzy nimi a nim: „Byłbym nie mniejszym od nich wariatem, gdybym się zachowywał na ich modłę.” W wieku XVIII, pod ręką identycznością, świadomość inności kryje całkiem odmienną strukturę; jej wyraz nie opiera się na pewności, lecz na ogólnej prawidłowości; zakłada stosunek zewnętrzny, który pomiędzy innymi a tym szczególnym Innym, jakim jest obłąkany, zachodzi w konfrontacji, gdzie delikwent nie jest oskarżony ani nawet obwołany pod postacią oczywistą: „Nazywamy obłędem chorobę organów mózgu, która bezwzględnie przeszkadza człowiekowi myśleć i postępować jak inni.”<sup>17</sup> Obłąkany jest innym w porównaniu z innymi: inny jako wyjątek, pomiędzy innymi jako powszechnością. Wszelka forma wewnętrzności została zażegnana: wariat jest oczywisty, lecz jego profil odcina się od przestrzeni zewnętrznej, a stosunek, jaki go definiuje, grą obiektywnych porównań wydaje go całego spojrzeniu podmiotu rozumującego. Między obłąkanym a podmiotem mówiącym „to jest wariat” drąży się dystans nie będący już pustką kartezjańskiego „ja nim nie jestem”, lecz wypełniony podwójnym systemem odmienności: dystans obejmujący odtąd liczne punkty odniesienia, a więc zarówno wymierny, jak zmienny; obłąkany jest mniej lub więcej różny w grupie innych, która ze swej strony jest więcej lub mniej powszechna. Obłąkany staje się względny, co zresztą tym lepiej go rozbraja z niebezpiecznych mocy: on, który dla myśli renesansowej przedstawiał w sercu rozumu bliskie i złowieszcze podobieństwo aż nazbyt wewnętrzne, zostaje teraz zepchnięty na drugi koniec świata, odsunięty i utrzymywany poza możliwością niepokojenia dzięki podwójnemu zabezpieczeniu, ponieważ reprezentuje różnicę pomiędzy Innym a otoczeniem złożonym z innych.

Ta nowa forma świadomości wprowadza nowy stosunek obłędu do rozumu:

nie chodzi już o dialektyczną ciągłość, jak w XVI wieku, ani o proste i trwałe przeciwstawienie, ani o rygor podziału, jak na początku ery klasycystycznej, ale o związki złożone i osobliwie zadzierzgnięte. Z pewnego punktu patrzenia szaleństwo istnieje pod względem rozumu albo co najmniej pod względem „innych”, którzy w swej anonimowej ogólności rozum reprezentują i nadają mu walor obowiązujący; skądinąd istnieje ono dla rozumu, w miarę jak ukazuje się idealnej świadomości, która je postrzega jako różnicę wśród innych. Ma dwojaki sposób bycia w obliczu rozumu; jest zarazem po tamtej stronie i pod jego oglądem. Po tamtej stronie: obłęd jest różnicą samoistną, czystym zaprzeczeniem, czymś, co się objawia jako bezspornie oczywisty niebyt. Jest całkowitym brakiem rozumu, natychmiast postrzeganym jako taki na tle struktur rozumności. Pod oglądem rozumu: szaleniec jest jednostką wyjątkową, której cechy własne, zachowanie, wyraz, gesty różnią się co do jednego od spotykanych u nieobłąkanego; swoją odrębność rozkłada przed rozumem nie będącym punktem odniesienia, ale zasadą osądu; wówczas zostaje ujęty w strukturach racjonalności. Od czasu Fontenelle'a charakterystyczna dla szaleństwa jest trwałość podwójnego stosunku do rozumu – doświadczenie obłędu implikuje rozum uznany za normę oraz rozum określony jako podmiot poznania.

Nasuwa się zarzut, że takie samo podwójne pojmowanie obłędu istniało w każdej epoce: pojmowanie moralne na gruncie rozumności oraz pojmowanie obiektywne i medyczne na gruncie racjonalności. Pomijając wielki problem szaleństwa greckiego, co najmniej od czasów rzymskich świadomość dotycząca obłędu naprawdę się dzieliła zgodnie z tym dualizmem: Cyzero przytacza paradoks chorób i wyzdrowień duszy: kiedy chore jest ciało, dusza to rozpoznaje, o tym wie i wydaje orzeczenie; kiedy chora jest dusza, ciało nie nam o niej nie powie. „Wzywamy duszę, by wypowiedziała się o swoim stanie, podczas gdy właśnie zdolność orzekania jest chora.”<sup>18</sup> Nie mogliśmy ująć tej sprzeczności, gdyby nie istniały dwa na wskroś różne punkty widzenia chorób duszy. Po pierwsze, mądrość filozoficzna, która umiając odróżnić obłąkanego od rozumnego zalicza do obłąkania wszelkie postacie nierozumności – „*omnes insipientes igitur insanunt*” („wszyscy nierozumni są więc chorzy na duszy”)<sup>19</sup> – i może przez naukę lub perswazję rozproszyć te duchowe schorzenia: „nie trzeba, jak w przypadku chorób ciała, zwracać się na zewnątrz i musimy zebrać wszystkie własne zasoby i siły, żeby osiągnąć stan leczenia samych siebie”;<sup>20</sup> po wtóre, wiedza, która umie w obłędzie rozpoznać skutek gwałtownych afektów, nieprawidłowych ruchów czarnej zółci i tego

całego „rzędu przyczyn, o którym myślimy mówiąc o Atamasiu, Alkmeonie, Ajaksie i Orestesie”<sup>21</sup> Tym dwóm formom doświadczenia odpowiadają dokładnie dwie formy obłędu: *insania*, której „pojęcie jest badzo szerokie”, zwłaszcza gdy „włączymy w nią głupotę”, oraz *furor*, choroba cięższa, znana w prawie rzymskim od czasu Dwunastu Tablic. Przecistawiając się rozumności, *insania* nigdy nie może dotknąć mędrca; *furor*, przeciwnie, jako przypadek ciała i duszy, który rozum potrafi odtworzyć w poznaniu, zawsze może wyrzucić umysł filozofa.<sup>22</sup> A więc tradycja łacińska modeluje obłęd bądź na rozumności, bądź na racjonalności i nawet cyzeroński moralizm nie zdołał tych form pomieszać.<sup>23</sup>

Otóż w wieku XVIII nastąpiło przesunięcie perspektyw, dzięki któremu struktury rozumności i racjonalności przeplotły się w tak ścisłą tkaninę, że długo nie można ich będzie rozróżnić. Stopniowo zespalały się w jedność tego samego szaleństwa, postrzeganego i w przeciwieństwie do rozumności, i w tym, co samo przez się przedstawia dla racjonalności. Obłąkany, oddalony jako czysta odmienność, doskonale obcy, „inny” do drugiej potęgi, stanie się przedmiotem racjonalnej analizy w pełni dostępnym poznaniu i oczywistością postrzeganą; i będzie jednym na miarę drugiego. Poczynając od pierwszej połowy XVIII wieku, tak przez to ważnego w historii nierozumu, moralna negatywność obłąkanego zaczyna się utożsamiać z tą jego pozytywnością, która jest dostępna poznaniu: krytyczny i patetyczny dystans odrzucenia, nierozpoznania, cały ów brak charakteru staje się przestrzenią, na której spokojnie się zetkną cechy po trochu szkicujące prawdę obiektywną. Taki bezwzględny proces daje się odczytać z zawilej definicji *Encyklopedii*: „Bez-wiedne odejście od rozumu, ponieważ jest się wyzbytym myśli, oznacza, iż jest się *m b e c y l e m*; świadome odejście od rozumu, ponieważ jest się niewolnikiem gwałtownej namiętności, oznacza, iż jest się *człowiekiem słabym*; lecz odejście odeń z wiarą i mocnym przekonaniem, że się za nim podąża, oto co moim zdaniem nazywa się być *obłąkanym*.”<sup>24</sup>

Ze zdumiewająco zwięzłej definicji, na pierwszy rzut oka jeszcze bliskiej starej tradycji filozoficznej i moralnej, wyziera już nurt odnowy myśli o obłędzie: zachodzi nawarstwienie i zbieżność pomiędzy definicją przez zaprzeczającą oddalenie (obłęd wciąż jeszcze zachowuje dystans w stosunku do rozumu, jest ustaloną i wymierną pustką) a definicją przez potwierdzającą zespół cech i rysów, które przywracają stosunki z rozumem (wiara i przekonanie, system wierzeń sprawiający, iż różnica pomiędzy obłędem a rozumem jest równocześnie podobieństwem – przeciwieństwo samo sobie się



wymyka, gdyż przybiera postać iluzorycznej wierności, pustka się wypełnia zespołem, który jest pozorem, ale pozorem rozumu). Toteż dawne proste przeciwstawienie władz rozumu władzom obłąkania zastąpiła teraz opozycja bardziej złożona i mniej uchwytana; obłąd jest brakiem rozumu, lecz ów brak krystalizuje się konkretnie w stwierdzonej quasi-zgodności, w podobieństwie niemal mylącym, które przecież nigdy nikogo nie zwiedzie. Obłąkany oddala się od rozumu, lecz wprowadza w grę takie obrazy, wierzenia, sposoby rozumowania, jakie się spotyka u ludzi rozumnych. Szaleniec nie może być więc szalenicem samym w sobie, lecz tylko w oczach osoby trzeciej, wyłącznie zdolnej odróżnić od samego rozumu sposób władania rozumem.

W osiemnastowiecznym postrzeganiu obłądu zmieszały się więc nierozłącznie największe potwierdzenie z największym zaprzeczeniem. Potwierdza właśnie rozum, uchwytany nawet pod obliczem bredni; natomiast zaprzecza fakt, iż obłąd jest co najwyżej jałowym podszywaniem się pod rozum. Obłąd to rozum z dodatkiem cieniutkiej warstewki zaprzeczenia; to coś rozumowi najbliższego i najbardziej nieodwracalnego; to rozum zaopatrzone w niezatarty znak minusu: Nierozum.

Zwiążmy teraz poprzednie nitki. Czymże była stwierdzona wyżej oczywistość obłąkanego na paradoksalnym tle nieobecności obłąkania? Niczym innym jak najbliższą obecnością rozumu, który wypełnia wszystko, co w obłąkanym daje się stwierdzić i czego znakiem jest oczywiste obłąkanie naruszające rozum, lecz nie wprowadzające ani jednego konkretnego elementu mu obcego.

A co ze sprawą nawarstwiania się struktur racjonalnych ze strukturami rozumności? Tym samym ruchem, który charakteryzuje postrzeganie obłądu w dobie klasycystycznej, rozum błyskawicznie rozpoznaje przeczącą formę obłąkanego w nierozumności, ale i rozpoznaje sam siebie w racjonalnej treści wszelkiego obłąkania. Rozpoznaje siebie jako treść, jako naturę, jako wywód, w końcu jako rację obłąkania, mierząc nieprzekraczalny dystans pomiędzy rozumem a racją obłąkanego. W tym sensie obłąkany może być całkowicie uzależniony od rozumu, przezeń opanowany, ponieważ to rozum skrycie w nim przebywa; wszelako utrzymuje go zawsze poza sobą; może go ująć tylko z zewnątrz, jako przedmiot. Status przedmiotu, który później stanie się fundamentem obiektywnej nauki o obłądzie, wpisuje się już w strukturę, jaką obecnie omawiamy: rozpoznanie racjonalnej zawartości w samym ruchu, przez który się wykrywa to, co w jego przejawach jest nierozumne.

Oto pierwszy i najbardziej rzucający się w oczy paradoks nierozumu: bezpośrednie przeciwieństwo rozumu, poza rozumem nie posiadające żadnej innej treści.

\*

Niezaprzeczalna oczywistość, iż „to jest wariat”, nie opiera się na jakimkolwiek teoretycznym opanowaniu istoty obłądu. I na odwrót, kiedy myśl klasycystyczna chce zbadać tę istotę, nie czyni tego obierając za punkt wyjścia obłąkanych, lecz chorobę w ogólności. Odpowiedź na takie pytanie: „Czym więc jest obłąd?”, wywodzi się z analityki choroby, przy czym obłąkany nie dochodzi do głosu jako konkretny byt. Wiek XVIII postrzega obłąkanego, lecz dedukuje obłąd. A to, co w obłąkanym postrzega, nie jest obłądem, lecz wspólną obecnością rozumu i nierozumu. Punktem wyjścia dla rekonstrukcji obłąkania nie jest wielokrotnie powtarzane doświadczanie obłąkanych; spoczywa on w dziedzinie logiki i natury choroby, na polu racjonalności.

Ponieważ myśl klasycystyczna wykazuje tendencję określania zła przez zaprzeczanie (utrata, ograniczenie, uszczerbek), ogólne pojęcie choroby waha się między dwiema możliwościami: i ono może być rozważane jedynie trybem negacji (w rzeczywistości jest to tendencja do niweczenia takich pojęć jak „substancje chorobotwórcze”); zarazem jednak chodzi o odcięcie się od metafizyki zła – płonnej, skoro chcemy rozumieć chorobę w jej elementach realnych, potwierdzonych, pełnych (jest to tendencja do wykluczenia z myśli medycznej takich pojęć jak „choroby przez uszczerbek” lub „przez utratę”).

Na początku XVII wieku w tablicy chorób Platera dużo miejsca jeszcze zajmują choroby w trybie przeczącym: niedostatek bólów porodowych, potu, płodności, ruchu żywotnego.<sup>25</sup> Z kolei jednak Sauvages zwraca uwagę, że brak czegoś nie może stanowić ani prawdy, ani istoty, ani nawet właściwej natury choroby: „Zanik niektórych wydalań naprawdę może często chorobę powodować, lecz z tego nie wynika, żeby ów zanik nazywać chorobą.”<sup>26</sup> A to z dwóch przyczyn: po pierwsze, utrata nie jest zasadą porządku, lecz nieporządku, nawet nieporządku nieskończonego; mieści się bowiem w przestrzeni zawsze otwartej, zawsze odnawianej przez negacje, których nie da się policzyć jak rzeczy realnych, są bowiem niezliczone, jak możliwości logiczne: „Gdyby miał miejsce taki podział na gatunki, same gatunki rosłyby w nieskończoność.”<sup>27</sup> Co więcej – tak rozmnożone choroby paradoksalnie przestałyby się

różnić; w przypadku gdyby istota choroby polegała na zniweczeniu, owo zniweczenie, nie będące wartością pozytywną, nie nadawałoby jej swoistego oblicza; wpływałoby tak samo na wszystkie czynności, do których byłoby stosowane w rodzaju aktu logicznego całkowicie wyzuteego z treści. Choroba byłaby wówczas nędzą obojętnego zaprzeczenia dokonywanego wobec bogactwa natury: „Niedostatek i utrata, nie będąc niczym pozytywnym, nie odciskają w umyśle żadnej idei choroby.”<sup>28</sup> Ażeby dać chorobie szczególną treść, trzeba się zwrócić do realnych, dających się zaobserwować i stwierdzić objawów, pod jakimi się uzewnętrznia: „Definicją choroby jest wyliczenie symptomów służących do poznania jej rodzaju i gatunku, do odróżnienia jej od wszystkich pozostałych.”<sup>29</sup> Nawet przy rozpoznaniu zaniku, nie jest on samą chorobą, lecz tylko jej przyczyną; należy więc brać pod uwagę stwierdzone skutki zaniku: „Chociażby nawet pojęcie choroby było negatywne, jak w przypadkach śpiączkowych, lepiej ją definiować przez symptomy pozytywne.”<sup>30</sup>

Wszelako w dążeniu do pozytywności powinno się również wytrącić z choroby wszystkie pierwiastki niewidoczne i utajone. Dopiero wyegzorcy-mowana z wszelkiego ukrytego zła, jej prawda będzie się mogła wynurzyć na powierzchnię w porządku pozytywnych oznak. Willis w *De morbis convulsivis* mówił jeszcze o substancjach chorobotwórczych: czynnikach mrocznych, obcych i przeciwnych naturze, nosicielach zła i podłożu zmiany patologicznej. W niektórych przypadkach, zwłaszcza w epilepsji, „substancja chorobotwórcza” jest tak daleka, niedostępna zmysłom i nawet tak nie dowiedziona, że nie zatracą znamion transcendentnych i można by ją uznać za dzieło diabła: „W tej dolegliwości substancja chorobotwórcza jest bardzo niejasna i nie występują żadne ślady tego, co słusznie podejrzewamy, iż jest tchnieniem złego demona.”<sup>31</sup> Jednakże w końcu XVII wieku substancje chorobotwórcze zaczynają ustępować. Choroby nie powinno się charakteryzować przez elementy trudne do odczytania, chociażby nawet główna część prawdy o niej pozostawała utajona; jakaś prawda swoista zawsze występuje na poziomie najwidoczniejszych objawów i przy definiowaniu należy na tych objawach się opierać. „Gdyby generał lub dowódca oznaczając swoich żołnierzy nie wyszczególniał niczego oprócz ukrytych znamion na ciele lub innych cech niewyraźnych i niewidocznych, na próżno by szukano dezertów, nigdy by nie zostali odkryci.”<sup>32</sup> Poznanie choroby polega przede wszystkim na sporządzeniu inwentarza oznak najlepiej podpadających pod postrzeżenie, najoczywistej prawdziwych. Jako pierwszy krok medycyny występuje więc

metoda symptomatyczna, „używająca rysów choroby niezmiennym objawom i oczywistym symptomom, które jej towarzyszą”.<sup>33</sup>

Wyżej niż „drogę filozoficzną”, która jest „poznaniem przyczyn i pryncypiów” i która jest zresztą „bardzo ciekawym rozróżnieniem pomiędzy dogmatem a empirią”, wypada cenić „drogę historyczną”, pewniejszą i pożyteczniejszą; „prosta i przystępna”, nie jest niczym innym jak „poznaniem faktów”. Nie dlatego historyczna, iżby poczynając od najdalszych przyczyn starała się ustalić przebieg, chronologię i okres trwania chorób; natomiast w sensie raczej etymologicznym usiłuje z bliska i w szczegółach zobaczyć i z portretową wiernością odtworzyć chorobę. Najdoskonalszym dla niej wzorem są „malarze, którzy robiąc portret pamiętają o znaczeniu najniklejszych znaków i naturalnych drobnostek znajdujących na twarzy osoby, którą malują”.<sup>34</sup>

Cały świat patologii organizuje się według nowych norm. Wydaje się, że nie ma już w nim miejsca dla takiego postrzegania obłąkanego, jakie dopiero co analizowaliśmy: postrzegania przez zaprzeczenie, w którym pozostaje nie wyrażona jawna i dyskursywna prawda o szaleństwie. Jakżeby obłąd mógł się zaszerzować w świecie chorób, którego prawda sama się odkrywa w dostępnych obserwacji zjawiskach, skoro konkretnemu światu przedstawia się jedynie z najostrzejszego i najmniej uchwytnego profilu; obecność szaleńca jest migawkowa i doraźna; tym lepiej postrzega się obłąkanego, im mniej pozwala się ujawnić rozwiniętej prawdzie obłąd.

To jeszcze nie wszystko. Wielka troska osiemnastowiecznych klasyfikatorów stale żyje metaforą o wymiarach i uporczywości mitu: mowa o przeniesieniu zakłóceń chorobowych do rzędu roślinnego. Już Sydenham powiadał, iż należy „sprowadzić wszystkie choroby do sprecyzowanych gatunków z taką samą dbałością i równie starannie, jak to czynili botanicy w rozprawie o roślinach”.<sup>35</sup> A Gaubius zalecał zestawić „w systematycznym porządku olbrzymią liczbę ludzkich chorób za przykładem autorów historii naturalnej... zaprezentować klasy, rodzaje i gatunki poprzez ich cechy charakterystyczne, stałe i wyraźne”.<sup>36</sup> Temat nabiera pełnego znaczenia u Boissiera de Sauvages;<sup>37</sup> rząd botaniczny staje się organizatorem świata patologii pojętego jako całość i choroby rozmieszczają się według porządku i w przestrzeni właściwych samemu rozumowi. Rozplanowanie ogrodu gatunków – zarówno patologicznych, jak botanicznych – zastrzegła sobie mądrość bożej przezorności.

Ongi chorobę Bóg dopuszczał; nawet ją ludziom zsyłał tytułem kary. Otóż teraz sam organizuje jej postacie, sam rozmieszcza jej odmiany. Teraz ją

hoduje. Będziemy odtąd mieli Boga chorób w tym samym Bogu, który ochrania gatunki, i nie zdarzyło się za pamięci żadnego lekarza, by ten pilny ogrodnik zła wyzionął ducha... O ile z punktu widzenia człowieka choroba oznacza zakłócenie, skończoność, grzech – o tyle z punktu widzenia Boga-stworzyciela chorób, czyli z punktu widzenia prawdy, choroby są rozumną wegetacją. Toteż myśl medyczna musi zabiegać o wyminięcie patetycznych kategorii kary, by dotrzeć do kategorii rzeczywiście patologicznych, których odwieczną prawdę odsłania choroba. „Jestem przekonany, że przyczyna, dla której nie posiadamy dotąd trafnej historii chorób, na tym polega, że w większości autorzy widzieli w nich dotychczas ukryte i mgliste skutki złego usposobienia i podupadłego stanu natury i żalowali czasu na zabawę w ich opisywanie. Tymczasem najwyższa istota produkując lub hodując chorobotwórcze humory stosowała prawa nie mniej pewne niż przy stwarzaniu bądź roślin, bądź chorób.”<sup>38</sup>

Pozostaje tylko doprowadzić obraz do końca: w najmniejszym przejawie chorobę spowija mądrość boża; na powierzchni zjawisk roztacza się przewidywanie wszechmocnego rozumu. Choroba jest dziełem rozumnym i działaniem rozumu. Jest posłuszna porządkowi, a porządek czuwa z ukrycia jako zasada organizująca każdy objaw. Powszechne ożywa w szczególnym: „Kto by na przykład uważnie obserwował porządek, czas, porę nadchodzenia napadów zimnicy, takie objawy jak dreszcze, gorączka, jednym słowem wszystkie swoiste symptomy, najsluszniej uwierzy, że ta choroba jest gatunkiem, tak samo jak roślina.”<sup>39</sup> Podobna roślinie, choroba jest żywym wyrazem racjonalności natury: „Dla chorób objawy są tym, czym liście i podpory (*fulcra*) dla roślin.”<sup>40</sup>

W porównaniu z pierwszą „naturalizacją”, której świadectwo daje medycyna szesnastowieczna, ta druga naturalizacja przedstawia nowe wymogi. Już nie chodzi o quasi-naturę, o przepojoną irrealnością, przywidzeniami, urojeniem naturę iluzji i zasadzki, lecz o naturę będącą bez reszty i stanowczo pełnią rozumu. O naturę, która jest pełnym rozumem, obecnym w każdym z jej elementów.

Taka jest nowa domena, w jaką teraz musi wniknąć obłąd pod postacią choroby.

\*

Nie brak w tej historii paradoksów, należy też do nich stwierdzenie, że obłąd bez widocznego trudu zintegrował się z nowymi normami teorii

medycznej. Przestrzeń klasyfikacji bezproblemowo się otworzyła przed analizą obłądu, a obłąd z kolei znalazł tam natychmiast własne miejsce. Nie wydaje się, by którekolwiek z klasyfikatorów krępowały następczące się problemy.

A może ta przestrzeń bez głębi, ta definicja choroby przez zespół objawów, to zerwanie pokrewieństwa ze złem i zaniechanie myślenia przeczącego, może to wszystko wywodzi się z innej parafii i nie przebiega na tym samym poziomie co nasze znajome klasycystyczne doświadczenie obłądu? Może zestawiamy dwa systemy, zaliczające się do dwóch różnych światów? Czyż nie byłoby słuszniej analizować doświadczenie obłądu na całej głębokości i zostawiając na wierzchu trud klasyfikacji śledzić wskazówki, jakich nam powoli udziela owo doświadczenie samo przez się, w swoim trybie przeczącym, w swoim powinowactwie ze złem i z całym etycznym światem rozumności?

Wszelako pominięcie miejsca, jakie obłąd naprawdę zajmował w dziedzinie patologii, wynikałoby z przyjętego z góry założenia, a więc błędu metody. Pomimo że wtłoczenie obłądu w osiemnastowieczne nozologie wydaje się pełne sprzeczności, nie wolno zostawiać go w cieniu. Na pewno nie jest pozbawione znaczenia. Trzeba nam przyjąć z dobrodziejstwem inwentarza – czyli ze wszystkim, co zdradza i co ukrywa – ową ciekawą opozycję pomiędzy percepcyjną świadomością dotyczącą szaleństwa, w XVIII wieku szczególnie wyostrzoną, gdyż z taką pewnością negowała, a poznaniem obłądu dyskursywnym, łatwo się wpisującym w pozytywny i uporządkowany plan wszystkich możliwych chorób.<sup>41</sup> Poprzestańmy chwilowo na skonfrontowaniu kilku przykładów klasyfikacji obłądu.

Paracelsus wyróżnił ongi następujące kategorie: *lunatici*, których choroba ma źródło w księżycu, a w pozornych nieregularnościach swego przebiegu podporządkowuje się skrycie księżycowemu fazom i obrotom; *insani*, którzy są chorzy dziedzicznie albo zachorowali przed urodzeniem, w łonie matki; *vesani*, którzy utracili zmysły i rozum przez nadużywanie trunków i wadliwe odżywianie się; *melancholici*, którzy skłaniają się do obłądu przez jakąś przywarę własnej wewnętrznej natury.<sup>42</sup> Klasyfikacja ta odznacza się nie wątpliwą spójnością, ciąg przyczynowy artykułuje się w niej logicznie: najpierw świat zewnętrzny, potem dziedziczność i urodzenie, szkodliwe pokarmy, na koniec zaburzenia wewnętrzne.

Lecz myśl klasycystyczna odrzuca taki system podziału. Do przyjęcia będzie dla niej tylko taka klasyfikacja, gdzie po pierwsze postać każdej choroby musi być przede wszystkim określona przez całokształt pozostałych; z kolei każda

choroba powinna się samookreślać przez własne różne postacie, niezależnie od uwarunkowań zewnętrznych; wreszcie trzeba, by chorobę można było jeśli nie poznać wyczerpująco, to przynajmniej w sposób pewny rozpoznać, wychodząc z jej swoistych objawów.

Wędrówkę ku temu ideałowi możemy śledzić od Platera do Linneusza lub Weickharda, możemy się przysłuchiwać, jak krzepnie słownictwo, w którym formułują się podziały obłędu przyjmujące za punkt wyjściowy naturę – razem jego własną, jak ogólną naturę wszelkiej możliwej choroby.

### Plater (1609. *Praxeos Tractatus*)

Pierwsza księga „zmian czynnościowych” poświęcona jest uszkodzeniom zmysłów; wśród nich należy rozróżnić zmysły zewnętrzne i wewnętrzne (*imaginatio, ratio, memoria* – wyobraźnia, myślenie, pamięć). Mogą być naruszone z osobna lub wszystkie naraz; mogą być również po prostu osłabione bądź całkowicie zniweczone, bądź zboczone, bądź przesadne. Wewnątrz tej logicznej przestrzeni poszczególne choroby będą się definiować już to przez przyczyny (wewnętrzne lub zewnętrzne), już to przez zespół patologiczny (zdrowie, choroba, drgawki, sztywność), już to przez objawy uboczne (gorączka, brak gorączki).

#### 1. *Mentis imbecillitas* – upośledzenie umysłu:

– ogólne: *hebetudo mentis* (stępienie umysłowe);

– szczegółowe:

dla wyobraźni: *tarditas ingenii* (ociężałość umysłowa);

dla rozumu: *imprudentia* (nierozumność);

dla pamięci: *oblivio* (zapomnienie).

#### 2. *Mentis consternatio* – zaburzenie umysłu:

– nienaturalny sen:

u ludzi zdrowych: *somnus immodicus, profundus* (sen niepowściągliwy, głęboki);

u chorych: *coma, lethargus, cataphora* (śpiączka, letarg, odrętwienie);

*stupor* (osłupienie): ze zwiotczeniem (porażenie); z drgawkami (padaczka); z zeszywnieniem (sztywność).

#### 3. *Mentis alienatio* – wyobcowanie umysłu:

– przyczyny wrodzone: *stultitia* (głuptactwo);

– przyczyny zewnętrzne: *temulentia, animi commotio* (pijaństwo, wstrząs duchowy);

– przyczyny wewnętrzne:

bez gorączki – mania, melancholia;

z gorączką – *phrenitis, paraphrenitis* (zapalenie mózgu, zapalenie z omamami).

#### 4. *Mentis defatigatio* – wyczerpanie umysłu:

– *vigiliae, insomnia* (czuwanie, bezsenność).

### Jonston (1644. *Ogólne pojęcie medycyny*)

Choroby mózgu zaliczają się do chorób organicznych, wewnętrznych, osobniczych i nie będących zatruciami. Dzielą się na zaburzenia: uczucia zewnętrznego (uporczywy ból głowy); uczucia przytomnego (bezsenność, śpiączka); wyobraźni (zawrót głowy); rozumowania (niepamięć, majaczenia, szal, mania, wścieklizna); uczucia wewnętrznego (letarg); ruchów żywotnych (zmęczenie, niepokój, drżenie, porażenie, skurcz); wydzielania (nieżyty); wreszcie spotyka się choroby, w których wspomniane objawy występują łącznie: śpiączka, sztywność, padaczka i porażenie.

### Boissier de Sauvages (1763. *Nosologie méthodique*)

Klasa I: Wady (*Vices*); II: Gorączki (*Fièvres*); III: Zapalenia (*Phlegmasies*); IV: Kurcze (*Spasmes*); V: Duszności (*Essoufflements*); VI: Osłabienia (*Débilités*); VII: Bóle (*Douleurs*); VIII: Obłędy (*Folies*); IX: Upławy (*Flux*); X: Charłactwa (*Cachexies*).

Klasa VIII: „Choroby umysłowe (*vésanies*), czyli choroby zakłócające rozum”

Rząd I: Omamy (*hallucinations*), które zakłócają wyobraźnię. Gatunki: zawrót głowy (*vertige*), mroczki (*berlue*), podwójne widzenie (*bévues*), szum w uszach (*tintouin*), hipochondria, somnambulizm.

Rząd II: Dziwactwa (*bizarrieres, morositates*) zakłócające łaknienie. Gatunki: apetyt zdeprawowany (*dépravé*), wilczy głód (*faim canine*), nadmierne pragnienie, niechęć, nostalgia (*maladie du pays*), paniczny lęk, nadmierny popęd męski (*satyriase*), wściekliwość macicy (*fureur utérine*), płasawica (*tarentisme*), wodowstręt (*hydrophobie*).

Rząd III: Majaczenia (*délires*) zakłócające osąd. Gatunki: przekrwienie mózgu (*transport au cerveau*), otepienie (*démence*), melancholia, demonomania i mania.

Rząd IV: Oblędy nietypowe. Gatunki: niepamięć, bezsenność.

### Linneusz (1763. *Genera morborum*)

#### Klasa V: Choroby umysłowe

- I – Dotyczące myślenia: majaczenie, przekrwienie mózgu, otepienie, mania, demonomania, melancholia.
- II – Dotyczące wyobraźni: szum w uszach, omamy, zawroty głowy, paniczny lęk, hipochondria, somnambulizm.
- III – Dotyczące uczuć: zdeprawowany smak, wilczy głód, nadmierne pragnienie, nadmierny popęd męski, erotomania, nostalgia, płasawica, wściekliwość, wodowstręt, zepsute powonienie, wstręt, lęk.

### Weickhard (1790. *Der philosophische Arzt*)

#### I – Choroby umysłu (*Geisteskrankheiten*)

- 1 – Słabość wyobraźni;
- 2 – żywość wyobraźni;
- 3 – rozproszenie uwagi (*attentio volubilis*);
- 4 – natarczywa i uporczywa myśl (*attentio acerrima et meditatio profunda*);
- 5 – brak pamięci (*oblivio*);
- 6 – brak zastanowienia (*defectus iudicii*);
- 7 – głupota, ociężałość umysłowa (*defectus, tarditas ingenii*);
- 8 – dziwaczne ożywienie i niestałość umysłu (*ingenium velox, praecox, vividissimum*);
- 9 – urojenia (*insania*).

#### II – Choroby uczuć (*Gemütskrankheiten*)

- 1 – Wzmoczone: pycha, gniew, fanatyzm, erotomania itd.;
- 2 – obniżone: smutek, zawiść, rozpacz, samobójstwo, „choroba dworska” (*Hofkrankheit*) itd.

\*

Cierpliwa praca klasyfikacyjna nie pozostawiła śladu, chociaż oznacza proces narodzin nowej struktury racjonalności. Wszystkie przytoczone podziały zarzucano natychmiast po zaproponowaniu, a próby definicji dziewiętnastowiecznych będą innego typu: będzie w nich mowa o pokrewieństwie symptomów, tożsamości przyczyn, następstwie w czasie, stopniowej ewolucji od jednego typu do kolejnego – liczne rodziny będą lepiej czy gorzej grupować rozliczne objawy; dążenie do wykrywania wielkich jednostek i przedstawiania związanych z nimi form nie próbuje ogarnąć całej patologicznej przestrzeni i wydobyć prawdy o chorobie na podstawie jej umiejscowienia. Dziewiętnastowieczne klasyfikacje zakładają istnienie wielkich gatunków – manii, paranoi czy otepienia wczesnego – a nie wielkiej, logicznie ustrukturyowanej domeny, gdzie choroby zyskują określenie przez patologiczny całokształt. Wszystko tak przebiega, jakby opisana działalność klasyfikacyjna zawisła w próżni, rozwijała się bez skutku, była podejmowana i ustawicznie ulepszana, lecz nie doprowadziła do niczego: nieprzerwana aktywność, nigdy nie osiągająca charakteru prawdziwej pracy. Klasyfikacje funkcjonowały jedynie jako obrazy, dzięki wartościom właściwym mitowi roślinnemu, na którym były zaszczerpione. Ich jasno wyrażone koncepcje nie przyniosły pożytku.

Wszakże owa nieskuteczność – budząca zdziwienie przy porównaniu z włożonym wysiłkiem – jest tylko odwrotną stroną zagadnienia. Lub raczej sama stanowi problem. Dyktuje mianowicie pytanie, o jakie przeszkody rozbija się aktywność klasyfikacyjna rozwijana wobec świata oblędu. Na jakie opory natrafiono w tym ciężkim trudzie, że tyle klas i gatunków nie wyrobiło i nie ustaliło nowych poglądów na patologię? Co w doświadczeniu oblędu z natury nie pozwoliło go rozłożyć według zbornego planu nozograficznego? Byłaż to głębia czy płynność? Jaka szczególna struktura nie dała go sprowadzić do tego projektu, tak skądinąd zasadniczego dla osiemnastowiecznej myśli medycznej?

\*

Aktywność klasyfikacyjna zderzyła się z głębokim oporem, jak gdyby projekt rozmieszczenia form obłądu według oznak i objawów sam w sobie zawierał jakąś sprzeczność; jak gdyby stosunek obłądu do jego samoistnych przejawów ani nie był istotny, ani nie dotyczył prawdy. Wystarczy iść za nicią tych klasyfikacji, poczynając od rzędów ogólnych aż po szczegółowe grupy chorób: zawsze nadejdzie moment, gdy wielki temat pozytywistyczny – klasyfikowania według widzialnych znaków – zostanie zepchnięty z wytyczonej drogi lub okrążony; interweniuje tu podstępnie jakieś prawo umniejszające znaczenie organizacji i pomiędzy obłąd a jego postrzegalne postacie wstawiające bądź zespół oskarżeń moralnych, bądź system przyczynowy. Obłąd nie może sam przez się odpowiadać za swoje objawy; tworzy przestrzeń pustą, gdzie wszystko jest możliwe poza logiczną prawidłowością tych możliwości. A więc poza obłądem należy szukać źródła i znaczenia tego rzędu. Odpowiedź na to, czym są owe różnorodne prawa, niewątpliwie rzuci światło na takie doświadczenie obłądu, jakie stało się udziałem medycznej myśli w XVIII wieku.

W zasadzie klasyfikacja powinna zajmować się jedynie władzami ludzkiego umysłu z punktu widzenia właściwych mu zakłóceń. Arnold, inspirując się Lockiem, ujmuje możliwość obłądu pod względem dwóch głównych zdolności umysłu: jeden rodzaj obłądu wpływa na „poglądy” (*idées*), czyli na jakość elementów przedstawieniowych, oraz na zawartość prawdy, jaką zdolają objąć; obłąd drugi wpływa na „pojęcia” (*notions*), na refleksyjną pracę, która je zbudowała, i na architekturę ich prawdy. Do *ideal insanity*, odpowiadającej pierwszemu typowi, zaliczają się choroby umysłowe: frenetyczna, rozkojarzona, maniakalna i wrażliowa (czyli halucynacyjna). Natomiast w przypadku, gdy obłąd szerzy spustoszenie wśród pojęć, może się ukazywać pod dziewięcioma różnymi postaciami: iluzji, omamu, dziwactwa, pobudzenia (*impulsion*), machinacji, egzaltacji, hipochondrii, szalonego łaknienia (*folie appétitive*) i obłądu patetycznego. Do tej pory spójność się utrzymuje; lecz oto piętnaście odmian „obłądu patetycznego”: obłądna miłość, zazdrość, skąpstwo, mizantropia, arogancja, gniewliwość, podejrzliwość, nieśmiałość, wstydlivość, smutek, rozpacz, przesadność, nostalgia, obrzydzenie, entuzjazm.<sup>43</sup> Perspektywy wyraźnie się przesuwają; punktem wyjścia było pytanie o władze umysłu i o pierwociny doświadczeń, dzięki którym zdobywał prawdę; i krok za krokiem, w miarę jak podchodziliśmy do konkretnych odmian, na które szaleństwo miało się dzielić, w miarę jak oddalaliśmy się od nierozumu dotyczącego ogólnej postaci rozumu, w miarę jak docieraliśmy do powierzch-

ni, gdzie obłąd przybiera rysy realnego człowieka, występowało różnicowanie na wiele „charakterów” i nozografia przekształcała się nieledwie w galerię „portretów moralnych”. W chwili gdy podchodzi do konkretnego człowieka, doświadczenie obłądu spotyka się z moralnością.

Przypadek Arnolda nie jest odosobniony; przypomnijmy klasyfikację Weickharda: również i on, podejmując analizę klasy VIII – chorób umysłowych – rozróżnia najpierw wyobraźnię, pamięć i osąd. Rychło jednak dochodzi do charakterystyk moralnych. W klasyfikacji Viteta tyleż samo miejsca zajmują niedomogi co grzechy i przywary. Pinel wspomni o nich w hasle *N o z o g r a f i a* w *Słowniku nauk medycznych*: „Cóż powiedzieć o klasyfikacji... gdzie kradzież, podłość, złość, złe samopoczucie (*déplaisir*), obawa, pycha, próżność itd. zostały wpisane do chorobliwych niedomagań. Są to rzeczywiście choroby ducha, często nawet nieuleczalne, lecz ich prawdziwe miejsce jest raczej w *Maksymach La Rochefoucaulda* lub w *Charakterach La Bruyère’a* niż w dziele o patologii.”<sup>44</sup> Szukano chorobliwych postaci obłądu – znaleziono deformacje życia moralnego. Po drodze uległo zmianie samo pojęcie choroby, przechodząc od znaczenia patologicznego do wartości czysto krytycznej. Działalność racjonalna rozmieszczająca oznaki obłądu przekształcała się ukradkiem w świadomość rozumną, która je wylicza i oskarża. Wystarczy zresztą porównać klasyfikacje Viteta lub Weickharda ze spisami figurującymi w aktach internowania, by tu i tam stwierdzić tę samą funkcjonalność: motywy internowania nakładają się na tematy klasyfikacji, chociaż ich źródła są odmienne i chociaż żaden z osiemnastowiecznych klasyfikatorów nigdy się nie zetknął ze światem szpitali ogólnych i domów przemocy. Lecz z chwilą gdy myśl oddana naukowym spekulacjom próbowała zbliżyć się do obłądu w jego konkretnych obliczach, nieodzwrotnie spotykała się z moralnym doświadczeniem nierozumności. Obcym pierwiastkiem, który się wślizgnął pomiędzy projekt klasyfikacji a znane i rozpoznawane formy obłądu, jest nierozum.

Nie wszystkie nozografie przechodzą w charakterystyki moralne – lecz żadna nie pozostaje czysta; tam gdzie zadania rozłamu i podziału nie spełnia moralność, występuje organizm i sfera przyczyn cielesnych.

Projekt Boissiera de Sauvages był prosty. Można wszakże zdać sobie sprawę, że autor napotykał wiele trudności w ustalaniu solidnej symptomatyki chorób umysłowych, jak gdyby obłąd umykał przed oczywistością swojej prawdy. Pomijając klasę „obłądów nietypowych”, na trzy główne rzędy składają się omamy, dziwactwa i majaczenia (*hallucinations, bizarreries, délires*). Na pozór każde z tych zjawisk jest z metodyczną ścisłością określone

według najwidoczniejszych oznak: omamy to „choroby, których głównym symptomem jest zdeprawowana i pomyłona imaginacja”;<sup>45</sup> pod dziwactwami rozumiemy „deprawację smaku lub woli”;<sup>46</sup> majaczenie to „deprawacja zdolności osądu”. Jednak w miarę jak zagłębiamy się w analizę, cechy charakterystyczne z wolna zatracają sens symptomów i coraz oczywiście nabierają znaczenia przyczynowego. Już w streszczeniu uznano omamy za „pomyłki duszy spowodowane przez wady organów położonych poza mózgiem, co sprawia, że wyobraźnia zostaje zniewolona”.<sup>47</sup> Świat przyczyn przyzywany jest zwłaszcza wtedy, kiedy chodzi o odróżnienie jednych znaków od drugich, to znaczy, kiedy się chce uczynić z nich coś innego niż sygnał rozpoznawczy, kiedy mają uzasadnić logiczny podział na gatunki i klasy. Tak więc urojenie (*délire*) tym się różni od omamu (*hallucination*), że jego źródła trzeba szukać wyłącznie w mózgu, a nie w rozmaitych narządach układu nerwowego. Czy należy ustalić różnicę pomiędzy „urojeniami istotnymi” a „prześciowymi urojeniami towarzyszącymi gorączkom”? Wystarczy przypomnieć, że te ostatnie wynikają z przejściowego pogorszenia płynów, podczas gdy tamte – z często definitywnej deprawacji elementów stałych.<sup>48</sup> Na ogólnym i abstrakcyjnym poziomie rzędów klasyfikacja pozostaje wierna zasadom symptomatyki; skoro jednak zbliżamy się do konkretnych postaci obłądzenia, przyczyna fizyczna powraca jako zasadniczy składnik różnicowań. W swoim życiu prawdziwym obłądzenie jest wypełnione utajonym ruchem przyczyn. Sam z siebie nie posiada ani prawdy, ani natury, ponieważ dzieli się nim władze umysłowe, obdarzając go prawdą abstrakcyjną i uogólnioną, oraz działając w ukryciu przyczyny organiczne, którym zawdzięcza egzystencję konkretną.

W każdym razie praca dotycząca organizacji chorób umysłowych nigdy nie przebiega na poziomie obłądzenia samoistnego. Nie może on dać świadectwa własnej prawdzie. Konieczna jest interwencja bądź osądu moralnego, bądź analizy przyczyn fizycznych. Już to afekt, błąd, z całą zawartą w nim treścią wolności; już to ściśle uwarunkowany mechanizm tchnień żywotnych i substancji nerwowej. Wszelako antynomia jest tutaj pozorna i tylko dla nas: dla myśli klasycystycznej we wspólnym rejonie jednoczą się i mierzą moralność i mechanizm, wolność i materia, afekt i patologia. Wprawdzie to wyobraźnia się myli, ma widziadła i urojone roszczenia – ale sumują się w niej również wszelkie mechanizmy ciała. W istocie wszystko, co w opisanych próbach klasyfikacji się nie równoważy, co nie jest jednorodne ani nieskażone, wywodzi się z jakiejś „analityki wyobraźni”, która bierze tajemny udział w ich

przebiegu. Tutaj przedmiot analizy, czyli obłądzenie w ogólności, syntetyzuje się z dobrze już rozpoznawanym w postrzeganiu szaleńcem, którego różnorodność usiłowano sprowadzić do paru głównych typów. Tutaj wtłacza się doświadczenie nierozumu, to samo, które uczestniczyło w praktykach internowania i w którym człowiek jest paradoksalnie określony i uniewinniony w swej karygodności, lecz zarazem potępiony w swym zezwierzęceniu. W dziedzinie refleksji doświadczenie to przekłada się na terminy z jakiejś teorii wyobraźni, która w ten sposób osadza się w centrum wszelkiej klasycystycznej myśli o obłądzeniu. Imaginacja zakłócona i zboczona, na pół drogi pomiędzy pomyłką i winą z jednej, a zaburzeniami ciała z drugiej strony, jest właśnie tym, co medycy i filozofowie w epoce klasycystycznej zgodnie nazywają urojeniami (*délires*).

Ponad opisami i klasyfikacjami rysuje się oto ogólna teoria afektu, wyobraźni i urojonych; w niej nawiązuje się rzeczywisty stosunek między obłądzeniem w sensie ogólnym a obłądzeniem w sensie szczegółowym; w niej ustalają się również związki obłądzenia z nierozumnością. Jest ukrytym sprawcą syntezy, która w jednym i tym samym doświadczeniu łączy to wszystko: nierozum, obłądzenie i obłądzone. W tym sensie można mówić o t r a n s c e n d e n t n o ś c i urojonych, które kierując z wysoka klasycystycznym doświadczeniem obłądzenia, sztydzi z wszelkich prób zmierzających do jego analizy wyłącznie według objawów.

\*

Trzeba również zdawać sobie sprawę z trwałości niektórych głównych tematów, ukształtowanych na długo przed okresem klasyfikatorskim, które prawie identyczne i niewzruszone zachowały się aż do początków XIX wieku. Podczas gdy na powierzchni zmieniają się nazwy chorób, ich miejsce, podziały i artykulacje – nieco głębiej, w półcieniu świadomości, utrzymuje się parę form zwartych, nielicznych, lecz o szerokim zasięgu, a ich uporczywa obecność udaremnia wysiłki klasyfikacyjne. Niezbyt bliskie konceptualnej i teoretycznej aktywności medycznej, sąsiadują z jej pracą konkretną. Odnajdujemy je w dążeniach Willisa, który z nich wychodząc zdołał ustalić zasadę cykli maniako-melancholicznych, odnajdziemy je także na drugim krańcu stulecia, gdy na porządku dziennym stanie reforma szpitali i nadanie systemowi internowania znaczenia medycznego. Sprzęgły się z działaniem medycyny, narzuciły swoje stabilne kształty przez zespolenie raczej wymagowane niż ściśle zdefiniowane myślowo. Przeżyły i zachowały się milczkiem

dzięki mglistym pokrewieństwom, wyciskającym na każdej z nich swoiste niezatarte znamię. Łatwo można się ich doszukać na długo przed Boerhave'em i śledzić je daleko po Esquirolu.

W roku 1672 Willis wydaje dzieło *De Anima Brutorum*, którego druga część omawia „choroby atakujące duszę żywotną (*anima animalis*), której siedliskiem jest mózg i substancja nerwowa”. W swojej analizie powraca do wielkich chorób od dawna uznanych przez medyczną tradycję: *Frenesja* to rodzaj furii połączonej z gorączką, należy od niej odróżnić krócej trwającą *Malignę* (*deliratio*). *Mania* jest furją bez gorączki. W *Melancholii* nie występuje ani furia, ani gorączka, charakteryzuje ją smutek i trwoga, które kieruje na nieliczne obiekty, często nawet na jeden jedyny. Natomiast przypadek *Glupoty* (*stupiditas*) zachodzi u ludzi, którym „nie dostaje ani wyobraźni, ani pamięci, ani osądu”. Ważność dzieła Willisa dla zdefiniowania różnych chorób umysłowych mierzy się pracą dokonaną w zakresie tych głównych kategorii. Willis nie nadaje nowej struktury przestrzeni nozograficznej, lecz wyodrębnia formy, które powoli się grupują, jednoczą, niemal stapiają za sprawą obrazu; w ten sposób dociera do pojęcia choroby maniakalno-melancholicznej: „Dwie rzeczony przypadłości są tak sobie bliskie, że często jedna w drugą się przekształca, jedna z drugą się styka... Często obie choroby po sobie następują i jedna zajmuje miejsce drugiej niczym dym i płomień.”<sup>49</sup> W innych przypadkach Willis rozgranicza elementy dotychczas przemieszane. Jest to mniej konceptualne, a bardziej praktyczne, względne i stopniowe wyróżnienie pojęcia zachowującego podstawową tożsamość. Tak czyni z wielką rodziną osobników dotkniętych głupotą: najpierw idą niezdolni do ogarnięcia piśmiennictwa i jakiegokolwiek nauki wyzwolonej, lecz dość sprawni, by wyszkolić się w rzemiosłach technicznych; po nich następują zdadni wyłącznie do uprawy roli; z kolei tacy, co zaledwie uczą się, jak przeżyć i posiąść nieodzowne nawyki; osoby z ostatniej grupy prawie niczego nie rozumieją, działają prawie nieświadomie.<sup>50</sup> Istota pracy nie polega na wynajdywaniu nowych klas, lecz na wykorzystaniu starych tradycyjnych rodzin o najliczniejszych obrazach i najbliższej znajomych obliczach.

Colombier i Doublet ogłosili swoją instrukcję w roku 1785, sto lat niespełna po Willisie. Wzniesiono w tym czasie wielkie systemy nozologiczne, lecz nie wydaje się, iżby cokolwiek po nich pozostało. Doublet zwraca się do lekarzy i kierowników zakładów z zamiarem udzielenia im porad diagnostycznych i terapeutycznych. Zna tylko jedną klasyfikację, aktualną już w czasach Willisa: szal, zawsze połączony z zapaleniem i gorączką; manię, gdzie furia nie oznacza

schorzenia mózgowego; melancholię, która różni się od manii z dwóch względów: „Po pierwsze, bredzenie melancholiczne ogranicza się do jednego przedmiotu, który nazywamy punktem melancholicznym; po drugie, te majaczenia... nigdy nie są napastliwe.” Dochodzi jeszcze otępienie (*démence*), odpowiadające głupocie według terminologii Willisa, grupujące wszystkie formy upośledzenia władz umysłowych. Trochę później, kiedy minister Spraw Wewnętrznych zażądał od Giraudy'ego raportu w sprawie Charenton, w przedstawionej mu tabeli wykazano przypadki melancholii, ponadto manii i otępienia; jedyne ważniejsze zmiany dotyczą hipochondrii wyosobnionej z bardzo niewielu przedstawicielami (tylko 8 na 476 internowanych) oraz idiotyzmu, który na początku XIX wieku zaczęto odróżniać od otępienia. Hasłam w *Uwagach o szaleństwie* nie zajmuje się nieuleczalnymi; pomija więc otępiących oraz idiotów, uznając wyłącznie dwie postacie obłędu: manię i melancholię.

Jak widać, nozologiczne ramy zachowały godną uwagi trwałość pomimo wszelkich prób podejmowanych w celu ich zmiany w XVIII wieku. W momencie wystąpienia wielkich syntez psychiatrycznych i systematyzacji obłędu będzie można wrócić do takich gatunków nierozumności, jakie zostały przekazane: Pinel wśród chorób umysłowych wymienia melancholię, manię, otępienie oraz idiotyzm; dorzuca jeszcze hipochondrię, somnambulizm i wodowstręt.<sup>51</sup> Esquirol dodaje nową rodzinę monomanii do tradycyjnej już serii manii, melancholii, otępienia i głuptactwa (*imbécillité*).<sup>52</sup> Ongi zarysowane i uznane profile obłędu nie uległy zmianie pod wpływem konstrukcji nozologicznych; podział na gatunki nieledwie roślinne nie rozluźnił i nie osłabił pierwotnej solidności ich charakteru. Od początku do końca doby klasycystycznej świat obłędu artykułuje się według tych samych konturów. Do innego już stulecia należeć będzie odkrycie porażenia postępującego, podział na psychozy i nerwice, ustalenie paranoi i otępienia wczesnego; w jeszcze innym określona zostanie schizofrenia. Cierpliwość w pracy obserwacyjnej nie była znana stuleciom XVII i XVIII. Wyodrębniły one rzekome rodziny w zielniku: wszelako te pojęcia nie nadwerżyły doświadczenia niemal postrzeżeniowego, idącego swoją drogą. Myśl medyczna spokojnie poprzestawała na formach niezmiennych, na ich milczącym trwaniu. Zhierarchizowany porządek wprowadzany przez klasyfikatorów był wtórny wobec tamtych form zasadniczych.

Wyliczmy je dla większej pewności, gdyż ich właściwy sens klasycystyczny mógłby się zagubić pod tożsamością słów do dziś używanych. Hasła *Encyklo-*



pedū przyjmujemy za punkty odniesienia w mniemaniu, iż nie są to prace oryginalne.

– W przeciwieństwie do szału (*frénésie*), maligny z gorączką, mania jest majaczeniem bez gorączki, przynajmniej w zasadzie; obejmuje „te wszystkie choroby przewlekłe, w których chorzy nie tylko bredzą, ale i postrzegają nieprawidłowo, popełniając uczynki w rzeczywistości lub na pozór nie umotywowane, niezwykle i śmieszne”.

– Również i melancholia jest majaczeniem (*délire*), lecz „majaczeniem szczególnym, skupionym wyłącznie na jednym, dwóch obiektach, bez gorączki i furii, czym różni się od szału i manii. To urojenie najczęściej łączy się z niezmiernym smutkiem, posępnym nastrojem, mizantropią i zdecydowaną skłonnością do samotnictwa”.

– Otępienie (*démence*) przeciwstawia się manii i melancholii; tamte choroby były jedynie „nieprawidłowym działaniem pamięci i rozumienia”; natomiast otępienie polega na bezwzględny „porażeniu umysłu” albo na „zniweczeniu zdolności rozumowania”; włókna mózgu już nie są podatne na wrażenia, a tchnienia żywotne nie są w stanie ich poruszyć. D’Aumont, autor tego hasła, w „głupocie” (*fatuité*) widzi łagodniejszy stopień otępienia: po prostu osłabienie rozumowania i pamięci.

Z wyjątkiem kilku drobnych odmian, w całej klasycystycznej medycynie powstają i utrzymują się pewne istotne przynależności, na inny sposób trwale niż pokrewieństwa nozograficzne, może dlatego, że były raczej odczute niż przemyślane, że wyobrażano je sobie od dawna i długo pojawiały się w snach: szal i upały gorączki; mania i wściekle podniecenie; melancholia i niemal wyspiarskie wyosobnienie urojenia; otępienie i pomieszanie umysłu. Z tych jakościowych głębin percepcji medycznej korzystały systemy nozograficzne, czasem przelotnie błyskotliwe. Nie wykrystalizowały się z rzeczywistej historii obłądu.

\*

Pozostaje do omówienia trzecia przeszkoda. Stworzyły ją opory i tendencje rozwojowe właściwe praktyce lekarskiej.

Od dawna i w całej dziedzinie medycyny terapia podążała drogą stosunkowo niezależną. W każdym razie od czasów starożytnych nigdy nie podporządkowała wszystkich swoich form koncepcjom medycznej teorii. A obłąd w większym stopniu niż pozostałe choroby aż do końca XVIII wieku otoczony był zespołem praktyk archaicznych pod względem pochodzenia, o magicznym znaczeniu i pozamedycznych metodach stosowania. W owych głuchych

praktykach wszystkie ciemne, złowieszcze moce szaleństwa zachowywały prawie nietkniętą jaskrawość.

Wszelako w końcu XVII wieku zaszło wydarzenie, które umacniając autonomię praktyki nadało jej nowy styl i zupełnie nową możliwość rozwoju. Wydarzeniem tym była definicja zakłóceń nazwanych waporami, które miały się bardzo rozszerzyć w wieku XVIII pod mianem „chorób nerwów”. Bardzo wcześniej, własną siłą ekspansji, pojęcie to wyrócił stary obszar nozograficzny i nie omieszka nim zawiadnąć niemal bez reszty. W *Institutions de médecine pratique* Cullen pisze: „Pod chorobami nerwowymi rozumiem tutaj wszelkie paranaturalne zmiany czucia i ruchu, którym nie towarzyszy gorączka jako objaw choroby pierwotnej; zaliczam tu także wszelkie choroby nie wynikające z lokalnych niedomagań narządów, lecz z ogólniejszego zakłócenia układu nerwowego i tych jego właściwości, na których gruntuja się przede wszystkim czucie i ruch.”<sup>53</sup> Nowy świat waporów i chorób nerwowych ma własną dynamikę; rozpatrywane w nim siły, wyróżniane klasy, gatunki i rodzaje już nie są zbieżne z postaciami powszednimi w nozografiach. Jak gdyby otwierała się całkiem nowa przestrzeń patologii dotychczas nie znanej, wymykającej się zwyczajowym regułom analizy i medycznego opisu: „Filozofowie zapraszają lekarzy do zejścia w ten labirynt; torują im drogę uwalniając metafizykę ze szkolnego pustostłowa, wyjaśniając analitycznie główne władze duszy, wykazując ich głębokie związanie z ruchami ciała, które to ruchy odnoszą do fundamentalnych podstaw jego budowy.”<sup>54</sup>

Projekty klasyfikacji waporów są również niezliczone. Żaden z nich nie opiera się na zasadach przyjętych przez Sydenhama, Sauvages’a czy Linneusza. Rozróżnienia Virideta uwzględniają mechanizm zakłócenia i zarazem jego lokalizację: „wapory ogólne rodzą się w całym ciele”, „wapory szczegółowe tworzą się w jakiejś jego części”; pierwsze wynikają „ze zniweczenia biegu tchnień żywotnych”; drugie „wynikają z fermentu w nerwach lub w okolicy nerwów” lub ze „zwężenia panewki nerwowej, kędy tchnienia wznoszą się lub opadają”.<sup>55</sup> Beauchesne proponuje klasyfikację czysto etiologiczną, według temperamentów, predyspozycji i zmian w układzie nerwowym: najpierw „choroby o treści i uszkodzeniu organicznym”, zależne od „temperamentu żółciowo-flegmatycznego”; następnie choroby nerwowe histeryczne, odznaczające się „temperamentem żółciowo-melancholicznym i zaburzeniami typowymi dla macicy”; wreszcie choroby charakteryzujące się „rozluźnieniem substancji stałych i zwyrodnieniem płynów”; tutaj do przyczyn zalicza się „temperament sangwiniczno-flegmatyczny, nieszczęśliwe namiętności

itd.”<sup>56</sup> Na samym końcu stulecia, w wielkiej dyskusji wywołanej pracami Tissota i Pomme’a, największy zakres przyznał chorobom nerwowym Pressavin; obejmują one wszelkie zaburzenia głównych czynności organizmu i rozróżnia się je według zakłóconych funkcji. Kiedy naruszone są nerwy czuciowe i obniża się ich aktywność, zachodzi odrętwienie (*engourdissement*), osłupienie (*stupeur*) i śpiączka (*coma*); skoro zaś aktywność gwałtownie wzrasta – występuje swędzenie, laskotanie i ból. W taki sam sposób ulegają zakłóceniu czynności ruchowe: ich osłabienie wywołuje porażenie i katalepsję, ich spotęgowanie – drażliwość i kurcze; konwulsje wywodzą się z czynności nieregularnej, już to za słabej, już to za mocnej – taką oboczność spotykamy na przykład w padaczce.<sup>57</sup>

Powyższe koncepcje są oczywiście z natury obce klasyfikacjom tradycyjnym. Ich oryginalność polega jednak przede wszystkim na obcym pojęciom nozograficznym bezpośrednim związaniu z praktyką; powiedzmy nawet, iż od załączka przenika je na wskroś tematyka terapeutyczna, jako że powstają i organizują się w obrazach, za pomocą których lekarze i chorzy natychmiast mogą się komunikować: wstępujące wapory hipochondryka, nerwy napięte, „zastygłe i zrogowaciałe”, przemoczone, wilgotne włókna, palący żar wysuszający organy – wszystko to są co prawda schematy eksplikatywne, ale w nie mniejszym stopniu i wieloznaczne objawy, w których wyobrażenia chorego odnajduje kształt, przestrzeń, substancję i wyraz własnych cierpień i na które imaginacja lekarza od razu rzutuje plan koniecznych zabiegów uzdrawiających. Coś ważnego się stało w tym nowym świecie patologii, tak od XIX wieku lżonym i wyszydzanym, coś, czego jeszcze w historii medycyny nie było: objaśnienie teoretyczne zbiegło się oto z podwójną projekcją – choroby przez chorego oraz zniweczenia choroby przez lekarza. Dolegliwości nerwowe dopuszczają współnictwo w kuracji. Rodzi się sfera symboli i wyobrażeń, gdzie lekarz po raz pierwszy nawiązuje rozmowę ze swym pacjentem.

Od tego czasu przez cały wiek XVIII rozwija się medycyna, której elementem sprawczym staje się para lekarz-chory. Komunikując się wyobrażonymi figurami, para ta na nowy sposób organizuje świat obłądu. Kuracje rozgrzewające lub ochładzające, wzmacniające lub odprężające, wspólne przez lekarza i chorego wypracowywanie wyimaginowanych skutków profiluje kształty patologiczne coraz trudniej przyswajalne dla klasyfikacji. Jednakże właśnie pośród tych kształtów, chociaż i one miały przeminąć, dokonała się istotna praca poznawcza.

\*

Wróćmy do punktu wyjścia: po jednej stronie świadomość bez wahania rozpoznająca obłąkanego bezpośrednio, nie uciekająca się nawet do jakiegokolwiek dyskursywnego poznania obłądu; po stronie drugiej – nauka przekonana, iż na płaszczyźnie swoich możliwości jest w stanie rozpostrzeć wszystkie postaci obłądu wraz z potwierdzającymi go objawami. Pośrodku nie ma nic, pustka; nieledwie dotkliwa jest oczywistość braku obłąkania jako formy konkretnej i uogólnionej, jako realnego żywiołu, w którym odnajdywaliby się szaleńcy, jako głębokiego podłoża, z którego by się rozdziły zdumiewająco swoiste znamiona obłąkanego. W dobie klasycyzmu nie istnieje choroba umysłowa w rozumieniu naturalnej ojczyzny obłąkanego, pośrednictwa pomiędzy szaleńcem, którego się postrzega, a obłąkaniem, które się analizuje – jednym słowem w rozumieniu związku obłąkanego z jego obłąkaniem. Obłąd i obłąkanie to zjawiska względem siebie obce; każde z nich zatrzymuje w sobie, zachowuje dla samego siebie własną prawdę.

Nierozum to przede wszystkim ów głęboki rozłam dokonany po erze porozumienia, szczelina wzajemnego wyobcowania pomiędzy obłąkanym a obłądem.

Możemy więc już we wspomnianej pustce uchwycić nierozum. Czyż zresztą internowanie nie dało temu wyrazu instytucjonalnego? Jako niezróżnicowany obszar wykluczenia, czyż nie zapanowało pomiędzy obłąkanym a obłąkaniem, pomiędzy rozpoznaniem odruchowym a wciąż różnicowaną prawdą, czyż w strukturach społecznych nie pokryło tego samego pola, które w strukturach wiedzy pokrył brak rozumu?

Wszakże nierozum jest czymś więcej od pustki, w której się dla nas zarysowuje. W końcu treścią postrzegania obłąkanego nie było nic innego niż sam rozum; analiza szaleństwa wśród gatunków choroby nie miała ze swej strony innej zasady jak rozumny porządek mądrości naturalnej; nawet tam gdzie poszukiwano stwierdzonej pełni obłąkania, znajdowano wyłącznie rozum, toteż obłąd paradoksalnie stawał się brakiem szaleństwa i uniwersalną obecnością rozumu. Otóż owo nieszaleństwo, będące treścią obłądu, jest drugim zasadniczym punktem, jaki trzeba podkreślić w związku z nierozumem. Nierozum oznacza, iż prawdą obłądu jest rozum.

Właściwie quasi-rozum. Mamy tu trzecią podstawową cechę, którą na następnych stronach spróbujemy omówić do końca. Rozum bowiem nie bez tego jest treścią postrzeżenia obłąkanego, by nie posiadał jakiegoś wkaźnika przeczącego. Działa tu pewna instancja, nadająca swoisty styl przeciwieństwu rozumu. Obłąkany może sobie być obłąkanym w porównaniu z rozumem, dla

## Transcendentność urojeń

rozumu i przez rozum, może sobie być rozumem, a żeby móc być przedmiotem rozumu, w samym ustanowieniu dystansu tkwi problem; a działanie wskaźnika przeczącego nie spełnia się po prostu w pustce negacji. Wiemy skądinąd, o jakie przeszkody rozbijało się zamierzenie „naturalizacji” obłądu w stylu historii chorób i roślin. Pomimo tylu ponawianych wysiłków, szaleństwo nigdy nie wniknęło bez reszty w racjonalny rząd gatunków, a to dlatego, że na głębokościach działały inne siły. Te siły były obce teoretycznemu planowi pojęć i potrafiły mu stawiać opór, dopóki go całkowicie nie wywróciły.

A więc jakie były to siły? Jaka władza przeczenia tu zadziałała? Jakie utajone instancje przetrwały w świecie klasycystycznym, gdy rozum zdawał się być treścią i prawdą wszystkiego, nie wyłączając obłądu? Czyż zarówno w poznawaniu obłądu, jak w rozpoznawaniu obłąkanego nie roztaczała się zdradziecko ta sama siła i czyż nie kpiła sobie z rozumu? A jeśli tak było, czyż nie wolno nam określić istoty i żywej siły nierozumu jako utajonego centrum klasycystycznego doświadczenia obłądu?

Trzeba jednak postępować ostrożnie, krok za krokiem. Z właściwym dla historyka respektem należy się posuwać wychodząc od faktów już znanych – czyli od przeszkód napotykanych w naturalizacji szaleństwa i w jego rzutowaniu na płaszczyznę racjonalności. Będziemy analizować te przeszkody po kolei, na wstępie z grubsza je wyliczywszy: najpierw transcendentność afektu, wyobraźni i urojenia jako form składowych obłądu; następnie postacie tradycyjne, które przez cały klasycyzm artykułowały i szlifowały dziedzinę obłądu; na koniec spotkanie lekarzy z chorym w wymagowanym świecie terapii. Może tam kryją się sprawdzalne siły nierozumu, praca będąca jednocześnie współczynnikiem i kompensacją tego niebytu, tej coraz bardziej zlobiącej się pustki, tego braku szaleństwa.

Nie chcemy tej pracy i sił, które ją ożywiają, opisywać jako ewolucji koncepcji teoretycznych na powierzchni poznania; lecz przecinając historyczną grubość warstwy doświadczenia, spróbujemy ująć ów ruch, który ostatecznie umożliwił poznanie obłądu: myślimy o naszym poznaniu, którego freudyzm nam nie odjął, bo nie o to w nim chodziło. W tym poznaniu występuje wreszcie choroba psychiczna, nierozum sam z siebie zniknął; pozostał tylko w oczach ludzi, których w nowoczesnym świecie niepokoi ta uporczywa i natrętna obecność obłądu, nieodzownie związanego z własną nauką, własną medycyną, własnymi lekarzami – obłądu całkowicie zamkniętego w patetycznym stanie choroby psychicznej.

„Nazywamy obłądem taką chorobę narządów mózgu...” Zagadnienia obłądu krążą wokół materialności duszy.

W jaki sposób dotyczy duszy owo zło, przez nozologów bez wahania uznane za chorobę? Czy upatrują oni w duszy część ciała atakowaną przez chorobę na tej samej zasadzie co pozostałe? A może ogólną wrażliwość związaną z całym organizmem i wraz z nim zakłócają? Lub wreszcie niezależny pierwiastek duchowy, któremu jedynie się wymknęło jego materialne i chwilowe instrumentarium?

Są to pytania filozofów fascynujące XVIII stulecie; pytania nieskończenie odwracalne, każda odpowiedź wzmaga ich wieloznaczność. Przede wszystkim występuje pełny ciężar tradycji: mowa o tradycji teologów i kazuistów, a także prawników i sędziów. Jeżeli obłąkany daje jakiegokolwiek zewnętrzne oznaki skruchy, można go wypowiadać i rozgrzeszyć; chociażby nawet wszystko za tym przemawiało, że postradał zmysły, wolno i należy przypuszczać, że Duch Święty oświecił jego duszę środkami niewidzialnymi i niematerialnymi, jakich „Bóg niekiedy używa – mianowicie przez posługę Aniołów albo bezpośrednim natchnieniem”.<sup>2</sup> Byłżeby zresztą szaleniec w stanie łaski w momencie, gdy popadł w otępienie? Cokolwiek by w swoim szaleństwie popełnił, na pewno dostąpi zbawienia: jego dusza trzyma się na uboczu, nie zagrożona chorobą, i sama choroba strzeże ją od złego. Dusza nie na tyle uczestniczy w obłądzie, by w tym stanie grzeszyć.

Nie sprzeciwiają się temu sędziowie, gdyż nie uznają poczynań obłąkanego za występne, i ustanawiają kuratelę przy stałym założeniu, że obłąd jest tylko przejściową niedomogą, w której tak samo nie może być mowy o uszkodzeniu duszy jak o jej nieistnieniu lub istnieniu cząstkowym u dziecka. Cywilna

osobowość nieubezprawionego wariata pozostaje nietknięta nawet w zamknięciu i Parlament paryski dobitnie wyjaśnił, że taki faktyczny dowód obłąkania, jakim jest internowanie, w niczym nie zmienia prawnej zdolności podmiotu.<sup>3</sup>

Dusza szaleńca nie jest szalona.

Tymczasem dla kogoś, kto się zastanawia nad słusnością medycyny, nad jej upadkami i wzlotami, nie jestże dusza czymś więcej i czymś mniej od tej wolnej niewolnicy? Czyż nie musi być częścią materii, jeśli z przyczyny owej materii, poprzez nią i za jej sprawą doznaje uszczerbku w swobodnym wypełnianiu swoich najbardziej zasadniczych czynności: w samym osądzie? Prawnicza tradycja orzekająca niewinność obłąkanego nie dlatego ma rację, że jego utajoną wolność duszy chroni jej niemoc, ale dlatego, że nieodparta moc jego ciała narusza tę wolność aż do całkowitego unicestwienia: „Ta biedna dusza... nie jest już wówczas panią własnych myśli, lecz musi wpatrywać się w obrazy, które w niej powstają po tropach mózgu.”<sup>4</sup> Ale i rozum odzyskany jeszcze lepiej dowodzi, że dusza jest tylko zorganizowaną materią i ciałem; przecież obłąd zawsze jest tylko destrukcją, a jak wykazać, że dusza została naprawdę zniszczona, a nie po prostu spętana lub schowana, albo zepchnięta gdzie indziej? Skoro jednak powodujemy, że odzyskuje władzę, skoro odbudowujemy jej integralność, zwracamy jej siłę i wolność przez sam dodatek materii sprawnej i zharmonizowanej, przekonujemy się tym samym, że swoją moc i doskonałość czerpie z materii, jako że odrobina materii dorzuconej pozwala jej się przedostać z niedoskonałości przypadkowej do własnej doskonałej natury: „Czyż nieśmiertelny byt mógłby dopuścić do przedstawiania swoich części i ścierpieć, by cokolwiek dorzucono do jego jednolitości, z której nic nie może się oderwać?”<sup>5</sup>

Wolter podejmuje ów dialog, równie stary co stoicka konfrontacja humanizmu z medycyną, i przypiera do muru. Obstając przy duszy nieskażonej domieszkami, uczeni i doktorzy zwracają się do obłąkanego, którego pragną przekonać, że jego obłąd ogranicza się do zjawisk cielesnych. Chcąc nie chcąc, szaleniec musi gdzieś posiadać, w jakimś miejscu sobie nie znanym, duszę zdrową, oblubienicę wieczności: „Chociaż utraciłeś, przyjacielu, zdrowy rozum, duszę masz równie duchową, równie czystą i nieśmiertelną jak nasza; lecz nasza ma dobre, a twoja złe pomieszczenie; okna domostwa są zatkane... dusi się z braku powietrza.” Ale i obłąkany zdobywa punkty, właściwie sam stanowi punkt prawdy w swoim szaleństwie; wyzuty z rozumu, ma więcej rozsądku i mniej bredzi niż ludzie rozumni. W otchłani swoich szalonych

wywodów, czyli na wysokościach swojej obłąkanej mądrości, dobrze pojmuje, że naruszona została jego dusza; i odwracając sens paradoksu Epimenidesa z uporem powtarza, że jest szalony aż do dna własnej duszy i że jego mowa obwieszcza prawdę. „Swoim zwyczajem, przyjaciele, zakładacie to, co dopiero należy rozpatrzyć. Moje okna są otwarte równie szeroko jak wasze, ponieważ widzę te same przedmioty i słyszę te same słowa. Wynika stąd niezbicie, że moja dusza czyni zły użytek ze zmysłów i że moja dusza sama jest wypaczonym zmysłem, popsutą jakością. Jednym słowem albo moja dusza jest szalona sama w sobie, albo wcale nie mam duszy.”<sup>6</sup>

Wolteriański Epimenides ubezpiecza się na obie strony, mówiąc po swoim, że albo kłamcami są Kreteńcy, albo on sam kłamie; w rzeczywistości chce powiedzieć jedno i drugie naraz: obłąd narusza głęboką naturę jego duszy i w konsekwencji jego dusza nie istnieje jako byt duchowy. Dylemat sugerujący i skrywający łańcuch powiązań. Spróbujmy pójść za tym łańcuchem, tylko na pierwsze wejrzenie wydaje się on prosty.

Po pierwsze nie można przyrównywać obłądu do zaburzenia zmysłów; okna są nietknięte, zła widoczność w domu nie wynika z ich zasłonięcia. Wolter przeskakuje jednym susem całe pole medycznych dyskusji. Pod wpływem Locke'a wielu lekarzy dopatrywało się korzeni obłądu w zakłóceniu wrażliwości zmysłowej: widzenie diabłów czy słyszenie głosów nie ma nic wspólnego z duszą, która odbiera, jak umie najlepiej, to, co jej narzucają zmysły.<sup>7</sup> Między innymi odpowiedział na to Sauvages: obłąkanym nie jest ktoś, kto zezuje lub widzi podwójnie, lecz ktoś, kto widząc podwójnie, święcie wierzy w obecność dwóch ludzi.<sup>8</sup> Zaburzenie duszy, a nie oka; powód nie leży w złym stanie okien, lecz w chorobie lokatora. Wolter podziela ten pogląd. Należy przezornie uchylić prymitywny sensualizm, aby jego zbyt u Locke'a bezpośrednie i proste stosowanie nie skończyło się popieraniem jakiejś duszy, której władze sensualizm jednak uszczupla.

Chociaż zakłócenie zmysłów nie jest przyczyną obłądu, jest przecież jego modelem. Uszkodzenie oka czyni niemożliwym sprawne funkcjonowanie wzroku; uszkodzenie mózgu, organu umysłu, w ten sam sposób zakłóca samą duszę: „Ta refleksja nasuwa podejrzenie, że dana człowiekowi od Boga zdolność myślenia podlega zakłóceniom jak inne zmysły. Szaleniec to chory, którego mózg niedomaga, podobnie jak artretyk jest chorym, którego bolą ręce i stopy; myślał mózgiem, tak jak artretyk chodził nogami, nic nie wiedząc o swej niepojętej zdolności chodzenia i o nie mniej niepojętej zdolności myślenia.”<sup>9</sup> Związek mózgu z duszą jest taki sam jak oka ze wzrokiem – na-

tomiast duszy z ciałem taki sam jak zamiaru chodzenia ze zginaniem nóg. W ciele dusza nie ma nic innego do roboty jak nawiązywanie stosunków analogicznych do tych, jakie samo ciało ustanowiło. Jest ona zmysłem zmysłów, czynnością czynności. Podobnie też jak chód zahamowany bywa paralizem nóg, a wzrok zmaćony uszkodzeniem oka, duszę naruszają urazy cielesne, zwłaszcza urazy organu najważniejszego, jakim jest mózg, będący narządem nad narządami wszystkich zmysłów i wszystkich czynności. A więc dusza w tym samym stopniu tkwi w ciele co wzrok w oku lub czynność w mięśniach. Jeśliśmy zatem wyjęli oko... Przeprowadzony został dowód, że „moja dusza jest szalona sama w sobie”, w swojej własnej substancji, w tym, co jest istotą jej natury; oraz że „wcale nie mam duszy” prócz takiej, jaką określa działanie narządów mojego ciała.

Słowem, wychodząc z przesłanki, że obłąd nie jest naruszeniem zmysłów, Wolter wyciąga wniosek, że dusza z natury nie różni się od wszelkiego innego zmysłu i że jej narządem jest mózg. Prześlizgnął się sprytnie z jasno wówczas sprecyzowanego zagadnienia medycznego (geneza obłąd wywiedziona z omamu zmysłowego lub z majaczenia umysłu – dzisiaj mówilibyśmy o teorii obwodowej lub ośrodkowej) na zagadnienie filozoficzne, które na tamto się nie nakłada ani de iure, ani de facto: czy obłąd jest lub nie jest dowodem na materialność duszy? Co do pierwszej kwestii, Wolter udaje, że odrzuca wszelką formę odpowiedzi sensualistycznej, aby tym lepiej ją zastosować do rozwiązania problemu drugiego; ów ostateczny nawrót do sensualizmu zresztą oznacza, że faktycznie opuścił pytanie pierwsze – medyczną kwestię dotyczącą roli narządów zmysłowych w początkach obłąd. To podstawienie jest znaczące samo w sobie, z pominięciem wyczuwalnych intencji polemicznych. Nie należy bowiem do osiemnastowiecznej problematyki medycznej; z zagadnieniem stosunku zmysłu do mózgu, obwodowego układu nerwowego do ośrodkowego, które to zagadnienie mieści się bez reszty w refleksji medycznej, miesza krytyczną analizę opierającą się na dysocjacji duszy i ciała. W przyszłości także i dla lekarzy kwestia źródeł, determinacji przyczynowej, siedliska obłąd przybierze walor materialistyczny lub niematerialistyczny. Ale nastąpi to dopiero w XIX wieku, kiedy postawiona przez Woltera problematyka zostanie w pełni zaakceptowana jako sama przez się zrozumiała; wówczas i tylko wówczas staną się możliwe obydwie psychiatrie: spirytualistyczna i materialistyczna – koncepcja obłąd sprowadzonego do ciała i koncepcja dopatrująca się go w niematerialnym żywiole duszy. Natomiast tekst Woltera właśnie przez swoją sprzeczność, nadużycie, rozmyślnie

wprowadzony unik nie jest reprezentatywny dla takiego doświadczenia obłąd, jakie w XVIII wieku było żywe, gęste, konkretne. Tendencyjnie ironiczny, tekst ten kieruje ku sprawom nie mieszczącym się w czasie tego doświadczenia, ku możliwie najmniej ironicznemu postawieniu zagadnienia obłąd. Jest drogowskazem i przepowiednią ujęcia inaczej dialektycznego, posługującego się inną polemiką i odznaczającego się nie osiągniętą przedtem subtelnnością, które w XIX wieku stanie się bezspornie oczywiste: obłąd stanowi bądź materialne uszkodzenie pierwiastka materialnego, bądź duchowe zakłócenie niematerialnej duszy.

Stwierdzenie, iż Wolter naszkicował z zewnątrz i za pomocą skomplikowanych wybiegów tę prostą problematykę, nie upoważnia do uznania jej za istotną dla myśli osiemnastowiecznej. Pytanie, czy dusza jest oddzielona od ciała, nie wyłoniło się z medycyny klasycystycznej; wprowadziła je dosyć niedawno intencja filozoficzna.

Medycyna klasycystyczna bez wahań przyjmuje i rozwija problematykę w odmienny sposób prostą – bardziej skomplikowaną dla nas, od XIX wieku przyzwyczajonych do rozważania zagadnień psychiatrycznych w opozycji ducha i ciała, którą trochę łagodzą, przystosowują i zamazują takie pojęcia jak psycho- lub organogeneza. Mowa o prostocie, którą Tissot przeciwstawiał abstrakcyjnym rojeniom filozofów; chodziło mu o wspaniałą jedność czucia duszy i ciała, wyprzedzającą wszelkie nie znane medycynie dysocjacje: „Metafizyce przypada zadanie poszukiwania przyczyn wpływu ducha na ciało i ciała na ducha; medycyna nie wnika tak daleko, ale może widzi lepiej; pomija przyczyny i zastanawia się nad zjawiskami. Doświadczenie ją uczy, że pewien stan ciała nieodzownie powoduje pewne poruszenia duszy, które z kolei wywołują zmiany w ciele; stwierdza, iż kiedy dusza oddaje się myśleniu, jakaś partia mózgu znajduje się w stanie napięcia; nie posuwa się dalej, nie stara się wiedzieć nic ponadto. Zjednoczenie ducha i ciała jest tak silne, że z trudem można sobie wyobrazić, by pierwszy mógł działać bez przyzwolenia drugiego. Zmysły przekazują umysłowi napęd myśli za pośrednictwem drgań włókien mózgu i podczas gdy dusza się tym zajmuje, narządy mózgu znajdują się w silniejszym lub słabszym ruchu, w większym lub mniejszym napięciu.”<sup>10</sup>

Ta reguła metodologiczna nadaje się do natychmiastowego zastosowania: jeżeli teksty medyczne okresu klasycystycznego mówią o szaleństwach, obłądach (*vésanies*) lub nawet bardzo dobitnie o „chorobach umysłowych (*mentales*)”, lub „chorobach ducha”, nie odnosi się to do dziedziny zaburzeń psychicznych czy zjawisk duchowych, przeciwstawnej dziedzinie patologii

organicznych. Nie zapominajmy, że Willis sklasyfikował manię pomiędzy chorobami głowy, histerię zaś wśród chorób z kurczami; że Sauvages do klasy obłądów (*vésanies*) zaliczył podwójne widzenie, zawroty głowy i szum w uszach. Można przytoczyć więcej takich ciekawostek.

Historycy medycyny lubią się bawić w odkrywanie pod klasycystycznymi opisami znaczenia prawdziwych chorób. Kiedy Willis mówi o histerii, czy nie obejmuje nią objawów padaczkowych? Czy Boerhaave nie opisał paranoi mówiąc o maniach? A pod postacią melancholii Diemerbroeka czyż nie spotykamy wyraźnych oznak nerwicy natręctw?

Są to jednak zabawy królów,<sup>11</sup> a nie historyków. Jest możliwe, że po stu latach pod tymi samymi nazwami nie rozumie się t y c h s a m y c h c h o r ó b, ale też z zasady nie chodzi o t ę s a m ą c h o r o b ę. Ktoś, kto w XVII i XVIII wieku mówił o obłądzie, nie mówił o „chorobie ducha” w sensie ścisłym, lecz o czymś, co dotyczyło ciała i duszy p o s p ó l u. To mniej więcej miał na myśli Zacchias proponując definicję do przyjęcia z grubsza dla całego klasycyzmu: „*Amentiae a proprio cerebri morbo et ratiocinatricis facultatis laesione dependent*” („Obłądy powstają w wyniku właściwej choroby mózgu oraz uszkodzenia władzy rozumowania”).<sup>12</sup>

Pomijając więc problematykę dość późno dorzuconą do doświadczenia obłądu, spróbujmy teraz uwypuklić struktury dosłownie do niego przynależne – zaczynając od najbardziej zewnętrznych (cykl przyczynowy), przechodząc następnie do bardziej wewnętrznych i mniej widocznych (cykl afektu i obrazu), by na koniec usiłować w jądrze doświadczenia dotrzeć do tego, co je tworzyło jako takie – do zasadniczego momentu urojenia.

\*

Rozróżnienie pomiędzy przyczynami dalekimi a najbliższymi, pojawiające się stale we wszystkich tekstach klasycystycznych, na pierwszy rzut oka nie wydaje się brzemienne w skutki i wnosi zaledwie wątplą strukturę dla zorganizowania świata przyczynowości. W rzeczywistości jego waga była znaczna; na pozór arbitralne, skrywało pokazną moc strukturotwórczą.

Mówiąc o bliskich przyczynach manii, Willis ma na myśli dwojakie zmiany tchnień żywotnych. Najpierw zmianę mechaniczną, wpływającą jednocześnie na siłę ruchu i na jego trajektorię: u maniaka tchnienia poruszają się gwałtownie; mogą więc przedostawać się na drogi dotychczas jeszcze nie urotowane i do tego celu nie przeznaczone; te nowe trasy wywołują bardzo dziwny bieg myśli, ruchy nagłe i niezwykle, o takim natężeniu, że zdają się o

wiele przekraczać naturalne siły chorego. Zachodzi również zmiana chemiczna: tchnienia przybierają naturę kwaśną, przez co stają się bardziej podatne na korozję i na przenikanie, a także lżejsze i mniej obciążone materią; ponieważ okazują się wtedy lotne i nienamacalne jak płomień, nadają zachowaniu maniaka charakterystyczną żywość, nieobliczalność i zapalczliwość.<sup>13</sup>

Takie są przyczyny bliskie. Do tego stopnia bliskie, że nie wyglądają na coś więcej niż na kwalitatywną transkrypcję wszystkich najwidoczniejszych objawów choroby. Owo podniecenie, ów bezład, owa gorączkowość bez gorączki, które jak gdyby ożywiały maniaka i przy najprostszym, najbardziej bezpośrednim postrzeganiu kreśliły jego typową sylwetkę, zostają oto za pomocą analizy przyczyn bliskich przeniesione z zewnątrz do wnętrza, ze sfery postrzegania w sferę objaśniania, z widzialnego skutku na niewidzialny ruch przyczyn.<sup>14</sup> Mamy jednak do czynienia z sytuacją paradoksalną, gdyż to, co dotąd było tylko przymiotem, z chwilą wnikięcia na pole niewidzialności przekształca się w obraz; zapalczliwość – przymiot – staje się płomieniem, obrazem; bezład gestów i słów krzepnie w zawile się przecinające nieuchwytnie tory. A wartości, które znajdowały się na rubieżach osądu moralnego, gdzie nie można ich było dotknąć ani zobaczyć, poza zasięgiem dotyku i wzroku stają się rzeczami; nawet nie zmieniając słownictwa, etykę przełożono tu na dynamikę: „Siła duszy – powiada Sydenham – dopóki jest zamknięta w śmiertelnym ciele, zależy głównie od siły tchnień, którymi posługuje się niczym narzędziami w wykonywaniu swoich czynności i które są najmniejszą dozą materii, najbliższą substancji duchowej. Toteż słabość i nieporządek tchnień konieczne musi powodować słabość i nieporządek duszy i czynić ją igraszką najgwałtowniejszych afektów, nad którymi nie może ani zapanować, ani się im oprzeć.”<sup>15</sup> Pomiędzy bliskimi przyczynami a ich skutkami zachodzi rodzaj odruchowej komunikacji, bez przerw ni pośrednictwa; tworzy się układ jednoczesności, która pod kątem skutku jest postrzegana jakością, a pod kątem przyczyny – niewidzialnym obrazem. Możliwość wzajemnego przepływu jest doskonała: wprowadza się obraz poczęty z potocznej percepcji, a symptomatyczną wyjątkowość chorego wywodzi się z fizycznych własności przypisywanych przyczynowemu obrazowi. W istocie system przyczyn bliskich jest po prostu odwróciem empirycznego rozpoznawania objawów, rodzajem przyczynowej waloryzacji przymiotów.

Otóż w ciągu XVIII wieku ten ścisły krąg, ta gra transpozycji, która odbijając się w wyimaginowanym żywiole obraca się wokół własnej osi, powoli zaczyna się otwierać, rozciągać wzdłuż struktury teraz linearnej, gdzie sedno

sprawy nie leży już w komunikowaniu się jakości, lecz po prostu i wyłącznie w zjawisku poprzedzania; tym samym przyczynę będzie należało rozpoznawać nie w wyimaginowanym żywiole, lecz wewnątrz zorganizowanej percepcji.

Już w patologii włókna nerwowego starano się zobaczyć bliską przyczynę, upewnić się o jej istnieniu uchwytnym dla postrzeżenia. Co nie oznacza, że przymiot i obraz zostały poniecane w tej strukturze przyczynowości najbliższej; wszakże trzeba je teraz podporządkować i przedstawić w widocznym objawie organicznym, który bez ryzyka pomyłki lub błędnego koła można by uznać za fakt poprzedzający. Tłumacz Sydenhama zarzuca mu, że nie potrafił dostatecznie objaśnić stosunku zachodzącego pomiędzy wigorem duszy a „siłą tchnień żywotnych”. „Dodajmy, że nie mamy ani jasnego, ani dostatecznego pojęcia o naszych tchnieniach... Jeśli pozostaniemy przy terminologii naszego autora, siła i stałość duszy mają głównie zależeć od struktury substancji stałych, obdarzonych niezbędną elastycznością i giętkością, co sprawia, że dusza przeprowadza swoje operacje prężnie i z łatwością.”<sup>16</sup> Wraz z fizjologią włókna zyskujemy materialną siatkę, która może służyć za oparcie przy oznaczaniu najbliższych przyczyn. W rzeczywistości, chociaż samo oparcie jest znakomicie widoczne w swej materialnej rzeczywistości, zmiana będąca bezpośrednią przyczyną obłędu jest, mówiąc ściśle, niepostrzegalna; to co najwyżej nieuchwytna, nieomal moralna jakość, wpleciona w wątek percepcji. Paradoksalnie chodzi o czysto fizyczną najczęściej nawet mechaniczną zmianę we włóknie, powodującą jednak uszkodzenie poniżej wszelkiej możliwej percepcji i nieskończenie słabo działającą na jego funkcjonowanie. Fizjologowie, którzy widzą włókno, dobrze wiedzą, że ani na nim, ani w nim nie można stwierdzić jakiegokolwiek wymiernego napięcia lub odprężenia; nawet kiedy drażnił nerw żaby, nie odkrywał Morgagni żadnego skurczu, zgodnie z tym, o czym wiedzieli już Boerhaave, Van Swieten, Hoffmann i Haller, wszyscy przeciwnicy nerwów-strun oraz patologii napięć i odprężeń. Wszelako lekarze praktycy również widzą – a widzą coś innego: widzą mianowicie skurcz mięśni maniaka, jego wykrzywioną grymasem twarz, urywane, gwałtowne, błyskawicznie reagujące na najmniejsze pobudzenie gesty; widzą substancję nerwową w najwyższym stopniu napięcia. W osiemnastowiecznej myśli medycznej czai się konflikt pomiędzy obydwiema formami percepcji: pierwsza dotyczy zmiany rzeczy, druga – zepsucia jakości.<sup>17</sup> Powoli pierwsza zwycięża, nie omieszkała sobie przywłaszczyć walorów drugiej. A słynne stany napięcia, wysuszenia, zrogowacenia, których fizjologowie nie widzieli, taki praktyk jak Pomme ogląda na własne oczy i słyszy na

własne uszy – przy czym sądzi, że tryumfuje nad fizjologami, podczas gdy, przeciwnie, dopuszcza do tryumfu struktury przyczynowości, którą tamci starali się narzucić. Pochylony nad ciałem pacjentki usłyszał wibrację substancji nerwowej nadmiernie podrażnionej; a po dziesięciu miesiącach wygniatania jej w wodzie po dwanaście godzin dziennie zobaczył, że wyschnięte cząstki układu odrywają się i opadają w kąpiel: „bloniaste kawalki podobne do strzępków zmoczonego pergaminu”<sup>18</sup>.

Nadchodzi panowanie struktur linearnych i perceptywnych; zaniechano poszukiwania łączności jakościowej, opisywania koła zaczynając od skutku i jego zasadniczych wartości aż do przyczyny, będącej tych wartości transpozycją; chodzi natomiast o znalezienie, a więc o postrzeżenie, prostego wydarzenia, mogącego w sposób najbardziej bezpośredni warunkować chorobę. Najbliższą przyczyną obłędu będzie zatem widoczna zmiana narządu najbliższego duszy, czyli układu nerwowego – najlepiej zaś samego mózgu. Już nie w jedności czucia, w podobieństwie jakościowym upatruje się bliskość przyczyny, ale w możliwie najściślejszym sąsiedztwie anatomicznym. Znalezienie przyczyny równa się oznaczeniu, usytuowaniu i postrzeżeniu zakłócenia anatomicznego lub fizjologicznego – mniejsza o naturę, mniejsza o formę lub sposób, w jaki atakuje układ nerwowy – położonego najbliżej złącza pomiędzy duszą a ciałem. W XVII wieku przyczyna najbliższa implikuje równoczesność i podobieństwo struktury; w wieku XVIII zaczyna implikować bezpośrednio wyprzedzenie i sąsiedztwo na styk.

W takim duchu należy pojmować rozwój anatomicznych badań nad przyczynami obłędu. *Sepulchretum* Boneta, wydane w roku 1679, obsta je jeszcze przy opisach jakościowych, gdzie pod naciskiem imaginacji i pod ciężarem rozważań teoretycznych percepcja się nagina i otrzymuje sens z góry zdeterminowany. Bonet podczas autopsji widział suche i sypkie mózgi maniaków, wilgotne i przepelnione płynami ustrojowymi mózgi melancholików; w przypadkach otępienia substancja mózgowa była sztywna lub, na odwrót, zbyt luźna, w jednym i drugim przypadku za mało elastyczna.<sup>19</sup> Po niespełna półwieczu analizy Meckela jeszcze są spokrewnione z tym światem przymiotów; jeszcze jest w nich mowa o wysuszeniu maniaków, o melancholicznej ociążałości i wilgotności. Jakości te jednak muszą być teraz postrzegane, i to w postrzeżeniu oczyszczonym przez rygor pomiarów z wszelkich ujęć wrażeniowych. Stan mózgu nie przedstawia już innej wersji przekładu obłędu na wrażenie; jako ewenement patologiczny, jest istotną zmianą wywołującą obłęd.

Doświadczenia Meckela opierały się na prostej zasadzie. Wycinał z substancji mózgu i mózdzku sześciany o wymiarach po „9, 6 i 3 linie stopy paryskiej”. Zaobserwował, że sześcian sześcioliniowy pobrany z mózgu osoby zmarłej w pełnym zdrowiu waży 1 drachmę 5 granów; u młodego człowieka zmarłego na suchoty mózg waży tylko 1 drachmę, 3 i 3/4 grana, a mózdzek – 1 drachmę i 3 grany. W przypadku zapalenia opłucnej u starca ciężar mózgu nie odbiega od normy, mózdzek jest nieco lżejszy. Wniosek pierwszy: ciężar mózgu nie jest stały, zmienia się wraz z różnymi stanami patologicznymi. Po drugie: ponieważ waga mózgu okazuje się mniejsza w chorobach z wyczerpania, takich jak suchoty, a waga mózdzku w przypadkach, gdy płyny i fluidy rozlewają się po ciele, ciężar właściwy tych narządów zależy od „wypełnienia znajdujących się tam kanalików”. Tego samego rodzaju zmiany napotyka się u obłąkanych. Przy sekcji kobiety, „która przez piętnaście lat była bez przerwy w stanie manii i upośledzenia umysłu”, Meckel skonstatował, iż „istota szara” jej mózgu była nazbyt biała, zaś istota rdzenna – bardzo biała; „ta ostatnia była tak twarda, że nie dawała się pociąć w kawałki, i tak sprężysta, że nie pozostawał na niej odcisk palca; przypominała w zupełności białko jajka na twardo”. Sześcian sześcioliniowy wykrojony z istoty rdzennej ważył 1 drachmę 3 grany; ciało modelowane było jeszcze lżejsze; sześcian pobrany z mózdzku ważył tak jak mózgu – 1 drachmę 3 grany. Inne postaci obłądu wykazują jednak inne zmiany; pewna młoda kobieta, „obłąkana z przerwami”, zmarła w furii; mózg jej w dotyku wydawał się zwarty; błona pajęczka pokrywała czerwonawą surowicę; sama istota rdzenna była wszakże sucha i elastyczna; ważyła 1 drachmę 3 grany. Stąd wniosek, że „suchość kanałów rdzeniowych może zakłócić ruchy mózgu i w konsekwencji posługiwanie się rozumem”; i na odwrót, „mózg tym lepiej się nadaje do użytku zgodnie ze swym przeznaczeniem, im jego rdzeniowe kanały lepiej się nadają do wydzielania płynu nerwowego”.<sup>20</sup>

Mniejsza o teoretyczne tło, na którym występują prace Meckela lub jego hipoteza o wydzielaniu przez mózg soku nerwowego, czego zakłócenie powodowałoby obłąd. Na razie jest dla nas istotna nowa forma przyczynowości wyzierająca z tych analiz. Przyczynowość nie jest już ujmowana symbolizmem przymiotów, tautologią transponowanych znaczeń, jak to widzieliśmy jeszcze u Boneta; mamy teraz do czynienia z przyczynowością linearną, gdzie zmiana w mózgu jest wydarzeniem samym w sobie traktowanym jako objaw o lokalnych walorach jakościowych, zawsze odkrywanych przez odpowiednio zorganizowaną percepcję. Pomędzy tą zmianą a objawami obłądu istnieje

jedyna współzależność i jedyny system komunikacji: największa bliskość, czyli to, co z mózgu czyni narząd sąsiadujący z duszą. Zaburzenie mózgu będzie więc miało własną anatomiczną strukturę dostępną postrzeżeniu, a zaburzenie umysłu – swoiste objawy. Przyczynowość je zestawia, nie przenosząc elementów jakościowych z jednego na drugie. Autopsje Meckela nie wywodzą się z metodologii materialistycznej; nie wierzy on ani trochę więcej i ani trochę mniej niż jego współcześni, że obłąd jest uwarunkowany uszkodzeniem organicznym. Szereguje za to ciało i duszę w kategorii sąsiedztwa i przyczynowego następstwa nie dopuszczającego ani powrotu, ani transpozycji, ani komunikacji jakości.

Struktura ta uwydatnia się jeszcze dobitniej u Morgagniego i Cullena. W ich analizach masa mózgowa nie odgrywa już skromnej roli najlepszego punktu dla działania przyczynowości; sama staje się obszarem przyczynowym zróżnicowanym i różnorodnym, który rozwijając własne anatomiczne i fizjologiczne struktury warunkuje w tej przestrzennej grze rozmaite postaci obłądu. Morgagni zwraca uwagę na częste przypadki manii i furii, gdy mózg wykazuje konsystencję twardą i sztywną, natomiast mózdzek zachowuje swoją zwykłą wiotkość; przeciwnie niż mózg, w niektórych ostrych przypadkach pozostaje nawet „nadzwyczaj miękki i luźny”. Czasem różnice zaznaczają się w obrębie samego mózgu – „podczas gdy jedna część robi się twardsza i sztywniejsza, inne okazują się nad wyraz miękkie”.<sup>21</sup> Cullen systematyzuje te różnice i z rozmaitych partii mózgu tworzy główny aspekt organicznych zaburzeń obłąkania. Jeśli mózg ma być w stanie normalnym – potrzeba, by w różnych jego okolicach stan pobudzenia był jednaki: bądź pobudzenie wzmożone (stan jawy), bądź obniżone, czyli zapaść jak w czasie snu. Skoro wszakże pobudzenie lub zapaść rozdzielają się w mózgu nierówno, skoro się mieszają w różnorodnej siatce wycinków pobudzonych lub uspiionych, wtedy u człowieka śpiącego pojawiają się marzenia sennie, a u czuwającego – ataki obłądu. Obłąd będzie więc chroniczny, jeżeli nierówne stany pobudzenia i śpiączki utrzymają się w mózgu na stałe, w jakiś sposób się utrwala w jego substancji. Dlatego przy sekcji mózgu obłąkanego jedne partie są twarde i zapchane, a drugie, przeciwnie, miękkie, znajdują się w stanie większego lub mniejszego rozluźnienia.<sup>22</sup>

Widzimy, jaką ewolucję w okresie klasycystycznym przebyło pojęcie najbliższej przyczyny lub raczej, jakie znaczenie przybrała przyczynowość w samym centrum tego pojęcia. To strukturalne przeinaczenie umożliwi w okresie następnym powstanie materializmu, organicyzmu, w każdym razie



dążenia do określania lokalizacji mózgowych; chwilowo jednak nie oznacza żadnego takiego zamierzenia. Chodzi o coś więcej i o coś mniej. O wiele mniej niż wniknięcie materializmu; ale i o wiele więcej, ponieważ ulega zniweczeniu forma przyczynowości, od XVII wieku organizująca stosunki pomiędzy duszą a ciałem; oderwana od zamkniętego cyklu przymiotów, staje w otwartej perspektywie łańcucha zarazem bardziej zagadkowego i prostszego, szeregującego przestrzeń mózgową i syndrom psychiczny w porządku nieodzownego następstwa. Zostają zerwane wszystkie znaczące komunikacje; ponadto struktury przyczyny najbliższej nie wytwarza już całe ciało; tylko mózg, jako organ najbliższy duszy, a nawet tylko jego niektóre ważne partie grupują w zespół zjawiska, których niebawem nie będzie się już nazywać przyczynami najbliższymi.

\*

W tym samym czasie pojęcie przyczyny dalszej przeżywa ewolucję dokładnie odwrotną. Na początku definiowano ją tylko przez uprzedniość – stosunek sąsiedztwa, który nieco arbitralnie zestawiał zbiegi i zazębiania faktów czy bezpośrednich przekształceń patologicznych. Ettmüller służy za charakterystyczny przykład, kiedy wylicza przyczyny konwulsji: kolka nerkowa, kwaśne humory melancholii, przyście na świat w czasie zaćmienia księżyca, poblizie rud metalu, zagniewanie mamki, jesienne owoce, zatwardzenie, pestki niesplika w odbytnicy, a bardziej bezpośrednio – afekty, zwłaszcza miłosne.<sup>23</sup> Powoli bogaci się ów świat przyczyn dalekich, dociera do nowych rejonów, rozprzestrzenia się i mnoży niezliczone zjawiska. Wkrótce podbija całą sferę organiczną, nie ma już takich zakłóceń, wydała wstrzymanych lub nadmiernych, nieprawidłowego funkcjonowania, które by się nie zaliczały do rejestru dalszych przyczyn obłędu; Whytt wymienia zwłaszcza wiatry, flegmę i śluz, robaczycę, „pokarmy o złej jakości, zbyt skąpe lub zbyt obfite... niedrożność guzowatą lub inną”.<sup>24</sup> Wszelkie przejścia duszy, byleby trochę silniejsze lub intensywniejsze, mogą się stać pośrednimi przyczynami obłędu: „Namiętności duszy, wysiłki umysłowe, trudna praca badawcza, głębokie rozmyślenia, złość, smutek, obawa, długie i dokuczliwe zmartwienia, wzgardzona miłość...”<sup>25</sup> Na ostatek świat zewnętrzny, jego zmienność i wysoki, gwałtowność i zdradliwość łatwo mogą wywołać obłęd; powietrze za gorące, za zimne lub za wilgotne,<sup>26</sup> w niektórych warunkach klimat<sup>27</sup>, życie towarzyskie, „upodobanie w naukach ścisłych i coraz powszechniejsze oddawanie się literaturze... wzrost zbytku i wygodniejsze życie panów i

służby”<sup>28</sup>, czytanie powieści, widowiska teatralne, wszystko, co rozbudza wyobraźnię.<sup>29</sup> Słowem, nic lub prawie nic nie uchodzi z coraz szerszego kręgu przyczyn dalekich; takie światy jak dusza, ciało, natura i społeczeństwo gromadzą ogromne zasoby przyczyn, skąd osiemnastowieczni autorzy czerpią hojną ręką, niezbyt się troszcząc o obserwację lub organizację, podążając wyłącznie za własnymi preferencjami lub poglądami moralnymi. W *Traité de l'entendement* Dufour przyjmuje, nie wnikając w szczegóły, większość przyczyn uznanych za swoich czasów: „Oczywiste przyczyny melancholii polegają na wszystkim, co unieruchamia, wyczerpuje i zakłóca owe tchnienia; wielkie i nagłe przerażenie, gwałtowne afekty duszy spowodowane uniesieniem radości lub żywym uczuciem, długie i głębokie medytacje nad jednym obiektem, gwałtowna miłość, nocne czuwanie i wszelka zaciętość w ćwiczeniach umysłu, zwłaszcza nocą; samotność, trwoga, emocjonalność histeryczna, zakłócenia dojrzewania i poprawy zdrowia, krążenia, wydzielania płynów i upływu krwi, szczególnie w śledzionie, trzustce, więzadle żołądkowo-śledzionowym, żołądku, krezce żołądkowej, kiszkach, sutkach, wątrobie, macicy, naczyniach krwawnicowych; następnie choroba hipochondryczna, źle wyleczone choroby ostre, zwłaszcza szal i *causus*, wszelkie medyczne lub naturalne wydalenia zbyt obfite bądź wstrzymane, a więc poty, mleko, menstruacja, odchody płożowe, ślinotok i cofnięty świerzb. Wstrzymanie wytrysku nasienia powoduje na ogół obłąkanie zwane erotycznym lub erotomania; pokarmy zimne, ziemiste, lepkie, twarde, suche, cierpkie, ściągające, także napoje, surowe owoce, zakalec, gorąco spalające krew, jeśli trwa długo i jest nadmierne, woń stęchła, bagienna, spleśniała; skłonność ciała ciemno owłosionego, suchego, dziobatego, męskiego, pokwitanie, umysł żywy, wnikliwy, głęboki, badawczy.”<sup>30</sup>

Prawie nieograniczone rozszerzanie się zakresu przyczyn dalszych jest pod koniec XVIII wieku oczywiste; w momencie wielkiej reformy systemu internowania jedno stwierdzenie przeniesione zostało z wiedzy teoretycznej bez zmian: nowa praktyka azyli polega właśnie na wielowartościowości i różnorodności łańcucha przyczyn dla genezy obłędu. Black, badacz obłąkanych w Bethleem pomiędzy 1772 a 1787 rokiem, wskazał następujące czynniki etiologiczne: „skłonność dziedziczna; pijaństwo; przesada w studiach; choroby z gorączką; wielokrotne porody; niedrożność jelit; kontuzje i złamania; choroby weneryczne; ospa; za wcześnie wygojone wrzody; niepowodzenie, niepokój, strapienie; miłość; zazdrość; nadmierna pobożność i związek z sektą metodystów; pycha”.<sup>31</sup> Kilka lat później Giraudy w raporcie dla ministra

Spraw Wewnętrznych na temat sytuacji w Charenton w roku 1804 stwierdza, że udało mu się zebrać „pewne wiadomości”, które w 476 przypadkach pozwoliły mu ustalić przyczynę choroby: „Stu pięćdziesięciu jeden zachorowało w następstwie żywych afektów duszy, takich jak zazdrość, nieszczęśliwa miłość, za wielką radość, ambicja, lęk, strach, gwałtowne zmartwienia; u pięćdziesięciu dwóch występowała skłonność dziedziczna; u dwudziestu ośmiu – samogwałt; u trzech – zarażenie syfilisem; dwunastu nadużywało rozkoszy Wenery; trzydziestu jeden – napojów wysokowych; dwunastu – zdolności intelektu; dwóch miało robaki we wnętrznościach; jeden – świerzb; jeden – liszaj; dwudziestu dziewięciu – metastazę mleczną; dwóch – porażenie słoneczne.”<sup>32</sup>

Lista przyczyn dalekich coraz się wydłuża: w XVIII wieku wyliczano je bez składu i jakiegokolwiek hierarchii, niczym niezorganizowane mnóstwo. A jednak nie jest pewne, czy ów kauzalny świat był tak anarchiczny, jak na pozór wyglądał. Chociaż przyczyny mnożą się bez końca, nie rozkładają się w przestrzeni różnorodnej i chaotycznej. Niżej omówimy przykład, który pozwoli uchwycić zasadę grupowania rozmaitych przyczyn, nadającą im utajoną spójność.

Temat lunatyzmu stale występował i nigdy nie był kwestionowany w XVI wieku; częsty jeszcze w wieku XVII, powoli zanika; w roku 1707 Le François wysuwa tezę: „*Estne aliquod lunae in corpora humana imperium?*” („Czy księżyc ma jakąś władzę nad ciałem ludzkim?”); po długiej dyskusji Fakultet daje odpowiedź negatywną.<sup>33</sup> Wszakże w wieku XVIII rzadko cytowano księżyc pośród przyczyn dodatkowych czy choćby ubocznych obłądzenia. Pod koniec stulecia motyw jednak pojawia się znowu, może pod wpływem medycyny angielskiej, która nigdy go nie zarzuciła;<sup>34</sup> Daquin<sup>35</sup>, potem Leuret<sup>36</sup> i Guislain<sup>37</sup> przyjmują oddziaływanie księżycy na fazy podniecenia maniakalnego lub przynajmniej na niepokój chorych. Istotny jest nie tyle nawrót samego tematu, ile możliwość i okoliczności tego nawrotu. W istocie zmartwychwstaje całkiem przekształcony i obdarzony znaczeniami, jakich przedtem nie posiadał. W ujęciu tradycyjnym oznaczał wpływ bezpośredni – zbieżność w czasie i spotkanie w przestrzeni – którego sposób realizacji cały się mieścił w siłach astralnych. Przeciwnie u Daquina, wpływ księżycy rozkłada się na szereg czynników pośrednich, zhierarchizowanych i odnoszących się do samego człowieka. Moc działania księżycy na atmosferę może wprawiać w ruch ciężką masę oceanu. Wiadomo, że układ nerwowy jest wśród wszystkich składników naszego organizmu najbardziej wrażliwy na zmiany

atmosferyczne, jako że wyraźnie odpowiada na najmniejsze odchylenia temperatury, najslabsze wahania wilgotności i suchości. Tym bardziej i bieg księżycy, tak głęboko zakłócający atmosferę, będzie gwałtownie oddziaływał na osoby o szczególnie delikatnym włóknie nerwowym: „Ponieważ obłąd jest chorobą bezwzględnie nerwową, mózg obłąkanych musi być nieskończenie podatniejszy na wpływ atmosfery, która otrzymuje stopień mocy zależny od położenia księżycy w stosunku do ziemi.”<sup>38</sup>

Podobnie jak przed stuleciem, w końcu XVIII wieku lunatyzm znów się znajduje „poza zasięgiem wszelkiego rozumowego zaprzeczenia”. Ale w zupełnie innym stylu; nie tyle wyraża moc kosmiczną, ile jest oznaką szczególnej podatności organizmu ludzkiego. Księżycowe fazy dlatego mogą wywierać wpływ na szaleństwo, że człowieka otaczają elementy, na które, niechby bezwiednie, jest skrycie wrażliwy. Pomiedzy daleką przyczyną a obłąd wciska się z jednej strony wrażliwość ciała, a z drugiej – środowisko, na które ono reaguje, i zarysowuje się już quasi-jedność, schemat przynależności, który wokół obłądzenia organizuje w nową jednolitość zespół przyczyn dalekich.

Układ przyczyn uległ więc w ciągu XVIII wieku podwójnej ewolucji; przyczyny bliskie nieustannie się przybliżały, wprowadzając pomiędzy duszą a ciałem relację linearną, która wyparła dawny cykl przenoszenia właściwości. W tym samym czasie przyczyny dalsze, przynajmniej na pozór, nieustannie się rozszerzały, mnożyły i rozprzestrzeniały, ale w istocie pod tym całym rozszerzeniem zarysowała się nowa jedność, nowe formy związków pomiędzy ciałem a światem zewnętrznym. I doświadczenie medyczne obłądzenia rozdzwaja się zgodnie z tym nowym podziałem: objaw duszy wywołany przypadkiem lub zakłóceniem ciała; objaw w całej ludzkiej istocie – ciele i duszy połączonych jedną wrażliwością – uwarunkowany odmianami wpływów, jakie na niego wywiera środowisko; uraz lokalny mózgu i ogólne zaburzenie wrażliwości. Można i należy szukać przyczyny obłądzenia jednocześnie w anatomii mózgu i w nawilżeniu powietrza – albo w następstwie pór roku, albo w egzaltacji wynikającej z lektury romansów. Precyzja przyczyny bliskiej nie zaprzecza rozproszonej ogólnikowości przyczyny dalekiej. Obydwie są tylko ostatecznymi krańcami jednego i tego samego poruszenia – afektu.

\*

Afekt figuruje pomiędzy przyczynami dalszymi na tym samym planie co pozostałe.

Ale naprawdę, w głębi, odgrywa także inną rolę; w doświadczaniu obłędu przynależy wprawdzie do cyklu przyczynowego, ale wyzwala też cykl drugi, prawdopodobnie bliższy istocie rzeczy.

Sauvages przyjmował zasadniczą rolę afektu, czyniąc zeń przyczynę obłędu najstarszą, najuporczywszą i jakoby najbardziej skuteczną: „Zamroczenie naszego umysłu zachodzi tylko w następstwie ślepego ulegania pragnieniom, gdyż nie umiemy ani hamować naszych namiętności, ani ich utemperować. Stąd owe miłosne majaczenia, wstręty, zboczone upodobania, owa melancholia spowodowana przez zgryzotę, uniesienia, jakie wywołuje w nas odmowa, owe nadużycia w picciu, jedzeniu, owe kłopoty i niedomogi cielesne powodujące szaleństwo, najgorszą z wszystkich chorób.”<sup>39</sup> Tu jednak mamy tylko do czynienia z moralną oceną afektu; z jego mglistą odpowiedzialnością; jednakże poprzez to wniesione z rozmysłem oskarżenie przeziera bardzo radykalna przynależność objawów szaleństwa do samej możliwości afektu.

Przed Kartezjuszem i długo po zatarciu się jego wpływu na filozofię i fizjologię, afekt zawsze był powierzchnią styku pomiędzy ciałem a duszą; punktem, gdzie spotykały się aktywność duszy i pasywność ciała, stanowiącym równocześnie obustronnie wyznaczaną granicę oraz miejsce nawiązywania komunikacji.

Medycyna humoralna pojmuje tę jedność przede wszystkim jako wzajemną przyczynowość. „Afekty powodują nieodzownie pewne ruchy płynów; złość pobudza żółć, także smutek, melancholia, a ruchy płynów tak się czasem wzmagają, że zakłócają całą gospodarkę ciała, nawet doprowadzają do śmierci; poza tym afekty zwiększają ilość płynów; od złości przybywa żółci, smutku, melancholii. Płyny, przywykłe do poruszeń przez pewne afekty, skłaniają osoby, u których występują obficie, do takich afektów i do myślenia o przedmiotach, jakie je zwykle wzniecają; żółć skłania do smutku i do myślenia o przykrościach; dobrze utemperowana krew skłania do radości.”<sup>40</sup>

Medycyna tchnień ogólnikowy determinizm „skłonności” zastępuje przymusem mechanicznego przenoszenia ruchów. U istoty posiadającej ciało, i to ciało niezupełnie dające się przeświecić jej umysłem i nie poddające się jej woli odruchowo, afekty tylko w takiej mierze są możliwe, w jakiej w nas i bez nas, a najczęściej pomimo nas, poruszenia umysłu podlegają mechanicznej strukturze ruchów tchnień. „Zanim się ukazał przedmiot afektu, tchnienia żywotne były rozprzestrzenione w całym ciele, by generalnie konserwować wszystkie jego części; wszakże pojawienie się nowego obiektu całą tę gospodarkę zakłóca. Większość tchnień zostaje wepchnięta do mięśni ramion, nóg, twarzy

i do wszystkich zewnętrznych części ciała, by w końcu wprawić je w dyspozycję odpowiadającą dominującemu afektowi, nadać mu postawę i ruch potrzebne do zdobycia dobra lub ucieczki przed złem, które się uwidoczniło.”<sup>41</sup> Afekt przysposabia więc tchnienia, które przysposabiają do afektu: to znaczy, że pod działaniem afektu i w obecności jego obiektu tchnienia krążą, rozpraszają się i skupiają w przestrzennym układzie, który daje pierwszeństwo obiektowi w mózgu, a jego obrazowi – w duszy, tworząc tak w przestrzeni cielesnej rodzaj figury geometrycznej tegoż afektu, będącej tylko jego transpozycją wyrazową; zarazem stanowi ona jednak jego zasadnicze podłoże przyczynowe, bo kiedy wszystkie tchnienia zgrupują się wokół przedmiotu afektu albo przynajmniej wokół jego obrazu, z kolei i umysł nie będzie już zdolny odwrócić odeń ruchu swej uwagi i w konsekwencji ulegnie afektowi.

Jeszcze jeden krok i cały system zewrze się w jedność, gdzie ciało i dusza będą się komunikować bezpośrednio, symbolicznymi walorami wspólnych przymiotów. Tak się stanie w medycynie substancji stałych i płynnych, dominującej w praktyce osiemnastowiecznej. Napięcia i rozluźnienia, twardość i miękkość, sztywność i odprężenie, zamulenie lub wysuszenie, wszelkie jakościowe stany zarówno duszy, jak ciała, w ostatniej instancji odwołują się do jakiejś sytuacji afektywnej, niewyraźnej i mieszanej, która swoje wspólne formy narzuca zazębaniu się idei, biegowi uczuć, stanowi włókien, krążeniu płynów. Motyw przyczynowości występuje tutaj w postaci zbyt dyskursywnej, zgrupowane przezeń elementy są zbyt oddzielne, aby go można było stosować niczym schemat. „Żywe afekty, jak złość, radość, pożądanie”, byłyby przyczynami lub skutkami „za wielkiej siły, nadmiernego napięcia, zbytnej elastyczności włókien nerwowych i przesadnej aktywności płynu nerwowego”? I na odwrót, „afekty mdłe, jak obawa, przygnębienie, nuda, brak popędu, oziębłość związana z nostalgią, dziwaczne lanknienie, głupectwo, brak pamięci”, czyżby nie mogły występować zarówno przed, jak po „osłabieniu rdzenia mózgowego i włókien nerwowych przydzielonych narządom, ze zubożenia i bezwładu płynów”?<sup>42</sup> Istotnie, niepotrzebne są już próby sytuowania afektu w ciągu przyczynowego następstwa albo na pół drogi pomiędzy cielesnością a duchowością; na głębszym poziomie wykazuje on, że dusza i ciało pozostają w ustawicznym związku metaforycznym, gdzie przymioty nie muszą być przekazywane, ponieważ już są wspólne; a zjawiska wyrazowe nie muszą już zyskiwać wartości przyczynowej po prostu dlatego, że dusza i ciało zawsze bezpośrednio wyrażają siebie nawzajem. Afekt nie

znajduje się już w geometrycznym centrum całokształtu duszy i ciała; jest trochę poza nimi, tam gdzie jeszcze się nie ujawniło ich przeciwieństwo, w rejonie, gdzie tworzy się ich jedność, a zarazem ich odrębność.

Ale na tym szczeblu afekt nie jest po prostu jedną z przyczyn obłąd, nawet nie jedną z najglówniejszych; raczej stanowi warunek jego możliwości w ogóle. Jeżeli w stosunku duszy i ciała naprawdę istnieje strefa, gdzie przyczyna i skutek, uwarunkowanie i wyraz jeszcze się przeplatają w wątku tak ścisłym, że w istocie tworzą tylko jeden i ten sam nurt, mający się rozkojarzyć dopiero w przyszłości – jeżeli przed gwałtownością ciała i żywością duszy, przed zmiękaniem włókien i zwiotczeniem umysłu naprawdę występują jakieś z góry dane jakości jeszcze nie rozdzielone, które te same walory z kolei narzucają zarówno pierwiastkowi organicznemu, jak duchowemu, stają się wówczas zrozumiałe przypadki takich chorób jak obłąd, będących od razu chorobami i ciała, i duszy, gdzie niedomaganie mózgu ma tę samą jakość, źródło i wreszcie naturę co niedomaganie duszy.

Możliwość obłąd tkwi w samym zjawisku afektu.

Co prawda na długo przed okresem klasycyzmu i na długi ciąg stuleci, z którego zapewne jeszcześmy nie wyszli, uznano bliskość afektu i obłąd. Podkreśliśmy wszakże oryginalność klasycyzmu. Moralisci z tradycji grecko-rzymskiej widzieli w obłądzie słuszną karę za namiętność; co więcej, chętnie w afekcie upatrywali obłąd przejściowy i złagodzony. Wszelako myśl klasycystyczna zdołała pomiędzy afektem a obłądem wykryć związek nie należący do rzędu pobożnych życzeń, pedagogicznych napomnień lub moralnych syntez; na tyle zerwała z tradycją, że odwróciła końce łańcucha; ugruntowała rojenia obłąd na naturze afektu; stwierdziła, że determinizm afektów jest tylko daną szaleństwu wolnością wnikania w świat rozumu; że niekwestionowana jedność duszy i ciała ujawnia co prawda w afekcie pełnię człowieka, lecz jednocześnie tegoż człowieka otwiera na nieskończony ruch, który go gubi.

A to dlatego, że obłąd nie jest po prostu jedną z możliwości wynikających z jedności duszy i ciała, nie jest po prostu jednym z następstw afektu. Stworzony przez wspomnianą jedność, przeciwko niej się obraca i ją podważa. Umożliwione przez afekt szaleństwo zagraża własnym ruchem temu, co umożliwiło sam afekt. Jest jedną z tych postaci zjednoczenia, których prawa się chwieją, wyinaczają, przekręcają – jedność okazuje się oczywista i spełniona, lecz zarazem krucha i zawczasu skazana na zagładę.

Nadchodzi moment, gdy w przebiegu namiętności prawa jak gdyby same z

siebie się zawieszały, gdy ruch nagle ustaje bez jakiegokolwiek wstrząsu lub zużycia witalnej siły albo też rozszerza się i wielokrotnieje aż do szczytu paroksyzmu. Zdaniem Whytta żywa emocja może wywołać obłąd dokładnie tak samo, jak wstrząs może wywołać ruch tylko dlatego, że równocześnie wstrząsa duszą i uraża włókno nerwowe: „Toteż zasłyszane historie, opowiadania smutne lub wzruszające serce, przeraźliwy, a niespodziewany widok, wielkie strapienie, złość, strach i inne silnie działające afekty często powodują nieoczekiwane i gwałtowne objawy nerwowe.”<sup>43</sup> Zdarza się jednakowoż – i tak zaczyna się obłąd – że wspomniany ruch natychmiast się niweczy własnym wybrykiem i nagle wywołuje bezruch, mogący doprowadzić do śmierci. Jak gdyby w mechanice szaleństwa stan spoczynku nie musiał być nieistnieniem ruchu, lecz mógłby także być ruchem, który brutalnie ze sobą zerwał, który przez własną gwałtowność błyskawicznie przeszedł w swoje przeciwieństwo i niemożność dalszego ciągu. „Nie brak przykładów, że z afektów nadzwyczaj silnych rodziło się coś w rodzaju tężca albo katalepsji, przy czym osobnik bardziej przypominał posąg niż żywą istotę. Co więcej, doprowadzony do ostatek przestrasz, rozżalenie, radość, wstyd niejedną raz kończyły się nagłą śmiercią.”<sup>44</sup>

W innych przypadkach ruch, przechodząc z duszy do ciała, nieograniczenie się rozszerza w jakiś obszar niepokoju, zapewne bliższy okolicy, gdzie według Malebranchesa mieści się dusza, niż kartezyjskiej rozciągłości ciała. Niezauważalne poruszenia, powodowane często niewielkimi wstrząsami zewnętrznymi, nawarstwiają się, spiętrzają i w końcu wybuchają w niepohamowanych konwulsjach. Już Lancisi dowodził, że patrycjusz rzymscy wielokrotnie ulegali waporom – załamaniom histerycznym, atakom hipochondrii – ponieważ w dworskim życiu „umysł ich, wciąż się miotając pomiędzy trwogą a nadzieją, nie znajdował chwili odpoczynku”.<sup>45</sup> Zdaniem wielu lekarzy życie w mieście, u dworu, na salonach wiedzie do obłąd przez nagromadzenie licznych ekscytacji, które się przedłużają, ponawiają, nigdy nie opadają.<sup>46</sup> Niemniej w obrazie, byleby dostatecznie intensywnym, oraz w zjawiskach tworzących jego wersję organiczną zawarta jest pewna siła, która potęgując się może dojść do obłąkania – jak gdyby udzielający się ruch nie słabł, ale zbierał po drodze nowe posiłki i z nowych przymierzy wyciągał dodatkową moc. Tak Sauvages wyjaśnia narodziny urojenia: jakieś wrażenie lęku wiąże się z zamuleniem lub uciskiem danego włókna rdzeniowego; podobnie jak ów lęk ogranicza się do jednego obiektu, tak i zamulenie jest ściśle zlokalizowane. W miarę jak lęk się przeciąga, dusza poświęca mu coraz więcej uwagi, wyosabnia

i coraz bardziej odrywa od wszystkiego, co nim nie jest. To wyosobnienie go wzmacnia i dusza, stworzywszy mu byt zanadto szczególny, skłania się do stopniowego przypisywania mu całego szeregu bliższych lub dalszych idei: „Z tą pojedynczą ideą łączy wszystkie inne, które by mogły tamtą pierwszą zasilać i powiększać. Na przykład jeśli człowiek wyobraza sobie we śnie, że oskarżają go o zbrodnię, czym prędzej zespala z tą myślą pokrewne pojęcia sędziów, kata, szubienicy.”<sup>47</sup> Takie zaopatrzenie w nowe elementy, takie ich za sobą pociąganie daje idei pewien przyrost siły, co pozwala jej się oprzeć nawet najbardziej skoncentrowanym wysiłkom woli.

Znajdując pierwszą możliwość w istnieniu afektu i w rozwijaniu podwójnej przyczynowości, co od afektu poczynając promieniuje równocześnie na duszę i ciało, obłęd jest zarazem afektem zahamowanym, zerwaniem ciągu przyczyn i wyzwoleniem elementów uprzedniej jedności. Uczestniczy jednocześnie w nieodzowności afektu oraz w rozprężeniu wyzwolonym przez ów afekt, porusza się poza nim i dochodzi do zaprzeczenia wszystkiemu, co on zakłada. Ostatecznie staje się ruchem nerwów i mięśni tak gwałtownym, że w biegu obrazów, myśli i chęci nic nie zdaje się mu odpowiadać: mamy tu przypadek manii, kiedy nagle wzmaga się aż do drgawek albo kiedy ostatecznie wyrodnieje w ciągłą furie.<sup>48</sup> Może też, przeciwnie, przy spoczynku lub bezwładzie ciała, zrodzić i utrzymać niepokój duszy bez przerw ni ukojenia, jak to się zdarza w melancholii, gdy obiekty zewnętrzne nie wywierają na umysł chorego takiego wrażenia jak na człowieka zdrowego; „jego wrażenia są słabe i rzadko się nimi przejmuje; umysł ma prawie całkowicie pochłonięty żywiołowymi ideami”<sup>49</sup>.

W rzeczywistości owo rozkojarzenie zewnętrznych ruchów ciała i biegu myśli nie oznacza, że jedność ciała i duszy właściwie się rozpadła albo że każde z nich uzyskało w obłędzie autonomię. Bez wątplenia, jedność doznała uszczerbku pod względem mocy i pełni; jednakże popękła wzdłuż linii, które jej nie niszcza, lecz rozcinają na samodzielne sektory. Skoro bowiem melancholik zastyga na obłąkanej idei, nie tylko dusza bierze w tym udział; dusza czynna jest wraz z mózgiem, wraz z nerwami, ich korzeniem i włóknami; cały segment zespołu duszy i ciała odłącza się tak od całości, a szczególnie od narządów, przez które się realizuje postrzeganie rzeczywistości. Podobnie ma się rzecz w przypadku skurczów i podniecenia: dusza nie jest wyłączona z ciała; zostaje przez nie tak szybko wciągnięta, że nie może zatrzymać swoich wszystkich przedstawień, rozstaje się ze swoimi wspomnieniami, postanowieniami, najstarszymi poglądami i wyizolowana z siebie samej, a także z wszelkiej

stabilności ciała, daje sobą powodować najruchliwszym włóknom; w jej zachowaniu nic już nie jest zborne z rzeczywistością, prawdą lub rozsądkiem; daremnie rozedrgane włókna naśladują procesy postrzegania, chory nie może się w tym polapać: „Przyspieszone i bezładne pulsowanie tętnic lub jakiegokolwiek inne zakłócenie nadaje taki sam ruch włóknom (jak przy percepcji); wykazywać będą obecność przedmiotów, których nie ma, obiekty urojone przedstawiać jako prawdziwe.”<sup>50</sup>

W obłędzie całokształt duszy i ciała nie rozpada się na składniki, które go tworzą w sensie metafizycznym, lecz na figury obejmujące jakąś śmieszna jedność segmentów ciała oraz pojęć duszy. Te fragmenty oddzielają człowieka od niego samego, a przede wszystkim od rzeczywistości; odpadając, uformowały nierealną jedność urojenia i na mocy tej autonomii podstawiają je zamiast prawdy. „Szaleństwo polega wyłącznie na wypaczeniu wyobraźni.”<sup>51</sup> Innymi słowy, w początkowym stadium afektu obłęd jest jeszcze tylko ożywionym ruchem w racjonalnej jedności duszy i ciała; jest to stadium *n e r o z u m n o ś c i*; wszakże ów ruch prędko się wymyka racjom mechaniki i w swoich gwałtach, odrętwieniach i niedorzecznym rozprzestrzenianiu staje się ruchem nieracjonalnym; wówczas to, uchodząc przed ciężarem i naciskiem prawdy, występuje *Nierealność*.

Tym samym ukazał się nam trzeci cykl, który teraz rozpatrzmy. Cykl majaków, przywidzeń i bredni. Od cyklu afektów przechodzimy do cyklu zniweczonej rzeczywistości.

\*

Posłuchajmy, o czym jest mowa w tych fantastycznych fragmentach. Wyobrażenie wcale nie jest obłędem. Wprawdzie w samowładzy przywidzenia wyobcowanie znajduje pierwszą furtkę dla swej czczej wolności, lecz obłęd zaczyna się trochę dalej, w momencie gdy do tej samowładzy przyłącza się umysł i zostaje zniewolony przez pozorną wolność. W chwili przebudzenia ze snu można stwierdzić: „Wyobrażam sobie, że umarłem.” Człowiek odkrywa wtedy i szacuje arbitralność imaginacji i zgoła nie jest obłąkany. Obłęd wystąpi w przypadku, gdy człowiek wysunie twierdzenie, że umarł, i obojętnej dotąd treści wyobrażenia nada znaczenie prawdy: „Umarłem.” Tak jak świadomość prawdy nie zatracą się przez samą obecność obrazu, ale dopiero w akcie, który ten obraz wyodrębnia, porównuje, scala lub rozkłada – także i obłęd rozpoczyna się dopiero w akcie nadającym wyobrażeniu wartości prawdy. Niewinność jest imaginacji przyrodzona: „*Imaginatio ipsa non errat quia neque negat*

*neque affirmat, sed fixatur tantum in simplici contemplatione phantasmatis*" („Sama wyobraźnia nie myli się, ponieważ ani nie zaprzecza, ani nie potwierdza, a jedynie oddaje się prostej kontemplacji wyobrażenia”).<sup>52</sup> Tylko umysł może sprawić, by dane zawarte w obrazie stały się prawdą skłamaną, czyli pomyleniem, albo rozpoznaniem pomyłki, czyli prawdą: „Pijany sądzi, że widzi dwie świece tam, gdzie znajduje się tylko jedna; człowiek zezowaty o umyśle dojrzałym natychmiast rozpoznaje swoją pomyłkę i przyzwyczajają się widzieć tylko jedną.”<sup>53</sup> A więc obłęd istnieje niezależnie od wyobrażenia, chociaż głęboko się w nim zanurza: polega bowiem wyłącznie na spontanicznym uznaniu wyobrażenia za prawdę zupełną i absolutną; osąd człowieka rozumnego, który słusznie lub niesłusznie przyjmuje za prawdziwy lub fałszywy dany obraz, dokonuje się poza tym obrazem, przekracza go i zestawia z czymś, co nim nie jest; osąd człowieka obłąkanego nigdy nie przekracza prezentującego się obrazu; pozwala się ośwładnąć jego bezpośrednio żywości i utrwała go własną afirmacją na tyle, na ile jest nim omotany: „Wielkie mnóstwo osób, może nawet wszystkie, popada w obłęd ze zbytniego zajmowania się jednym obiektem.”<sup>54</sup> Tkwiące wewnątrz obrazu, przezeń zawłaszczone i niezdolne do ucieczki, jest jednak szaleństwo czymś od niego większym, stanowi bowiem akt o tajemnej konstytucji. Jakież to akt? Akt wiary, akt potwierdzenia i zaprzeczenia – wywód wspierający wyobrażenie i jednocześnie je cyzelujący, rozprowadzający wzdłuż jakiegoś rozumowania i organizujący wokół jakiegoś segmentu wypowiedzi. Nie będzie obłąkany człowiek, który sobie wyobraża, że jest ze szkła; każdy, kto śpi, może zobaczyć taki obraz w marzeniu sennym; będzie jednak szalony, jeżeli z mniemania, że jest ze szkła, wyciąga wniosek o swej kruchości, o ryzyku zostania stłuczonym, o niebezpieczeństwie zderzenia ze zbyt twardym przedmiotem, o konieczności pozostawania w bezruchu itp.<sup>55</sup> To są oznaki rozumowania obłąkanego; trzebaż jeszcze dodać, że samo w sobie nie jest ono ani absurdalne, ani nielogiczne. Przeciwnie, stosuje poprawnie obowiązujące figury logiczne. Zacchias bez trudu i w pełni odnajdywał je u obłąkanych. Oto syllogizm człowieka, który się zdawał na śmierć z głodu: „Umarli nie jedzą; oto umarłem; a więc nie powinienem jeść.” Przedłużona indukcja obsesjonata: „Ten, ów i tamten są moimi wrogami; wszyscy oni są ludźmi; a więc wszyscy ludzie są moimi wrogami.” Z kolei taki entymemat: „Większość ludzi, którzy w tym domu mieszkali, umarła; a więc i ja, który w tym domu mieszkałem, umarłem.”<sup>56</sup> Zdumiewająca logika obłąkanych zdaje się szydzić z logiki uczonych, ponieważ do złudzenia ją przypomina lub raczej ponieważ jest

dokładnie taka sama i ponieważ w największej tajni obłędu, u podstaw tyłu omyłek i bezsensów, tyłu nadaremnych słów i gestów napotyka się ostatecznie głęboko zagrzebaną celność wyводу. „*Ex quibus vides quidem intellectum optime discurrere*” („Z tego widać właśnie, że umysł rozumuje doskonale”), konkluduje Zacchias. Ostatecznie szaleństwo wypowiada się językiem rozumu, lecz spowitym w urok obrazu, ograniczonym do zakreślonej nim przestrzeni pozoru, i tak, niezależnie od pełni obrazów i uniwersalności wyводу, oba się zespalają w szczególny sfalszowany twór, którego uporczywa wyjątkowość daje obłęd. Toteż w gruncie rzeczy obłęd nie równa się bez reszty obrazowi, który sam z siebie nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, ani rozumny, ani obłąkany; nie polega też na rozumowaniu, które jest zwykłą formą nie zdradzającą niczego prócz niewątpliwych konstrukcji logicznych. Wszelako obłęd mieści się w jednym i drugim. W osobliwej postaci ich współzależności.

Posłużmy się przykładem z Diemberbroeka. Opisuje on człowieka dotkniętego głęboką melancholią. Jak wszyscy melancholicy, umysł miał zaprzątnięty jedną natrętną myślą, przez którą wciąż od nowa pogrążał się w smutku. Mienił się winnym zabójstwa własnego syna; powalony zgrzyzotą powiadał, że Bóg za karę postawił u jego boku diabła, ażeby go kusił jak niegdyś Zbawiciela. Widział tego diabła, rozmawiał z nim, słuchał jego oskarżeń i na nie odpowiadał. Nie pojmował, dlaczego nikt z jego otoczenia nie chce uznać tej obecności. A więc to właśnie jest obłędem: te wyrzuty sumienia, to wierzenie, te omamy, te wywody; jednym słowem – ten zespół przekonań i obrazów, które się składają na urojenia. Diemberbroek doszukiwał się „przyczyn” tego obłędu, sposobu, w jaki się narodził. Dowiedział się zaś, co następuje: ów człowiek zaprowadził był syna do kąpielni, a on się w niej utopił. Od tej pory ojciec czuł się za tę śmierć odpowiedzialny. Można zrekonstruować proces rozwojowy tego przypadku obłędu. Uważający się za winnego człowiek powiada sobie, że zabójstwo jest Bogu nienawistne; stąd w wyobraźni zostaje skazany na wieczne potępienie; wiedząc, iż największą męką potępińców jest wydanie w ręce szatana, wmawia w siebie, że „u jego boku stoi straszny diabeł”. Jeszcze tego diabła nie widzi, ale ponieważ „nie odrywa się od tej myśli” i „przyjmuje ją za bardzo prawdziwą, narzuca własnemu mózgowi jakiś tego diabła obraz; obraz ten udziela się jego duszy przez czynność mózgu i tchnień z całą oczywistością, toteż myśli, iż ustawicznie widzi samego diabła”.<sup>57</sup>

Analizowany przez Diemberbroeka obłęd występuje na dwóch poziomach;

pierwszy widoczny jest dla wszystkich: nieuzasadniony smutek człowieka, który niesłusznie się oskarża o zabójstwo syna; wypaczona wyobraźnia przedstawiająca sobie diabły; strzaskany rozum, rozmawiający z widziadłem. Lecz trochę głębiej natrafiamy na bezbłędną organizację, która wypełnia program dyskursu. Ów wywód logicznie wiąże najsolidniejsze przekonania, toczy się przez ząbienie sądów i wnioskowań niczym w akcji rozumu. W sumie – poniżej bredni nieuporządkowanej i jawnej panuje porządek bredni utajonej. W tym drugim urojeniu, będącym pod jakimś względem rozumem czystym i wyzwolonym z zewnętrznego sychu zamroczenia, skupia się paradoksalna prawdziwość szaleństwa. I to w podwójnym sensie, gdyż znajdujemy tam zarówno czynnik, który sprawia, że obłąd jest prawdą (nieodparta logika, celnie zorganizowany wywód, bezbłędne ząbienie w klarowności odpowiedniego języka), jak czynnik, który naprawdę jest sprawcą szaleństwa (jego własna natura, bezwzględnie osobliwy styl wszystkich jego objawów i wewnętrzna struktura urojenia).

Na jeszcze większej głębokości ten język bredni jest ostateczną prawdą szaleństwa w tej samej mierze, w jakiej jest jego formą organizującą, pierwiastkiem warunkującym jego wszystkie przejawy i w ciele, i w duszy. Albowiem melancholik Diemerbroeka dlatego rozmawia ze swoim diabłem, że jego obraz przez ruch technię wyrył się głęboko w zawsze plastycznej materii mózgu. Ze swej strony ta postać organiczna jest tylko odwróceniem utrapienia, które opętało umysł chorego; przedstawia jak gdyby powstały w ciele osad ustawicznego wywodu na temat kary, jaką Bóg przeznacza grzesznikom winnym mężobójstwa. Ciało i ślady w nim ukryte, dusza i obrazy przez nią postrzegane są tylko wymiennymi członami składni bredzącego języka.

Aby obronić się przed zarzutem opierania analizy na jednej obserwacji uzyskanej od jednego autora (obserwacji wyjątkowo pozytywnej, jako że chodziło o urojenie melancholiczne), dla udowodnienia, jak ważną rolę odgrywa wywód bredni w klasycystycznym pojęciu obłądzenia, zwróćmy się do innego autora, z innego okresu i na temat bardzo odmiennej choroby. Będzie mowa o przypadku „nimfomanii”, obserwowanym przez Bienville'a. Wyobraźnię młodej „Julii”, rozplamioną przedczesnymi lekturami, podsycaną opowieści służącej „wtajemniczonej w sekrety Wenus... Agnieszki, cnotliwej w oczach matki”, lecz „ulubionej i lubieżnej intendenci uciech córki”. Julia co prawda walczy z nowym dla siebie pożądanym uciekając się do wszystkich przekonań, jakie jej wpoili wychowanie; uwodzicielskiemu językowi romanśów przeciwstawia naukę religii i cnoty; aczkolwiek żywa jest jej wyobraźnia,

nie ulega chorobie, dopóki „zdobywa się na siłę rozumowania, że nie jest rzeczą dozwoloną i uczciwą iść za tak haniebną namiętnością”.<sup>58</sup> Jednakowoż coraz częściej się powtarzają występne rozmowy i niebezpieczne lektury; wciąż drażnione włókna słabną; wtedy zasadnicze mniemanie, które do tej pory pomagało jej stawiać opór, powoli zanika: „Dotychczas przemawiała sama natura; niebawem wszakże złudzenie, przywidzenia i ekstrawagancja zrobiły swoje; zyskała wreszcie fatalną siłę wewnętrznego przyzwolenia na ohydny maksimum: nic nie jest tak piękne i słodkie jak posłuszeństwo miłosnym pragnieniom.” Ten podstawowy wywód otwiera bramy szaleństwu: imaginacja się wyzwala, zachcianki wzrastają, włókna dochodzą do szczytu podrażnienia. Urojenie pod lapidarną postacią zasady moralnej prowadzi prosto do konwulsji, nawet groźnych dla życia.

W myśl tego ostatniego cyklu, zaczętego od wyzwolenia urojeń, a zamykającego się rygiem języka bredni, możemy konkludować:

1. W klasycystycznym obłądzeniu urojenia przybierają dwie formy. Formę swoistą, objawową, właściwą niektórym chorobom umysłu, zwłaszcza melancholii; w tym sensie można mówić o chorobach połączonych lub nie połączonych z bredzeniem. W każdym razie te urojenia są zawsze jawne, stanowią integralną część znamion obłądzenia; immanentny wycinek jego prawdziwości. Istnieje wszakże jeszcze jedna forma urojeń, nie zawsze się uwidaczniających, nie formułowanych przez samego chorego w trakcie choroby; nie ujdzie oczom kogoś, kto, badając schorzenia od źródła, próbuje uzmysłowić ich zagadkę oraz istotę.

2. Te domyślne urojenia tkwią we wszystkich nieprawidłowościach umysłowych, nawet tam, gdzie by ich nie podejrzewano. Dla myśli klasycystycznej nie ulega wątpliwości, że pod spodem niemych gestów, gwałtowności nie wyrażonej słowami, dziwacznych zachowań – ustawicznie drzemie brednia urojeń, każdy z tych znaków szczególnych wiążąc z ogólną istotą obłądzenia. W *Słowniku* Jamesa znajdujemy wyraźną zachętę do traktowania jako bredzących „tych chorych, którzy grzeszą niedostatkiem lub przesadą pewnych rozmyślnych czynności, w sposób urągający rozumowi i przyzwoitości; kiedy na przykład tak poruszają ręką, jakby darli wełnę albo łapali muchy; lub kiedy chory bez powodu zachowuje się inaczej niż zwykle, wbrew swoim zwyczajom staje się gadatliwy lub małomówny; kiedy sprośności opowiada człowiek, który w zdrowiu wykazywał w słowach umiar i skromność, albo kiedy rzuca słowami bez związku, bez potrzeby wstrzymuje oddech, bądź obnaża przyrodzenie w obecności innych

ludzi. Za będących w stanie majaczenia uważamy również tych, których umysł jest zakłócony jakimś naruszeniem narządów zmysłowych lub którzy z nich czynią niezwykle użytek – kiedy na przykład chory nie jest zdolny świadomie czegoś załatwić lub wykonuje to nie w porę.<sup>59</sup>

3. W tym rozumieniu obłąkany wywód rozciąga się na całym obszarze zasięgu szaleństwa. W ujęciu klasycyzmu obłąd oznacza nie tyle określoną zmianę w umyśle lub w ciele, ile istnienie wywodu bredni pod nieomogą ciała bądź dziwactwem zachowań i wypowiedzi. Klasycystyczne szaleństwo można najprościej i najogólniej określić jednym słowem – *delirium*: „Słowo to jest pochodną od *lira*, szlak; w ten sposób *deliro* oznacza właśnie zejście ze szlaku, z prostej drogi rozumu.”<sup>60</sup> Nie musimy się już dziwić, że osiemnastowieczni nozografowie klasyfikowali jako obłąd częściej zawrót głowy niż histeryczne kurcze; w tych ostatnich bowiem rzadko daje się wykryć ciągłość wywodu, podczas gdy przy zawrocie domniemane jest urojenie, że świat rzeczywiście się kręci.<sup>61</sup> Owa majaczeniowa brednia stanowi niezbędny i wystarczający warunek choroby zwanej obłądem.

4. Wypowiedź jest pierwszą i ostatnią strukturą obłądu. Jest jego formą ustanawiającą; na niej wspierają się wszystkie cykle, w których objawia się jego natura. Możliwość zdefiniowania przez prostą strukturę wywodu nie sprowadza natury obłądu do zjawiska czysto psychicznego, lecz daje mu władzę nad całokształtem duszy i ciała; wspomniany wywód jest równocześnie mową bez słów kierowaną przez umysł do siebie samego we właściwej mu prawdzie oraz artykulacją uwidoczną ruchami ciała. Paralelne czy komplementarne, wszelkie formy bezpośredniej komunikacji pomiędzy duszą a ciałem, jakie się nam odsłoniły w obłądnie, zawisły wyłącznie na tej wypowiedzi i jej władzach. Poruszenie namiętności, które narasta, dopóki nie pęknie i nie obróci się przeciwko sobie, powstanie obrazu i współrzędne podniecenie ciała – już w chwili, gdyśmy próbowali to wszystko uszeregować, było potajemnie ożywione tym językiem. Determinizm afektu przeszedł sam siebie i rozwiązał się w urojonym obrazie, z kolei obraz pociągnął za sobą świat wierzeń i pragnień dzięki temu, że już przedtem obecny był ów język bredni, ów wywód, który wydobywał afekt z jego wszelkich ograniczeń i całym ciężarem swej afirmacji popierał wyzwalający się obraz.

To *delirium*, to majaczenie równocześnie ciała i duszy, wypowiedzi i obrazu, składni i fizjologii jest końcem i początkiem wszystkich cykli szaleństwa. Od załączka organizowały się pod rygiem jego sensu. Jest ono

samym obłądem i zarazem, niezależnie od jego wszelkich objawów, milcząco transcendentną poręką jego prawdziwości.

\*

Pozostaje ostatnie pytanie: w imię czego tę podstawową wypowiedź należy uznać za majaczenie? Przyjmując, iż jest prawdą obłądu, w czymże jest prawdziwym szaleństwem i pierwotnym kształtem niedorzeczności? Widzieliśmy, że forma wywodu była wierna regułom rozumu, czemuż więc zawiera oznaki, które najjawniej zdradzają brak rozumu?

Pytanie o wadze zasadniczej, na które klasycyzm nie dał odpowiedzi bezpośredniej. Trzeba zaatakować je z flanki, prześledzić doświadczenia z najbliższego sąsiedztwa tego zasadniczego języka obłądu; mowa o marzeniu sennym i o pomyłce.

W dobie klasycystycznej stale przewija się temat niemal onirycznego charakteru obłądu. Wywodzi się zapewne z bardzo archaicznej tradycji, o której jeszcze pod koniec XVI wieku świadczy Du Laurens; melancholia i sen mają dla niego te same korzenie i jednakową wartość z punktu widzenia prawdy. Bywają „sny naturalne”, przedstawiające coś, co odbyło się na jawie, przeszło przez zmysły lub zrozumienie, ale uległo zmianie pod wpływem osobniczego temperamentu; podobnie i melancholia, jeśli ma jedynie fizyczne źródło w kompleksji chorego, modyfikuje w jego umyśle wagę, wartość i jakby zabarwienie rzeczywistych zdarzeń. Bywa jednak i tak, że melancholia pozwala przewidywać przyszłość, przemawiać nieznanym językiem, widzieć istoty zazwyczaj niewidzialne; taka melancholia poczyną się z interwencji nadprzyrodzonej, tej samej, co zsyła śpiącemu umysłowi prorocze sny, zapowiedzi przyszłych wypadków i pokazuje mu „dziwy”.<sup>62</sup>

Wiek XVII właściwie tylko po to podejmuje tradycyjne podobieństwo marzenia sennego do obłądu, żeby tym lepiej je zatrzeć i uwydatnić nowe, bardziej istotne związki. Nie poprzestając na wspólnym odległym początku ani na złowieszczym walorze znaków, zestawia obłąd z marzeniem sennym pod kątem ich objawów, rozwoju i samej natury.

Odsłania się wówczas tożsamość substancji obłądu i marzenia sennego. Mają taki sam mechanizm; w przebiegu snu Zacchias potrafi identyfikować ruchy, z których rodzi się marzenie, lecz które na jawie mogą wzniecać szaleństwo.

W pierwszych chwilach zasypiania wznoszące się w ciele i docierające do głowy pary są wielorakie, skotłowane i gęste, a przy tym tak ciemne, że nie wywołują w mózgu żadnego obrazu; ich chaotyczne wirowanie podrażnia



jedynie nerwy i mięśnie. Podobnie ma się rzecz u furii i maniaków: nie mają wielu przywidzeń bądź fałszywych wierzeń, zaledwie ślad omamów – nęka ich za to niepokój, którego nie mogą opanować. Powróćmy do rozwoju snu: po pierwszym etapie skłębienia, pary wstępujące do mózgu się klarują, ich ruch się organizuje; jest to moment powstawania marzeń fantastycznych; widziny cuda i tysiące rzeczy niemożliwych. Temu stadium odpowiada stopień obłąkania, w którym jest się przekonany o wielu rzeczach, „*quae in veritate non sunt*” („których naprawdę nie ma”). Wreszcie kotłowanie par uspokaja się zupełnie; śpiący człowiek zaczyna widzieć jaśniej; w przejrzystości już bledszych par powracają wspomnienia dnia wczorajszego, zborne z rzeczywistością; powstają obrazy zaledwie nieznacznie, w jednym, dwóch punktach przekształcone – tak samo dzieje się u melancholików, którzy rozpoznają wszystko takie, jakie naprawdę jest „*in paucis quibusdam solum aberrantes*” („trochę tylko odchodząc od prawdy”).<sup>63</sup> Pomiędzy stadiami snu – ze wszystkim, co kolejno przydają do przymiotu wyobraźni – a postaciami obłądki występuje stała analogia, ponieważ tu i tam mechanizm jest jednak: jednak ruch par i tchnień, jednakie wyzwalamie obrazów, jednak odpowiedniość fizycznych jakości objawów do psychicznych czy moralnych walorów uczuć. „*Non aliter evenire insanientibus quam dormientibus*” („To samo zdarza się obłąkanym co śpiącym”).<sup>64</sup>

Analiza Zacchiasa przez to jest ważna, że nie porównuje obłądki do pozytywnych objawów marzenia sennego, lecz raczej do całości złożonej ze snu i marzenia; czyli do zespołu, który oprócz obrazu obejmuje złudzenie, wspomnienia lub zapowiedzi, wielką pustkę snu, zamroczenie zmysłów i całą dziedzinę zanegowania, która wyrwa człowieka z czuwania i jego uchwytne prawdy. Podczas gdy tradycyjnie porównywano urojenia obłąkanego z jaskrawością obrazów onirycznych, klasycyzm upodobnia je do zespołu łączącego obraz z nocą umysłu, na której tle obraz się wyzwala. Otóż ten zespół, przeniesiony w całości na przytomność czuwania, stwarza szaleństwo. Tak należy rozumieć definicje obłądki, z uporem powracające w ciągu okresu klasycystycznego. Niemal zawsze jest tam obecne sennie marzenie, jako postać złożona z obrazu i stanu uspienia. Bądź w sposób negatywny – wtedy jedynie pojęcie czuwania pozwoli odróżnić obłąkanego od śpiącego;<sup>65</sup> bądź pozytywnie – wtedy majaczenie zostaje określone wprost jako odmiana marzenia sennego, z jawą jako różnicą gatunkową: „*delirium* jest marzeniem sennym osób czuwających”.<sup>66</sup> Odwrócono stary antyczny pogląd, że marzenie sennie jest przejściową formą szaleństwa; sen już nie używa obłąkaniu swoich

niepokojących mocy, aby wykazać, jak wąty i ograniczony jest rozum; teraz obłądki czerpie z marzenia sennego własną pierwotną naturę i w tym pokrewieństwie ukazuje, że jest wyzwoleniem obrazu w zamroczonej rzeczywistości.

Marzenie sennie zwodzi; prowadzi do pomyłek; jest złudne. Ale nie jest pomyłone. Właśnie dlatego szaleństwo jest czymś więcej niż rodzajem marzenia na jawie i wykracza poza pomyłkę. Wprawdzie w marzeniu wyobraźnia wykuwa „*impossibilia et miracula*” („rzeczy niemożliwe i cuda”) albo prawdziwe figury kojarzy „*irrationali modo*” („w sposób nielogiczny”), lecz – notuje Zacchias – „*nullus in his error est ac nulla consequenter insania*” („nie ma w nich żadnej omyłki, a w związku z tym żadnego szaleństwa”).<sup>67</sup> Obłądki wystąpi w przypadku, gdy do tak bliskich snom obrazów dojdzie ich potwierdzenie, czyli zaprzeczenie, że są omyłką. Zgodnie z tym *Encyklopedia* podawała słynną definicję obłądki: odejście od rozumu „z ufnością i mocnym przekonaniem, że się za nim podąża – myślę, iż właśnie to znaczy dla nas być obłąkanym”.<sup>68</sup> Obok snu, omyłka jest drugim z kolei stałym elementem neoklasycznej definicji wyobcowania. W wiekach XVII i XVIII obłąkany niezupełnie jest ofiarą złudzenia, omamienia zmysłów lub jakiegoś poruszenia umysłu. Nie jest oszukany, ale się myli. Co prawda jego umysł jest porwany oniryczną samowolą obrazu, lecz ponadto i jednocześnie sam się zamyka w kręgu zmyślonej świadomości. Sauvages powie: „Nazywamy warietami tych, co aktualnie pozbawieni są rozumu i obstają przy jakiejś ważnej omyłce: ustawiczne zmylenie duszy, manifestujące się w jej wyobraźni, mniemaniu i pragnieniach, stanowi o charakterze omawianej klasy.”<sup>69</sup>

Obłądki zaczyna się w miejscu złączenia i zaciemnienia stosunku człowieka do prawdy. Z tego stosunku się poczyna i jego zniweczenie nadaje mu sens ogólny i poszczególne objawy. Zdaniem Zacchiasa, który tego terminu używa w najogólniejszym znaczeniu obłądki, otępienie „*in hoc constitit quod intellectus non distinguit verum a falso*” („polega na tym, że rozum nie odróżnia prawdy od fałszu”).<sup>70</sup> Wszelako ów rozłam, jeśli nie ma być rozumiany jedynie jako negacja, posiada struktury pozytywne przyoblekające go w swoiste kształty. Zgodnie z różnymi formami dochodzenia prawdy, istnieją różne typy obłądki. Tak rozumuje na przykład Crichton, wyróżniając w rzędzie chorób umysłowych najpierw rodzaj majaczeń (*délires*) wypaczających ten stosunek do prawdy, który przejawia się w postrzeganiu („ogólna maligna władza umysłowych, kiedy chore percepcje brane są za rzeczywiste”); następnie rodzaj omamów (*hallucinations*), wypaczających przedstawienie – „zmylenie

umysłu, kiedy wyobrażone przedmioty brane są za prawdziwe albo przedmioty prawdziwe są fałszywie przedstawione”; na koniec rodzaj otępień (*démences*), które ani nie niweczą, ani nie pogarszają władz osiągnięcia prawdy, tylko je osłabiają i uszczuplają. Można również analizować obłąd przyjmując za punkt wyjścia samą rzeczywistość i właściwe jej postacie. Idąc tą drogą, *Encyklopedia* rozróżnia „prawdziwość fizyczną” i „prawdziwość moralną”. „Prawdziwość fizyczna polega na zbornym związku naszych doznań z przedmiotami fizycznymi”: istnieje forma obłądu zdeterminowana niemożnością dotarcia do takiej postaci prawdziwości, rodzaj obłądu sfery fizycznej, obejmującego złudzenia, omamy, wszystkie zaburzenia percepcji; „obłądem niektórych zelantów jest słyszenie anielskiej muzyki”. Natomiast „prawdziwość moralna” polega na „trafnym ujmowaniu związków bądź pomiędzy obiektami moralnymi, bądź między tymi obiektami a nami”. Jeden z rodzajów obłądu wynika z utraty tych związków; są to obłąkane charaktery, zachowania i namiętności: „Prawdziwymi szaleństwami są więc wszelkie wypaczenia naszego umysłu, wszelkie iluzje miłości własnej i wszelkie nasze pasje, jeśli dochodzą do zaślepienia (*aveuglement*); albowiem zaślepienie jest wyróżniającą cechą obłądu.”<sup>71</sup>

Zaślepienie zalicza się do słów najbliższych istocie klasycystycznego obłądu. Mówi ono o wspomnianym już zamroczeniu niby-snem okalającym obrazy obłądu, darzącym ich wyjątkowość niewidzialną suwerennością; równocześnie wszakże napomyka o źle ugruntowanych wierzeniach, o zwodniczych mniemaniach, o całym tle pomyłek, które jest nierozłączne z szaleństwem. W ten sposób, z własnej zasadniczej mocy, podstawowy wywód bredni odkrywa, dlaczego pomimo formalnej analogii i sensownego rygoru nie jest wywodem rozumnym. Przemawia, lecz w mroku zaślepienia; przerasta lichą i nieskładną treść marzenia sennego, ponieważ się myli; przerasta także błędny wniosek, ponieważ zanurzył się w globalnej ciemności, jaką jest stan uśpienia. Jako zasada obłądu, urojenie jest systemem fałszywych zdań w ogólnej składni marzenia sennego.

Obłąd znajduje się dokładnie na styku oniryczności ze zmyleniem przebiegając w swoich odmianach powierzchwnie, na której się potykają, która je wiąże i zarazem dzieli. Ma wspólną ze zmyleniem nieprawdziwość i arbitralność potwierdzenia lub zaprzeczenia; z marzenia sennego bierze zaś przyrwy obrazów i barwną obecność widziadeł. Lecz podczas gdy zmylenie jest tylko nieprawdziwością, podczas gdy marzenie ani nie stwierdza, ani nie sądzi – obłąd wypełnia obrazami pustkę zmylenia i umacnia majaki przyznając słuszność

falszowi. W pewnym sensie jest więc pełnią, łącząc z figurami nocy moce dnia, a z urojeniami – aktywność czuwającego umysłu; ciemne treści zespała z formami jasności. Czyż jednak ta pełnia nie jest w rzeczywistości do szczerą pustką? W obrazach nasuwają się w istocie jedynie nocne mary, figury ledwie zaznaczone w kącie snu, oderwane więc od wszelkiej uchwytniej rzeczywistości; choćby były najżywsze i najlepiej uzmysłowione, obrazy te są nicością, jako że niczego nie przedstawiają; a powracając do błędnego mniemania – sądzi ono jedynie na pozór: nie twierdząc niczego prawdziwego lub realnego, nie twierdzi w ogóle, całe się mieści w niebycie zmylenia.

Spajając wizję z zaślepieniem, obraz z mniemaniem, przywidzenie z wypowiedzią, sen z jawą, dzień z nocą, obłąd w gruncie rzeczy jest niczym, ponieważ w tych zjawiskach wiąże ich cechy zaprzeczające. Rzecz zaskakująca, owo nic się manifestuje, wybucha w znakach, słowach, gestach. Niepojęte zjednoczenie porządku z nieporządkiem, rozumnego bytu rzeczy z tamtą nicością obłąkania. Albowiem będąc niczym, obłąd może się manifestować tylko przez wyjście z siebie i przyobleczenie wyglądu w kategorii rozumu: staje się tym samym swoim własnym przeciwieństwem. Na tym polega paradoks klasycystycznego doświadczenia: szaleństwo jest zawsze nieobecne, niedostępne w ustawicznym oddaleniu, pozbawione objawów i wszelkiej pozytywności; a jednak jest ono obecne i doskonale widoczne pod swoistą postacią człowieka obłąkanego. Nierozeczny chaos odsłania się przed badaczem w postaciach uszeregowanych, w ścisłych mechanizmach duszy i ciała, w mowie artykułowanej zgodnie z przejrzystą logiką. Nie ma nic prócz rozumu w tym, co samo o sobie mówi obłąkanie, czyli zaprzeczenie rozumu. Jednym słowem, racjonalne ujmowanie obłądu jest możliwe i konieczne tylko w takiej mierze, w jakiej jest on brakiem rozumu.

Dla streszczenia tego doświadczenia nasuwa się nieodparcie jedno słowo: Nierozum. Najbliższy rozumowi i odeń najdalszy, najpełniejszy i najdoszczętniej pusty: ukazuje się w znanych strukturach – dostępnych poznaniu, a niebawem i wiedzy mieniającej się pozytywną – a przy tym trzyma się z daleka, w niedosiężnej rezerwie nicości.

\*

I jeśli teraz mamy zaprezentować klasycystyczny nierozum sam w sobie, niezależnie od pokrewieństwa z marzeniem sennym i omyłką, musimy go

pojmować nie w sensie rozumu chorego, utraconego lub wyobcowanego, ale po prostu w sensie rozumu oślepionego (*raison éblouie*).

Oślepienie<sup>72</sup> to noc zapadająca w pełni dnia, ciemność w sercu nadmiernego blasku. Oślepiiony rozum patrzy w słońce i nie widzi nic, czyli nie widzi;<sup>73</sup> w przypadku oślepienia, z generalnym pograżeniem się przedmiotów w noc współrzędne jest zniweczenie samego widzenia; wzrok zanika, w chwili gdy widzi zanikanie przedmiotów w tajemniczym zamroczeniu światłem.

Kiedy obłąd nazywamy oślepieniem, chcemy powiedzieć, że obłąkany widzi takie samo światło dnia co człowiek rozumny (oba przebywają w tej samej jasności); lecz widząc ten sam blask, nic poza nim i nic w nim, widzi go jako pustkę, jako mrok, jako nic; ciemności są dla niego sposobem postrzegania dnia. Co znaczy, że widząc noc i nic prócz nocy, nie widzi wcale. A wierząc, że widzi, dopuszcza do siebie jako rzeczywiste widziadła własnej wyobraźni i całej mrowie nocnych mar. Dlatego urojenia i oślepienie pozostają ze sobą w związku stwarzającym istotę szaleństwa, zupełnie tak samo, jak prawda i jasność we wzajemnym podstawowym związku składają się na klasycystyczny rozum.

Pod tym kątem patrząc, stwierdzamy, że kartezyjskie wyzwanie wątpliwości jest potężnym zażegnaniem obłądzenia. Kartezjusz zamyka oczy i zatyka uszy, by lepiej widzieć prawdziwą jasność prawdziwego dnia; ubezpiecza go to przed oślepieniem szaleńca, który otwartymi oczami widzi jeno noc, a nie widząc zgoła, sądzi, iż widzi, kiedy sobie wyobraża. W jednolitej jasności swoich „przymkniętych” zmysłów zrywa Kartezjusz z jakąkolwiek możliwością zamroczenia – jeżeli widzi, jest pewny tego, co widzi. Natomiast przed spojrzeniem obłąkanego, upojonym światłem będącym mrokiem, wschodzą i mnożą się obrazy, same z siebie nie budzące podejrzeń (ponieważ szaleniec je widzi), lecz nieodwołalnie oderwane od bytu (ponieważ szaleniec nie widzi nic).

Nierozum tak się ma do rozumu jak oślepienie do istnego blasku dnia. To nie jest metafora. Znaleźliśmy się w centrum wielkiej kosmologii inspirującej całą klasycystyczną kulturę. „Kosmos” renesansowy z wewnętrznym bogactwem związków i symbolik, opanowany bez reszty obecnością gwiazdnych skrzyżowań, zniknął, zanim jeszcze „natura” posiadała status uniwersalności, zanim wchłonęła liryczne rozpoznanie człowieka i wprowadziła go w rytm swoich cyklów. Klasycy ze „świata” zachowują i z „natury” przeczuwają jedno tylko prawo do ostatka wyabstrahowane, z którego jednak się rodzi najżywsze i najkonkretniejsze przeciwieństwo, mianowicie między dniem a nocą.

Już nie fatalne tempo planet, jeszcze nie liryczne tempo pór roku: oto uniwersalne, lecz bezwzględnie rozdzielone tempo jasności i mroków. Forma, nad którą myśl doskonale panuje w nauce matematycznej – kartezyjska fizyka to jakby *mathesis* światła – lecz która w ludzkiej egzystencji równocześnie wytycza wielką tragiczną cezurę; władczo rozporządza czasem w teatrze Racine’a i przestrzenią u Georges’a de la Tour. Krąg dnia i nocy jest prawem świata klasycystycznego: najprostsza, ale i najsurowsza z konieczności świata – najbardziej nieuchronna, ale i najwyklesza prawomocność natury. To prawo wyklucza wszelką dialektykę i wszelkie pojednanie; ustanawia w konsekwencji i szczelną zwartość poznania, i bezkompromisowy rozłam tragicznej egzystencji: króluje nad światem, który nie zna zmięczenia, któremu jest obca wylewność i kojące zabiegi uczuć; wszystko musi być albo czuwaniem, albo snem, prawdą lub nocą, światłem bytu lub nicością cienia. Nakazuje niewzruszony porządek, stateczny podział, który prawdę czyni możliwą i definitywnie ją pieczętuje.

Wszelako po obu stronach widnieją dwie figury symetryczne, dwie figury odwrotne, świadczące o istnieniu rubieży, gdzie ów porządek może zostać przekroczony, i zarazem wykazujące, jak bardzo jest zasadnicze, żeby go nie przekraczać. Po jednej stronie tragedia. Reguła teatralnego dnia zawiera pozytywną treść; wymusza, by przeciąg tragicznego trwania równoważył się wokół jednostkowej, lecz uniwersalnej oboczności dnia i nocy; całość tragedii musi się spełnić w tej jedności czasu, gdyż w gruncie rzeczy jest tylko starciem dwóch królestw, które sam czas powiązał niemożliwością pogodzenia. Nad każdym dniem w teatrze Racine’a ciąży noc, którą ów dzień, rzecz można, wydobywa na jaw: noc Troi i rzezi, noc pożądlivosti Nerona, rzymska noc Tytusa, noc Atalii. Nieustępliwe płachty nocy, kwatery cienia nawiedzają dzień, a znikną dopiero wraz z następną nocą śmierci. Z kolei w owych wyobrażonych nocach straszy światło, niby piekielny odbłask dnia: pożar Troi, pochodnie pretorianów, błada poświata snu. W neoklasycyjskiej tragedii dzień i noc zajmują położenie lustrzane, odbijają się wzajem bez końca, aż proste odbicie nagle nabiera głębi, jednym ruchem spowijające całe życie i śmierć człowieka. W ten sam sposób cień i światło w *Madeleine au miroir* stają naprzeciw siebie, jednoczą i zarazem rozdzielają twarz i jej odbicie, trupa głowę i jej obraz, czuwanie i milczenie; a w *Image-Saint Alexis* paż z pochodnią odkrywa pod cieniem sklepienia człowieka, który niegdyś był jego panem; świetlisty, poważny chłopiec trafia na ogrom ludzkiej nędzy; dziecko ukazuje śmierć.

Naprzeciwko tragedii i jej dostojnej mowy – mętny pomruk szaleństwa. Także tutaj pogwałcono wielkie prawo podziału; podobnie jak w chaosie tragedii, cień i światło mieszają się w furii obłąkania. Na inną wszakże modłę. Bohater tragiczny odnajdywał w nocy jakby ciemną prawdę dnia; noc trojańska pozostawała prawdą Andromachy, jak noc Atalii przepowiadała prawdę nadchodzącego dnia; noc, o dziwo, zdejmowała zasłonę; była dnem dziennego światła bytu. Obłąkany, przeciwnie, za dnia spotyka się jedynie z niestałością kształtów nocnych; pozwala, by światło się zaciemniło wszystkimi uludami snu; jego dzień – to najplytsza noc pozoru. Właśnie dlatego człowiek tragiczny bardziej niż ktokolwiek inny zanurza się w bycie i głosi jego prawdę – wspomnijmy Fedrę, ciskającą w twarz okrutnemu słońcu wszystkie sekrety nocy; natomiast szaleniec jest człowiekiem z bytu całkowicie wykluczonym. Jakżeby nie miał nim być, skoro rzekomego blasku dni użyłszy niebytowi nocy?

Zrozumiałe, że bohater tragiczny – w odróżnieniu od barokowej postaci z poprzedniej epoki – nigdy nie może być obłąkany; i na odwrót, obłąd jako taki nie może być nosicielem takich wartości tragicznych, jakie znamy od czasu Nietzschego i Artauda. W okresie klasycystycznym człowiek tragiczny i człowiek obłąkany stają naprzeciw siebie bez możliwości dialogu, nie mają wspólnego języka; pierwszy bowiem umie jedynie wymawiać stanowcze słowa bytu, gdzie w mgnieniu błyskawicy łączy się prawda światła z otchłanią nocy; drugi wydaje jalowy pomruk, w którym dzienny bełkot i kłamliwy cień nawzajem się anulują.

\*

Obłąd oznacza zrównanie pustych widziadeł nocy z brakiem jasnego osądu.

Wszystko, czego po kawałku mogła nas nauczyć archeologia wiedzy, zostało nam już powiedziane w prostym przeblasku tragedii, w ostatnich słowach Andromachy.

Jak gdyby w chwili gdy szaleństwo usuwa się z działania tragicznego, w chwili gdy człowiek tragiczny na przeszło dwa stulecia bierze rozbrat z człowiekiem nierozumnym, zażądano od tegoż szaleństwa ostatniego występu. Kurtyna zapadająca na ostatnią scenę *Andromachy* zapada również na ostatnie z wielkich tragicznych wcieleń obłądu. Ale ta zanikająca obecność, to zacierające się na zawsze szaleństwo obwieszcza, czym jest i będzie dla całego klasycyzmu. Czyż moment zniknięcia nie nadaje mu się najlepiej do ogłoszenia własnej prawdy, prawdy dnia u progu nocy? Należało, ażeby to była

ostatnia scena pierwszej wielkiej klasycystycznej tragedii; lub, jak kto woli, ażeby to była klasycystyczna prawda o obłądzie po raz pierwszy przejawiona tragicznym ruchem będącym ruchem ostatnim teatru przedklasycystycznego. Jakkolwiek było, prawda to chwilowa, gdyż ukazuje się w mgnieniu przemijania; błyskawicę można zobaczyć tylko w późny czas nocy.

Orestes w swoich furiach trzykrotnie przebywa krąg nocy – trzy koncentryczne figuracje oślepienia. Nad pałacem Pyrrusa świta dzień; jeszcze trwa noc, niczym obrzeże cienia wyznaczające nieodwołalny kraniec światła. O brzasku świątecznego poranka popełniono zbrodnię i Pyrrus zamknął oczy o wschodzie słońca: fragment cienia rzucony na stopnie ołtarza, na próg jasności i mroku. Dwa wielkie kosmiczne motywy szaleństwa prezentują się więc pod różnymi postaciami – jako przepowiednia, oprawa i kontrpunkt furii Orestesa.<sup>74</sup> Wtedy nadchodzi jej czas: w nieubłaganej jasności odkrywającej mord na Pyrrusie i zdradę Hermiony, w zaraniu dnia, gdy wreszcie wybucha cała prawda, jakże nowa i jakże zarazem stara, rysuje się pierwszy krąg cienia: naokoło Orestesa cały świat się zatapia w gęstej chmurze; prawda zaciera się w zagadkowym zmierzchu, w tym porannym wieczorze, kiedy okrutna rzeczywistość przedzierzga się we wściekłość przywidzenia:

„Cóż to za oćma nocna nagle mnie otacza?”

Jest to pusta noc z mylenia; wszakże na tle pierwszego zaćmienia rodzi się fałszywy blask obrazów. Koszmar się wznosi nie w jasnym świetle poranka, ale w ponurym migotaniu: w świetle burzy i mordu.

„Bogowie! Krwawy strumień zewsząd mnie zalewa!”

I oto pora dla dynastii sennego marzenia. W tym zamroczeniu wyzwalają się widziadła; pojawiają się Erynie, zdobywają pole. Są nietrwale, co je czyni suwerennymi; tryumfują łatwo, występując kolejno na opustoszałym placu; nic im nie zaprzecza; obrazy splatają się z mową w apostrofach – inwokacjach, z obecnością już to przyjmowaną, już to odrzucaną, upragnioną bądź budzącą lęk. Jednak te wszystkie obrazy mkną do wspólnego mroku, do drugiej nocy, która jest nocą kary, wieczystej pomsty, śmierci wewnątrz śmierci. Cień przyzywa Erynie, one do niego przynależą jako do swojej ojczyzny i prawdy, czyli do własnej nicości.

„Czyżbyście mnie porwały w wieki starą noc?”

Teraz widać, że obrazy obłądki są tylko snem i omyłką, a zaślepiony w nich nieszczęśnik po to je przyzywa, aby tym lepiej z nimi zniknąć, gdyż ich losem jest unicestwienie.

A więc drugie przejście przez krąg nocy. Droga ta wszakże nie prowadzi na powrót do jasnej rzeczywistości świata. Dociera się tamtędy do jawnej warstwy obłądki, do bredni urojenia, czyli do zasadniczej i sprawczej struktury, która potajemnie wspierała szaleństwo od załóżka. Urojeniu temu na imię Hermiona; ukazuje się znowu już nie jako wzrokowy omam, lecz jako ostateczna prawda obłądki. Zwróćmy uwagę, w jakim stadium szalu następuje interwencja Hermiony: nie idzie ani razem, ani przed Eumenidami; nie przewodzi, lecz idzie za nimi, oddziela ją od nich noc, w którą wciągnęły Orestesa i w której same się rozproszyły. Hermiona interweniuje jako konstytutywna postać majaczenia, jako prawda, co potajemnie panowała od początku, a Eumenidy były właściwie tylko jej służkami. Pod tym względem znaleźliśmy się w punkcie przeciwnym do tragedii greckiej, gdzie Eumenidy były ostatecznym przeznaczeniem, prawdą, czyhającą na bohatera z otchłani czasów; jego namiętność była tylko ich narzędziem. Tutaj Eumenidy są zaledwie statystkami w służbie urojeń, one są prawdą pierwszą i ostatnią, zarysowaną już w afekcie, a teraz ukazującą się w całej nagości. Ta jedyna prawda teraz obejmuje panowanie i odpędza obrazy:

„O nie, odejdźcie, pozwólcie działać Hermionie.”

Hermiona, obecna zawsze i od początku, przez cały czas rozdierająca Orestesa, po kawałku niszcząca jego rozum, Hermiona, dla której stał się „ojcobójcą, mordercą, świętokradcą” – demaskuje się na koniec jako prawdziwe spełnienie jego obłądki. A urojenia z własnej mocy nie mają do powiedzenia niczego prócz potwierdzenia prawdy od dawna powszedniej i śmiesznej.

„Niosę jej wreszcie moje serce na pożarcie.”

Całymi dniami, latami składał Orestes tę dziką ofiarę. Wszakże to pryncypium swojego szaleństwa mieni teraz terminem ostatecznym. Albowiem obłądki już nie może posunąć się dalej. Wypowiedziawszy własną prawdę

istnej bredni, może już tylko wstąpić w trzecią noc, z której nie ma powrotu – w noc ustawicznego rozszarpywania. Nierozum może ukazać się tylko na mgnienie oka, w momencie gdy mowa przechodzi w milczenie, gdy nawet milknie brednia, gdy serce w końcu zostaje pozarte.

Także w tragediach z początku XVII wieku obłądki rozwiązywał dramat; czynił to jednak przez wyzwolenie prawdy; jeszcze się otwierało na wypowiedź, na odnowiony język wytłumaczenia i powrotu do rzeczywistości. Mógł być co najwyżej przedostatnim momentem tragedii – a nie ostatnim, jak w *Andromasze*, gdzie dochodzi do głosu jedna jedyna deliryczna prawda namiętności, w szaleństwie znajdująca najdoskonalsze spełnienie.

Swoisty ruch nierozumu, badany i śledzony przez myśl klasycystyczną, przebiegł już całą trajektorię w zwięzłych słowach tragedii. Po czym mogło zapanować milczenie, mogło szaleństwo zatonać w zawsze dalekiej obecności nierozumu.

\*

O nierozumie wiemy już dostatecznie dużo, by lepiej pojąć, czym było internowanie.

Ów gest, który obłąkanie wypędzał w obojętny i jednostajny świat wykluczenia, nie powstrzymywał ewolucji metod medycznych i postępu idei humanitarnych. Jego dokładny sens opierał się na tym, że w neoklasycyzmie obłądki przestał być znakiem z innego świata i stał się paradoksalną manifestacją niebytu. W gruncie rzeczy celem internowania było nie tyle zgładzenie obłądki, ile wygnanie z porządku społecznego postaci, nie znajdującej w nim miejsca; zażegnanie niebezpieczeństwa nie jest jego istotą, objawia jedynie, czym w istocie jest szaleństwo: mianowicie ukazaniem się niebytu; i manifestując tę manifestację, tym samym ją niweczy, gdyż zwraca jej prawdziwą nicość. Praktyka internowania odpowiada najtrafniej obłądki odczuwanemu jako nierozum, to jest jako pustka będąca zaprzeczeniem rozumu; obłądki odczuwanemu jako nicość. To oznacza, że pod jakimś względem postrzega się go odruchowo jako różnicę: dlatego kiedy trzeba zdecydować o internowaniu obłąkanego, wyrazu spontanicznej i zbiorowej oceny nie oczekuje się od lekarzy, ale w ogóle od ludzi rozsądnych;<sup>75</sup> ponadto jedynym celem internowania jest poprawa (czyli zniknięcie różnicy albo dokonanie się owego nic, jakim jest śmierć w obłądki); stąd często spotykane w rejestrach domów zamknięcia życzenia śmierci nie są oznaką okrucieństwa, nieludzkości czy perwersji, lecz wykazaniem jego sensu: operacji unicestwiającej nicość.<sup>76</sup>

Na powierzchni zjawisk i w pobieżnej syntezie moralnej system internowania szkicuje tajemną i odrębną strukturę obłądu.

Czyżby korzenie praktyk internowania wyrastały z tej głębokiej intuicji? Czyżby dlatego, że na skutek internowania obłąd naprawdę zniknął z klasycystycznego horyzontu, został w ostatecznym rozrachunku określony jako niebyt? Odpowiedzi na te pytania odnoszą się do siebie nawzajem w doskonałej cyrkulacji. Nie warto się gubić w wiecznie nawracającym cyklu tych pytających form. Pozwólmy raczej, by sama kultura klasycystyczna w swojej ogólnej strukturze dała wyraz doświadczeniu, jakie zrobiła z obłądem: doświadczeniu, które w indentycznym porządku własnej wewnętrznej logiki osiąga takie samo znaczenie i tu, i tam – zarówno w rzędzie spekulacji, jak w rzędzie instytucji, zarówno w wywodzie, jak w dekreście, zarówno w słowie, jak w rozkazie – wszędzie, gdzie nośny element znaku przybiera dla nas wartość środka wyrazu.

## Postacie obłądu

Obłąd jest więc zaprzeczeniem, występującym jednak w pełni objawów mądrze poukładanych w bogactwie ogrodu botanicznego.

Na obszarze wytyczonym i zakreślonym tą sprzecznością rozwija się dyskursywne poznanie obłądu. Pod uporządkowanymi, spokojnymi postaciami medycznej analizy działa trudna do pojęcia współzależność, w której się dokonuje historyczny proces: współzależność b r a k u r o z u m u, jako ostatecznego sensu obłądu, i r a c j o n a l n o ś c i, jako formy jego prawdziwości. Poznawanie obłądu ujawnia i zarazem ukrywa następujący problem: jak sprawić, by szaleństwo, zawsze usytuowane w pierwotnych regionach zmylenia i zawsze w odwrocie przed rozumem, przed tym rozumem się otworzyło i zwierzyło mu wszystkie swoje tajemnice.

Nie chcemy w tym rozdziale spisywać historii różnych pojęć psychiatrycznych w powiązaniu ze współczesnym im zespołem wiedzy, teorii i medycznych obserwacji; nie będziemy się zajmowali psychiatrią w obrębie medycyny tchnień lub medycyny substancji stałych. Lecz rozpatrując kolejno główne postacie obłądu uznawane przez cały klasycyzm, spróbujemy pokazać, jakie zajmowały miejsce w doświadczeniu nierozumu; jak każda z nich nabierała tam swoistej spójności; wreszcie jak stały się zdolne do pozytywnego wykazywania n e g a t y w n o ś c i obłądu.

Poziom, charakter i siła owej nabytej pozytywności nie są jednakowe dla różnych kształtów obłądu: w pojmowaniu o t ę p i e n i a (*démence*) będzie to pozytywność wątła, cienka, przezroczysta, całkiem jeszcze blińska negatywności braku rozumu; m a n i a i m e l a n c h o l i a osiągną pozytywność trochę konkretniejszą dzięki systemowi obrazów; najbardziej spoista, najbardziej też od braku rozumu oddalona i najdosadniej go kwestionująca jest ta pozytyw-

ność, która na drodze rozważań z pogranicza moralności i medycyny, przez wypracowywanie swojego rodzaju cielesnej przestrzeni równocześnie etycznej i organicznej, nadaje treść pojęciom hysterii, hipochondrii i innym niedomogom, które niebawem otrzymają nazwę *chorób nerwowych*. Ta ostatnia pozytywność do tego stopnia odbiega od zasadniczego centrum nierozumu, tak źle daje się dopasować do jego struktur, że w końcu go podważa i u schyłku ery klasycystycznej potężnie nim zachwieje.

## I. Grupa otępienia (*démence*)

Większość lekarzy XVII i XVIII wieku rozpoznaje otępienie pod różnymi nazwami, obejmującymi wszakże mniej więcej ten sam zakres zjawisk: *dementia*, *amentia*, *fatuitas*, *stupiditas*, *morosis*. Rozpoznawszy, wyodrębniono je dość szybko spośród innych gatunków choroby, ale nie zostało określone pod kątem pozytywnych, konkretnych treści. Przez obydwa wspomniane stulecia trwa w żywiole negatywności, zawsze coś mu przeszkadza przybrać postać charakterystyczną. W pewnym sensie otępienie jest tą chorobą umysłową, która najbliżej się trzyma istoty obłędu pojętego najogólniej, doznawanego dzięki cechom będącym zaprzeczeniem: nieporządek, rozkład myśli, omyłka, iluzja, nierozumność, nieprawda. Jako prosta odwrotność rozumu i przypadłość umysłu obłęd ten znalazł trafną definicję u jednego z autorów osiemnastowiecznych, który uznał, że jego zasięgu nie wyczerpuje ani nie ogranicza jakakolwiek forma pozytywna: „Obłęd ma symptomy nieskończenie rozmaite. W jego skład wchodzi wszystko, cokolwiek się widziało lub słyszało, o czym się myślało lub nad czym rozmyślało. Zbliża zjawiska na pozór najodleglejsze. Przypomina sprawy rzekomo całkowicie zapomniane. Dawne obrazy zmartwychwstają; odradzają się awersje od dawna niby wygasłe; skłonności potężnieją; wtedy wszystko się rozpada. Pomieszczenie idei podobne jest czcionkom złożonym w drukarni niecelowo i bezmyślnie. Nie może z tego wynikać nic, co by przedstawiało jakiś sensowy ciąg.”<sup>1</sup> Do tak bez reszty negatywnie rozumianego chaosu zbliża się otępienie.

Otępienie jest więc dla umysłu i czystym przypadkiem, i całkowitym uwarunkowaniem. Wszystkie skutki są w nim do przewidzenia, ponieważ mogą je wywołać wszelkie przyczyny. Każde zaburzenie narządów myśli może zrodzić jakiś aspekt otępienia. Właściwie trudno mówić o jego symptomach,

gdyż jest otwartą możliwością wszystkich symptomów szaleństwa. Co prawda Willis upatruje jego znak i charakterystyczną cechę w *stupiditas*.<sup>2</sup> Po paru stronach owa *stupiditas* występuje wszakże jako równoznacznik otępienia: *stupiditas sive morosis*... Wtedy *stupiditas* jest zwyczajnie i wyłącznie „niedostatkiem inteligencji i sądzenia”, dosłownym uszczerbkiem rozumu w jego najszczytniejszych funkcjach. Jednakże niedostatek nie jest tutaj zjawiskiem pierwotnym; uszkodzona w otępieniu racjonalna dusza nie zamyka się bowiem w ciele bez udziału jakiegoś mieszanego elementu pośredniego. Między racjonalną duszą a ciałem, w przestrzeni mieszanej, zarazem rozciąglej i punktowej, cielesnej i już myślącej, leży owa *anima sensitiva sive corporea* (dusza zmysłowa czy też cielesna), będąca nosicielką władz pośrednich i pośredniczących – wyobraźni i pamięci; to one zaopatrują umysł w idee lub chociaż w składniki idei; skoro zaś ich funkcjonalność zostaje zakłócona – mowa o funkcjonalności zmysłowej – wówczas *intellectus acies* (wzrok umysłu), „jak gdyby zasłonięto mu oczy, najczęściej popada w oglupienie lub co najmniej w przyćmienie”.<sup>3</sup> Dusza zmysłowa ma siedzibę w przestrzeni organicznej i funkcjonalnej, rozpościera się w niej i tym samym zapewnia jej żywą jedność; tam również znajduje gotowe narzędzia i narządy działania; siedliskiem duszy zmysłowej jest mózg (zwłaszcza ciało modzełowate dla wyobraźni, istota biała dla pamięci); a bezpośrednimi narządami – tchnienia żywotne. W przypadku otępienia trzeba podejrzewać bądź uszkodzenie samego mózgu, bądź zaburzenie tchnień, bądź w końcu kombinowane zakłócenie i siedliska, i narządów, czyli zarówno mózgu, jak tchnień. Jeśli wyłącznie mózg jest przyczyną choroby, jej źródło może się mieścić w rozmiarach substancji mózgowej, za małej do należytego funkcjonowania albo, przeciwnie, za dużej i przez to mniej solidnej, jakby mniej wartościowej, *mentis acumini minus accomodum* (mniej stosownej dla bystrości umysłu). Czasami wszakże winę ponosi kształt mózgu; skoro jego forma nie jest już tak *globosa*, by tchnienia żywotne odbijały się równomiernie, skoro wytworzyło się nienormalne wklęsnięcie lub nabrzmienie, owe tchnienia się rozchodzą w nieprawidłowych kierunkach; w swoim przebiegu nie mogą przekazywać obrazu naprawdę wiernego rzeczom ani dostarczać racjonalnej duszy wyraźnych postaci prawdy: wówczas następuje otępienie. Można to wyrazić jeszcze wnikliwiej: pod rygiem właściwego funkcjonowania mózg powinien zachowywać pewien stopień ciepła i wilgoci, pewną konsystencję, rodzaj wyczuwalnej jakości faktury i ziarna; z chwilą gdy staje się za wilgotny albo za zimny – a czyż nie przytrafia się to u dzieci i starców? – pojawiają się oznaki *stupiditas*; spostrzega się je również, kiedy

ziarno mózgu staje się za grube, jak gdyby je przenikał ciężki wpływ ziemski; czy słynnej głupoty Beotyjczyków nie trzeba by przypisać ociężałości substancji mózgowej spowodowanej duchotą powietrza i topornością gleby.<sup>4</sup>

W przypadku *morosis* zmiana może zachodzić tylko w tchnieniach żywnych; również i one stają się ociężałe, o kształtach niewydarzonych i niewłaściwych wymiarach, jak gdyby jakaś urojona grawitacja przyciągała je ku ospalej ziemi. W innych przypadkach okazują się wodniste, nietrwale i rozwleczone.<sup>5</sup>

Zaburzenia mózgu i zakłócenia tchnień mogą na początku występować osobno, ale ten stan nigdy długo się nie utrzymuje; dolegliwości nie omieszkają się połączyć, gdyż albo pogorszy się jakość tchnień w wyniku wadliwości materii mózgowej, albo też wady tchnień będą rzutować na materię mózgową. Kiedy tchnienia są za ciężkie i poruszają się za wolno albo kiedy są za płynne, przechodząc przez pory mózgu i kanały muszą spowodować ich zamuienie lub przybranie nieodpowiednich kształtów; natomiast jeżeli szwankuje sam mózg, tchnienia nie są zdolne go przebywać ruchem normalnym i w konsekwencji ulegają skażeniu.

W przytoczonej analizie Willisa daremnie by szukać wyrazistego oblicza otępienia, sprofilowanego swoistymi oznakami i szczegółowymi przyczynami; nie iżby opis był nieprecyzyjny; wszelako otępienie zdaje się obejmować całą dziedzinę wszelkich możliwych uszkodzeń w którejkolwiek okolicy „rodzaju nerwowego”: tchnienia czy mózg, miękkość czy sztywność, gorąco czy oziębienie, przesadna ciężkość, nadmierna lekkość, niedostatek lub zbytńia obfitość materii: nie brak ani jednej z patologicznych metamorfoz, które się skupiają wokół fenomenu otępienia, aby mu służyć za potencjalne wytłumaczenie. Otępienie nie szereguje ani nie umiejscawia swoich przyczyn, nie specyfikuje ich jakości zgodnie z zespołem własnych symptomów. Jest ogólnym skutkiem jakiegokolwiek zmiany. Na pewien sposób jest to obłęd wyzuty ze swoistych objawów pojedynczej formy obłędu: rodzaj wodnego znaku, przez który po prostu przeziera istota i ogólna prawda szaleństwa. Otępienie jest nierozumnym trafem w mądrej mechanice mózgu, włókien i tchnień.

Ale na takim szczeblu abstrakcji nie można wypracować pojęcia medycznego; jest zbyt oddalone od swego przedmiotu; artykułuje się dychotomiami czysto logicznymi; ślizga się po możliwościach teoretycznych; nie działa skutecznie. Jako doświadczenie medyczne otępienie nie krystalizuje się.

Okolo połowy XVIII wieku pojęcie otępienia wciąż jeszcze ma charakter przeczący. W okresie pomiędzy medycyną Willisa a fizjologią substancji stałych zmieniło się zachowanie świata organicznego, ale nie zmienił się typ analizy, dążącej jedynie do podkreślenia wszystkich postaci „nierozumu”, jakie w otępieniu może przejawiać układ nerwowy. Aumont na wstępie hasła *Démence* w *Encyklopedii* tłumaczy, iż rozum ujmowany w swej naturalnej egzystencji polega na przekształcaniu wrażeń zmysłowych; komunikowane przez włókna, docierają wewnętrznymi trasami tchnień aż do mózgu, który je przerabia na pojęcia. Nierozum lub raczej obłęd występuje wtedy, kiedy te transformacje nie dokonują się drogami normalnymi, kiedy są przesadne, zboczone lub wreszcie zniweczone. Zniweczenie – czysty stan obłąkania, obłęd u szczytu, jakby w punkcie najintensywniejszej prawdziwości – oto otępienie. W jaki sposób powstaje? Dlaczego cała praca przekształcania wrażeń nagle się niweczy? Aumont, podobnie jak Willis, zwoluje wokół nierozumu wszelkie możliwe zaburzenia substancji nerwowej. Niektóre zakłócenia powoduje intoksykacja układu – opium, cykuta, mandragora; przecież w *Sepulchretum* Bonet donosił o przypadku młodej dziewczyny, która popadła w otępienie, kiedy ukąsił ją nietoperz. Niektóre choroby nieuleczalne, na przykład padaczka, wywołują dokładnie taki sam skutek. Wszelako przyczyny otępienia należy raczej dopatrywać się w mózgu, bądź przypadkowo uszkodzonym przez uderzenie, bądź posiadającym wadę wrodzoną, bądź też posiadającym zbyt małą objętość, co nie wystarcza do dobrego funkcjonowania włókien i dobrej cyrkulacji tchnień. Także i tchnienia mogą same z siebie być źródłem otępienia, jeśli są wyczerpane, bezsilne i omdlałe albo jeśli się zagęściły, stały się zawiesiste i lepkie. Najczęściej jednak za otępienie odpowiedzialne są niezdolne do odbierania i przekazywania wrażeń włókna. Drgania, które miały wzniecić doznanie, nie następują; włókno pozostaje w bezruchu, zapewne dlatego że jest zbyt napięte lub zbyt rozluźnione, albo zbyt naciągnięte i przez to zeszywniałe; zdarza się, iż nie może drgać zgodnie z innymi, ponieważ zanadto zdrewniało. W każdym razie nie „sprzężykuje”. Przechodząc do przyczyn tej niezdolności do drgania, mogą to być zarówno afekty, jak wady wrodzone lub różne rodzaje chorób, dolegliwe wapory czy wreszcie starość. Przeszukano całą dziedzinę patologii, by znaleźć źródło i wyjaśnienie otępienia, ale postać objawowa wciąż nie chce się ukazać; gromadzą się obserwacje, wydłużają łańcuchy przyczyn, ale próby uchwycenia swoistego profilu choroby pozostają nadaremne.



Kiedy Sauvages przystąpi do rozdziału *Amentia* w swojej *Nosologie methodique*, wymknie mu się z rąk nić symptomatologii i zmuszony będzie zdradzić słynnego „ducha botaników”, który miał czuwać nad jego pracą; nie potrafi inaczej rozróżnić form otępienia jak według przyczyn: *amentia senilis*, spowodowana „sztywnością włókien, przez co przestają być wrażliwe na podniety przedmiotów”; *amentia serosa*, wywołana wypełnieniem mózgu surowicą, jak to stwierdził pewien rzeźnik u oszalałych owiec, „które nie jedzą ani nie piją” i których substancja mózgowia „jest całkiem przemieniona w wodę”; *amentia a venenis*, którą powoduje przede wszystkim opium; *amentia a tumore*; *amentia microcephalica*: Sauvages na własne oczy zobaczył „ten rodzaj amencji u dziewczynki w szpitalu Montpellier, nazywano ją Małpą, bo miała bardzo małą głowę i była do tego zwierzęcia nad wyraz podobna”; *amentia a siccitatae*: ogólnie biorąc, nie tak nie osłabia rozumu jak włókna wyschnięte, oziębione lub skrzące; trzy młódki, które w największych mrozach podróżowały wozem, popadły w otępienie; Bartholin przywrócił im rozum owijając im głowy świeżo odartą owczą skórą; *amentia morosis*: Sauvages się waha, czy naprawdę należy ją odróżnić od *amentia serosa*; *amentia ab ictu*; *amentia rachialgica*; *amentia a quartana*, pochodna febry czwartaczki; *amentia calculosa*: czyż w mózgu dementa nie znaleziono „zaostrzonego kamyka, pływającego w komorze mózgowej wypełnionej surowicą”?

Właściwie nie istnieje symptomatologia otępienia: żadna postać majaczenia, omamów czy gwałtowności nie jest dla niej swoista lub naturalna. Jego prawda polega na zestawieniu zakumulowanych ewentualnych przyczyn, których poziom, rząd i charakter są nieskończenie rozmaite, z szeregiem skutków, których jedyną wspólną cechą jest ujawnianie braku lub złego funkcjonowania rozumu, jego niemożliwości docierania do rzeczywistości otoczenia i do prawdziwości poglądów. Otępienie jest empiryczną, najogólniejszą i zarazem najbardziej przeczącą formą braku rozumu – nierozum występuje tu konkretnie, lecz nie można go określić cechami pozytywnymi. Do tej samej w sobie nieuchwytej obecności stara się jak najbliżej podejść Dufour w *Traité de l'entendement humain*. Akcentuje mnogość możliwych przyczyn i sumuje cząstkowe uwarunkowania, jakie nasuwają się w związku z otępieniem: sztywność włókien, suchość mózgu stwierdzaną przez Boneta, rozmiękczenie i wodnistość mózgowia za Hildanusem, spożycie czarnego lulka, bielunia, opium, szafranu (zgodnie z obserwacjami Reya, Bautaina, Barère'a), istnienie guza, robaków w mózgu, zniekształceń czaszki. Tyle pozytywnych przyczyn

daje rezultat czysto negatywny – rozłam umysłu ze światem zewnętrznym i prawdziwością: „Osoby dotknięte otępieniem lekceważą wszystko i na wszystko są obojętne; śpiewają, śmieją się i bawią z dobrej i złej okazji bez różnicy; doznają głodu, zimna, pragnienia, ale wcale przez to nie cierpią; odbierają również wrażenia, jakie przedmioty wywierają na zmysły, ale wyglądają, że wcale ich to nie interesuje.”<sup>6</sup>

Tak nawarstwiają się, lecz nie zespalają, fragmentaryczna pozytywność natury i ogólna negatywność nierozumu. Jako formę obłądu, można otępienie przeżywać i rozważać jedynie z zewnątrz: próg, poza którym niweczy się rozum w niedosiężnej nieobecności; pomimo stałości opisów, pojęcie nie ma mocy integrującej; byt natury i niebyt braku rozumu w nim się jednoczą.

\*

Niemniej pojęcie otępienia nie zatraca się nigdy w totalnej neutralizacji. W istocie jego zakres wytyczają dwie grupy pojęć sąsiednich – pierwszą z nich ma za sobą daleką przeszłość, natomiast druga wyodrębnia się i zaczyna być określana w dobie klasycystycznej.

Tradycyjne jest rozróżnienie pomiędzy otępieniem (*démence*) a szałem (*frénésie*). Różnicę można łatwo udowodnić na podstawie oznak, jako że szalowi zawsze towarzyszy gorączka, podczas gdy otępienie przebiega bez gorączki. Charakterystyczna dla szału gorączka pozwala wskazać zarówno jego przyczyny najbliższe, jak naturę: jest to zapalenie, nadmierna ciepota ciała, bolesne rozplomienie głowy, gwałtowność gestów i słów, rodzaj ogólnego wrzenia osobnika. Takim syndromem jakościowym definiuje szal jeszcze Cullen w końcu XVIII wieku: „Najpewniejszymi znakami szału są wysoka gorączka, silny ból głowy, wypieki i obrzęk głowy i oczu, uporeczywa bezsenność; chory nie może znieść światła czy najmniejszego hałasu; w ruchach jest porywczy i wściekły.”<sup>7</sup> W przedmiocie swoich najgłębszych korzeni przysporzył szal wielu dyskusji, przy czym w żadnej nie pominięto motywu podwyższonej ciepłoty. Nasuwały się dwie główne kwestie: czy ciepota może się zrodzić w samym mózgu, czy też jest jego cechą nabytą; czy wywołuje ją nadmierny ruch, czy raczej zastość krwi.

Polemizując z Duncanem, La Mesnardière podkreśla, iż jako narząd wilgotny i zimny, przesiąknięty sokami i surowicą, mózg nie może się zapalić. „Takie zapalenie jest niemożliwe, podobnie jak bez sztucznego urządzenia ogień nie zaplonie na rzece.” Apologeta Duncana nie przeczy, że wrodzone

przmioty mózgu są przeciwstawne ogniovi; mózg posiada jednak pewną skłonność wynikającą z umiejscowienia, sprzeczną z jego substancjalną naturą: „Położony powyżej wnętrzości, łatwo wchłania pokarmowe pary i wyziewy całego ciała”; co więcej, przenikają go i otaczają „żyły i tętnice w ogromnej liczbie, a okalając go, łatwo mogą się wypróżnić w jego substancję”. I jeszcze coś: te charakterystyczne dla mózgu przmioty miękkości i zimna sprawiają, że łatwo staje się podatny na obce wpływy, nawet najbardziej sprzeczne z jego pierwotną naturą. Podczas gdy substancje ciepłe są odporne na zimno – substancje zimne mogą się ogrzewać; mózg „miękki i zimny w konsekwencji niezbyt się broni przed wysokimi innymi jakościami”.<sup>8</sup> Przeciwiństwo jakości staje się wówczas racją ich podmioty. Wszakże coraz częściej badacze będą się dopatrywać siedliska szału w samym mózgu. Jako godny uwagi wyjątek warto przytoczyć twierdzenie Fema, dla którego szal wynika z zatkania przeładowanych kiszek, które „komunikują swoje nieprawidłowości mózgowi za pośrednictwem nerwów”.<sup>9</sup> Dla ogromnej większości osiemnastowiecznych autorów szal ma jednak siedlisko i czerpie przyczyny w mózgu jako takim, będącym jednym z ośrodków organicznej ciepłoty: *Słownik* Jamesa sytuuje jej początek w „blonach mózgu”;<sup>10</sup> Cullen posuwa się aż do mniemania, że zapalić się może sama materia szynna: według niego szal „jest zapaleniem partii zamkniętych i może zaatakować albo błony, albo samą substancję mózgu”.<sup>11</sup>

Tę podwyższoną ciepłotę bez trudu można łączyć z patologią ruchu. Istnieje wszelako ciepłota typu fizycznego lub chemicznego. Typ pierwszy wynika z ruchów zbyt licznych, zbyt częstych, zbyt raptownych, które powodują rozgrzanie wciąż nawzajem się trących partii: „Dalekimi przyczynami szału są wszelkie zjawiska bezpośredniego drażnienia błon lub substancji mózgowej, te zwłaszcza, które popędzają krew w odpowiednich naczyniach – na przykład wystawienie gołej głowy na żar słoneczny, afekty duszy i niektóre trucizny”;<sup>12</sup> natomiast ciepłota typu chemicznego wywodzi się z bezruchu: zaczopowanie stłoczonych substancji sprawia, że pęcznią i następnie fermentują; dochodzą do swego rodzaju wrzenia, wydzielającego wielkie gorąco: „Szal jest to więc wysoka zapalna gorączka spowodowana przekrwieniem i zatrzymaniem obiegu krwi w małych tętniczkach rozchodzących się w blonach mózgu”.<sup>13</sup>

Podczas gdy pojęcie otępienia zachowuje abstrakcyjność i pozostaje negatywne, pojęcie szału organizuje się wokół precyzyjnych tematów jakościowych – integruje jego źródła, przyczyny, siedlisko, objawy i skutki w wymaginowanej spójni i prawie uchwytej logice ciepłoty ciała, podporząd-

owanej dynamice zapalenia; mieści się w szale nierozumny ogień – pożar we włóknach czy wrzenie w naczyniach, płomień czy kipiel, wychodzi na jedno; dyskusje zwierają się wokół tego samego wątku, posiadającego moc integracyjną: wokół nierozumu, ujętego jako gwałtowny płomień w ciele i w duszy.

\*

Druga grupa pojęć spokrewnionych z otępieniem dotyczy „głupoty” (*stupidité*), „głuptactwa” (*imbécillité*), „zidiocenia” (*idiotie*), „głupkowatości” (*niaiserie*). W praktyce otępienie i głuptactwo traktowano jak synonimy.<sup>14</sup> Pod nazwą *morosis* Willis rozumie zarówno otępienie nabyte, jak głupotę obserwowaną u dzieci w pierwszych miesiącach życia: zawsze wchodzi w grę niemoc zarazem pamięci, wyobraźni i osądu.<sup>15</sup> Niemniej, powoli klaruje się rozróżnienie według wieku i jest już wyraźne w XVIII stuleciu: „Otępienie jest swego rodzaju niezdolnością do zdrowego rozumowania i wnioskowania; znane jest pod różnymi nazwami, zależnie od wieku, w którym się objawia; w dzieciństwie mieni się je zwykle głupotą, głupkowatością (*bêtise, niaiserie*); nazywa się głuptactwem, jeżeli się przeciąga lub zaczyna w wieku dojrzałym; jeśli zaś nadchodzi w starości, znane jest jako bajdurzenie (*radoterie*) lub zdziecinnienie.”<sup>16</sup> Rozróżnienie to ma walor jedynie chronologiczny, ponieważ ani objawy, ani natura choroby nie zmieniają się zależnie od wieku, w jakim występują. Co najwyżej „demenci wykazują od czasu do czasu jakieś ślady swojej przeszłej wiedzy, czego nie stwierdza się u głupich”.<sup>17</sup>

Z wolna różnica pomiędzy otępieniem a głupotą się pogłębia: nie chodzi już wyłącznie o wyodrębnienie w czasie, ale o przeciwieństwo czynnościowe. Głupota wpływa na sferę doznań: imbecyl jest niewrażliwy na światło i hałas, natomiast dla osoby otępiałej są one obojętne; pierwszy nie otrzymuje, drugi lekceważy to, co mu zostało dane. Pierwszemu odmówiono realności świata zewnętrznego; dla drugiego ta realność nie ma znaczenia. Takie mniej więcej rozróżnienie przyjmuje Sauvages w swojej *Nosologie*; otępienie dla niego „w tym odbiega od głupoty, że demenci dobrze odbierają wrażenia zmysłowe, co nie zdarza się u głupich; ale pierwszych one nie obchodzą, wcale się nimi nie przejmują, traktują je zupełnie obojętnie, nie dbają o skutki i zgola się nimi nie kłopotczą”.<sup>18</sup> Jakaż jednak zachodzi różnica pomiędzy głupotą a wrodzonymi kalectwami zmysłów? Traktując otępienie jako zaburzenie osądu, a głupotę jako niedostatek doznań – ryzykujemy pomieszanie ślepcy lub głuchoniemego z imbecylem.<sup>19</sup>

W roku 1762 „Gazette de médecine” zamieściła artykuł dotyczący tego zagadnienia w związku z obserwacją zwierząt, w tym przypadku młodego psa: „Każdy by powiedział, że jest ślepy, głuchy, niemy i bez powonienia bądź od urodzenia, bądź na skutek jakiegoś wypadku, któremu uległ po urodzeniu – tak że nie żyje, lecz wegetuje, i patrzę na niego jak na istotę pośrednią między zwierzęciem a rośliną.” Nie można mówić o ośpieniu stworzenia, któremu rozum w dosłownym znaczeniu nie jest przeznaczony. Czyż naprawdę zachodzi tu jednak zaburzenie zmysłów? Niełatwo na to odpowiedzieć, gdyż „ma dosyć piękne oczy, które wyglądają, jakby były wrażliwe na światło; jednakże chodząc zderza się z meblami, często nawet robi sobie krzywdę; słyszy hałas, taki przenikliwy odgłos jak gwizd nawet go niepokoi i straszy; nigdy wszakże nie zdolano go nauczyć, jak się wabi”. A więc uszczerbku nie doznał ani wzrok, ani słuch, jedynie ów narząd lub owa władza, która doznanie przekształca w percepcję i z koloru czyni przedmiot, a z dźwięku – nazwę. „To ogólne wyzucie z wszystkich zmysłów nie wynika, jak mi się zdaje, z żadnego narządu zewnętrznego, lecz jedynie z organu wewnętrznego, który nowoczesni lekarze nazywają *sensorium commune*, a starożytni określali jako duszę zmysłową, służącą do otrzymywania i porównywania obrazów przekazywanych przez zmysły; opisywane zwierzę, nigdy nie zdolne do percepcji, widzi nie widząc i słyszy nie słysząc.”<sup>20</sup> Wszystko, co w duszy lub działaniu jest najbardziej bliskie doznaniu, zostało jakby sparaliżowane na skutek głuptactwa; natomiast w ośpieniu zakłócone jest funkcjonowanie rozumu pod względem tego, co w nim jest najbardziej wyzwolone i oderwane od doznania.

Przy końcu XVIII wieku głuptactwo i ośpienie będą się różnić nie tyle zaistniałym z góry przeciwieństwem czy też uszczerbkiem danej władzy, ale swoistymi przymiotami skrycie kierującymi zespołem ich objawów. Dla Pinela różnica pomiędzy imbecyлизmem a ośpieniem streszcza się w przeciwieństwie ruchu i bezruchu. Idiota wykazuje porażenie, uśpienie „wszystkich funkcji rozumienia i poczucia moralnego”, jego umysł zagwoździło jakieś osłupienie. W ośpieniu, na odwrót, zasadnicze funkcje umysłu myślą, ale myślą na próżno i w konsekwencji są nader niezborne. Ośpienie to jakby czysty ruch umysłu bez konsystencji i trwałości, ustawiczna ucieczka, której czas nie może utrzymać w pamięci: „Szybkie czy raczej przemienne, nieprzerwane następstwo wyizolowanych myśli i czynów, wzruszeń słabych lub chaotycznych, połączone z zapominaniem wszystkich stanów poprzednich.”<sup>21</sup> W tych obrazach ustalają się pojęcia głupoty i głuptactwa; a także, przez przeciwsta-

wienie, pojęcie ośpienia, które powoli traci negatywność i zaczyna być rozpatrywane w świetle jakiejś intuicji czasu i ruchu.

Jeżeli jednak pominiemy przyległe grupy szalu i głuptactwa zorganizowane wokół wątków jakościowych, zmuszeni będziemy przyznać, iż pojęcie ośpienia pozostaje na powierzchni doświadczenia zbliżone do ogólnego pojęcia braku rozumu i oddalone od realnego centrum, gdzie rodzą się konkretne postacie obłądki. Ośpienie jest najprostszym z medycznych pojęć wyobcowania – najmniej podatnym na mity, oceny moralne, rojenia wyobraźni. I pomimo wszystko jest pojęciem najgłębiej niespójnym, ponieważ tym wszystkim zasadzkom się wymyka; natura i brak rozumu pozostają na powierzchni swej abstrakcyjnej ogólności, nie przybierają kształtów w głębi wyobraźniowej, gdzie natomiast się rodzą pojęcia manii i melancholii.

## 2. Mania i melancholia

Pojęcie melancholii kształtowało się w XVI wieku jako wypadkowa swego rodzaju definicji według symptomów i sposobu objaśniania zawartego w samym terminie, którego jest desygnatem. W zakresie symptomów występują niedorzeczne przekonania, jakie dana jednostka żywi względem samej siebie: „Jedni mają się za zwierzęta, naśladują ich głosy i ruchy. Inni uważają się za szklane naczynia i usuwają się z drogi, żeby przechodnie ich nie stłukli; jeszcze inni boją się śmierci, aczkolwiek najczęściej sami ją sobie zadają. Niektórzy mniemają, że popełnili zbrodnię, i jeśli ktoś do nich przychodzi, dygocą ze strachu przed zatrzymaniem, uwięzieniem, skazaniem na śmierć.”<sup>22</sup> Są to bredzenia wyizolowane, które nie szkodzą rozumowi jako całości. Sydenham dorzuci do tego obserwację, że „melancholicy są poza tym ludźmi bardzo sensownymi i rozsądnymi, obdarzonymi umysłem wielce przenikliwym i żywym. Także zdaniem Arystotelesa melancholicy są od innych bystrzejsi”<sup>23</sup>

Otóż ten zespół objawów, tak jasny i spójny, oznaczony jest słowem implikującym cały system przyczynowy, słowem melancholia: „Wejrzyjcie, proszę, bliżej w myśli i słowa, wizje i uczynki melancholików, a wraz poznacie, że wszystkie ich zmysły popsuła ciecz melancholiczna (czarna żółć), rozlana w mózgu.”<sup>24</sup> Częściowa maligna i działanie czarnej żółci zestawiają się w pojęciu melancholii i chwilowo nie wiąże ich nic prócz luźnej konfrontacji zespołu

znaków i znaczącej nazwy. Lecz w XVIII wieku znajdzie się wspólny mianownik lub raczej znajdzie wzajemna wymiana, gdyż właściwość tej zimnej i czarnej cieczy zabarwi urojenia i stanie się ich cechą gatunkową, podstawową zasadą scalenia w odróżnieniu od manii, otępienia i szału. Jeszcze Boerhaave określał melancholię jako „długie, uporczywe i przebiegające bez gorączki majaczenie, w którym chory zajmuje się ciągle jedną i tą samą myślą”<sup>25</sup> – lecz już w kilka lat później definicja Dufoura położy akcent na „lęk i smutek”, jako na zjawiska tłumaczące jednostronny charakter urojenia: „Stąd melancholicy lubią samotność i uciekają od ludzi; stąd tym bardziej się wiążą z przedmiotem swych urojeń lub z główną swą pasją, czymkolwiek by była, a cała reszta zda im się obojętna.”<sup>26</sup> Pojęcie nie ustaliło się w wyniku wyostrenia obserwacji ani przez żadne odkrycie w dziedzinie przyczyn, ale wyłącznie na drodze transmisji jakościowej od przyczyny implikowanej w oznaczeniu – do percepcji, której znaczenie dotyczy skutków.

Długo, bo aż do początku XVII wieku, rozważania nad melancholią utrzymywały się w tradycji czterech płynów oraz ich swoistych właściwości: właściwości stałych, przypadających wyłącznie jednej substancji, w której należy widzieć jedyną przyczynę. Dla Fernela humor melancholiczny, spokrewniony z Ziemią i Jesienią, jest „sokiem gęstym w konsystencji, zimnym i cierpkim w temperamencie”<sup>27</sup>. Wszakże w pierwszej połowie stulecia wybucha dyskusja na temat źródła melancholii: czy koniecznie trzeba mieć temperament melancholiczny, by popaść w melancholię? czy humor melancholiczny jest zawsze zimny i cierpki? czy nie bywa czasem gorący albo wilgotny? czy oddziałuje raczej substancja, czy może udzielają się właściwości? Wnioski z tych długich debat można streścić następująco:

1. Przyczynowość substancji coraz częściej ustępuje miejsca wędrowce właściwości, które bez żadnej pomocy przenoszą się bezpośrednio z ciała na duszę, z cieczy na idee, z narządów na zachowanie. Toteż dla apologety Duncana najlepszym świadectwem wywoływania melancholii przez sok czarnej żółci jest to, że znajdujemy w nim te same cechy co w chorobie: „Sok melancholiczny lepiej spełnia warunki konieczne do wytworzenia melancholii niż wasze zapiekłe gniewy; będąc zimny, zmniejsza liczbę tchnień; jego cierpkość dopuszcza, że długo mogą przechowywać rodzaj silnego i uporczywego wyobrażenia; a jego czern pozbawia tchnienia klarowności i naturalnej subtelności.”<sup>29</sup>

2. Oprócz tej mechaniki właściwości jest jeszcze dynamika, która z każdej z nich wydobywa zawartą w niej siłę. W ten sposób zimno i cierpkość mogą wejść

w konflikt z temperamentem i z tej sprzeczności zrodzą się objawy melancholii tym bardziej gwałtowne, że toczy się walka: siła zwycięska ciągnie za sobą wszystkie pozostałe, które stawiają opór. Toteż kobiety, z natury niezbyt skłonne do melancholii, zapadają na nią w sposób szczególnie ciężki: „Ich cierpienie jest sroższe, a podniecenie burzliwsze, ponieważ melancholia, mniej godząc się z ich temperamentem, jeszcze bardziej je oddala od ich naturalnej konstytucji.”<sup>30</sup>

3. Niekiedy konflikt powstaje w samym wnętrzu jakiejś właściwości. Mianowicie może się ona zmienić w trakcie rozwoju i stać się przeciwieństwem tego, czym była przedtem. A więc gdy „rozgrzewają się wnętrzości, wszystko w ciele się praży... i palą się wszystkie soki” – wtenczas cały ów żar może się obrócić w zimną melancholię, powodując „niemal identyczne zjawisko, jak kiedy z przewróconej pochodni wylewa się wosk... ochłodzenie ciała jest zwykłym następstwem nadmiernych upałów, jeżeli wyrzuciły i wyczerpały całą swą siłę”<sup>31</sup>. Jest to swego rodzaju dialektyka właściwości: wolna od wszelkiego przymusu substancjalnego i od wszelkiej pierwotnej przynależności, wędruje poprzez odwracalność i przeciwieństwo.

4. Wreszcie właściwości mogą się przekształcać za sprawą przypadków, okoliczności i warunków życia; takim trybem istota oschła i zimna może się stać gorąca i wilgotna, jeśli skłania ją do tego jej sposób życia; zdarza się to u kobiet: „Ponieważ trwają w beczynności, ich ciało mniej się poci (niż u mężczyzn), a gorąco, tchnienia i płyny pozostają wewnątrz.”<sup>32</sup>

Wyzwolone więc z substancjalnej podpory, która je więziła, właściwości będą mogły odegrać rolę porządkującą i integrującą pojęcie melancholii. Z jednej strony, spośród zespołów i objawów wyodrębnią jakiś profil złożony ze smutku, czerni, ospałości, bezruchu. Z drugiej strony zarysują grunt przyczynowy już nie związany z fizjologią humoralną, lecz z patologią jakiejś idei, obawy, strachu. Jednostka chorobowa nie będzie już *d e f i n i o w a n a* według zaobserwowanych oznak lub przypuszczalnych powodów – lecz jakby w pół drogi, ponad jednymi i drugimi, będzie *p o s t r z e g a n a* jako swego rodzaju koherencja jakościowa z własnymi prawami transmisji, rozwoju i transformacji. Pojęcie melancholii tworzy się pod dyktandem utajonej logiki tej jakości, a nie teorii medycznej. Wynika to jasno z tekstów Willisa.

Na pierwszy rzut oka spójność analiz zapewniona jest na szczeblu refleksji spekulatywnej. U Willisa całe tłumaczenie opiera się na tchnieniach żywotnych i ich mechanicznych własnościach. Melancholia jest „obłądem, któremu towarzyszą lęk i smutek, bez gorączki i furii”. W zakresie urojeń – czyli

istotnego zerwania z rzeczywistością – bierze początek z beładnego ruchu tchnień i z defektu mózgu; czyż jednak ów lęk, ów niepokój sprawiający, że melancholicy są „smutni i bojaźliwi”, można wytłumaczyć jedynie ruchami? Czy jest do pomyślenia mechanika lęku i cyrkulacja tchnień właściwa smutkowi? Było to oczywiste dla Kartezjusza, ale już nie dla Willisa. Melancholia nie może być traktowana jak paraliż, apopleksja, zawrót głowy czy konwulsje. W gruncie rzeczy nie można jej nawet analizować jak prostego ośpienia, chociaż melancholiczne majaczenie nasuwa podejrzenie takiego samego nieporządku ruchu tchnień; zakłócenia mechaniki dobrze tłumaczą urojenia – owo pomylenie wspólne wszelkiemu obłądowi, demencji bądź melancholii – ale nie gatunkową własność urojeń zabarwionych smutkiem i lękiem, nadającym im odrębny charakter. Trzeba się zagłębić w problemy diatezy.<sup>33</sup> Tymczasem właśnie te zasadnicze cechy, ukryte w samym ziarnie subtelnej materii, mówią o paradoksalnych ruchach tchnień.

W melancholii tchnienia unosi pewne wzburzenie, jednak dosyć słabe, pozbawione siły i energii – rodzaj bezwładnego przepychania, które nie trzyma się ustalonych kierunków ani otwartych dróg (*aperta opercula*), ale przechodzi przez materię mózgową tworząc coraz to nowe pory; jednakże tchnienia nie snują się zbyt daleko po torach, jakie zakreślają; podniecenie szybko opada, siła się wyczerpuje, a ruch zostaje zatrzymany: „*non longe perveniunt*” („nie docierają daleko”).<sup>34</sup> Toteż omawiane zakłócenie, wspólne wszelkim urojeniom, nie może wywołać ani gwałtownych ruchów, ani takich krzyków, jakie obserwuje się na powierzchni ciała w przypadku manii lub szału; melancholia nigdy nie doprowadza do furii, jest obłądem na granicy bezwładu. Ten paradoks wynika z tajemniczych zmian w tchnieniach. Zazwyczaj mają one niemal błyskawiczną szybkość i przenikliwość promieni świetlnych; w melancholii wszakże spada na nie noc; stają się „mroczne, matowieją, ciemnieją”; a obrazy rzeczy, jakie zanoszą do mózgu i umysłu, przysłania „cień i ciemność”.<sup>35</sup> Ociężałe, stają się bliższe mętnej parze chemicznej niż czystemu światłu. Ta para chemiczna miałaby naturę raczej kwaśną niż siarkową lub alkoholową, ponieważ w parach kwaśnych cząsteczki są ruchliwe, a nawet poruszają się bez przerwy, ale ich aktywność jest niewielka i o małym zasięgu; przy destylacji pozostaje w alembiku tylko beztreściwa flegma. Pary kwaśne mają więc te same właściwości co melancholia, podczas gdy alkoholowe, zawsze łatwopalne, przywodzą na myśl raczej szal, a pary siarkowe – manię, jako że ożywia je ruch gwałtowny i nieprzerwany. Jeżeli zatem chcemy dla melancholii znaleźć „formalną rację

i przyczynę”, należałoby ich szukać w parach wstępujących z krwi do mózgu, które zwyrodniały w parę kwaśną i żrącą.<sup>36</sup> Pozornie analiza Willisa bazuje na melancholii tchnień, całej humoralnej chemii; w istocie jednak nie przewodnią wysnuwa on przede wszystkim z bezpośrednich przymiotów schorzenia melancholicznego: bezwładnego nieporządku, a ponadto zaćmienia umysłu oraz cierpkiej kwasoty, żrącej serce i myśl. Chemia kwasów nie jest wytłumaczeniem objawów; zachodzi tu wybór według jakości: pełna fenomenologia doświadczenia związanego z melancholią.

Okolo siedemdziesięciu lat później tchnienia żywotne utraciły naukowy prestiż. Aby wyjaśnić sekret chorób, zwrócono się do ciekłych i stałych elementów ciała. *Słownik uniwersalny medycyny*, opublikowany w Anglii przez Jamesa, w artykule pod hasłem *Mania* proponuje następującą porównawczą etiologię tego schorzenia i melancholii: „Jest rzeczą oczywistą, iż mózg jest siedzibą... wszystkich chorób tego rodzaju... Tam Stwórca, w sposób co prawda niepojęty, dał stałe miejsce duszy, umysłowi, talentom, wyobraźni, pamięci i wszelkim doznaniom... Wszystkie te szlachetne funkcje ulegają przemianie, zepsuciu, uszczerbkom i całkowitemu zniszczeniu, jeżeli krew i płyny, pogorszywszy się jakościowo i ilościowo, nie docierają już do mózgu jednostajnie i miarowo, lecz krążą w nim gwałtownie i popędliwie, to znów poruszają się powoli, z trudem, zamierająco.”<sup>37</sup> Właśnie ten zamierający nurt, te zatkane naczynia, ta krew ciężka i przeładowana, jaką serce usiłuje rozprzewadzić w organizmie i która z najwyższym trudem przenika do delikatnych tętniczek mózgu, gdzie krążenie powinno być szybkie, by podtrzymać ruch myśli – cały ten niepomysłny zbieg okoliczności tłumaczy melancholię. Ociężałość, przeładowanie, przepelnienie – oto zasadnicze właściwości brane pod uwagę w przytoczonej analizie. Tłumaczenie polega na przenoszeniu na organizm cech przestrzeganych w postawie, zachowaniu i wypowiedziach chorego. Przeprowadza się rozumowanie od pojmowania jakościowego do założonego wyjaśnienia. Niemniej właśnie takie pojmowanie ma stałą przewagę i zawsze bierze górę nad koherencją teoretyczną. U Lorry’ego dwie ogólne formy tłumaczenia medycznego: przez elementy stałe i przez ciecze, występują obok siebie, a gdy w końcu się rozchodzą, pozwalają rozróżnić dwa rodzaje melancholii. Źródłem melancholii nerwowej są substancje stałe: szczególnie mocne wrażenie osłabia dotknięte włókna; w reakcji zwiększa się napięcie w innych włóknach, które sztywniejac mogą silniej wibrować. Z chwilą jednak, gdy wrażenie potężnieje, rośnie również napięcie

w tych innych włóknach, tak że tracą zdolność wibracji. Sztywność dochodzi do takiego stopnia, że zatrzymuje bieg krwi i unieruchamia tchnienia żywotne. Wtedy występuje melancholia. W drugiej, „cieklej” postaci choroby zagęszczają się płyny nasycone czarną zółcią; przeladowana nimi krew staje się coraz cięższa i zalegając w oponach uciska główne organy systemu nerwowego. Wówczas także zachodzi zeszywnienie włókien, ale w tym przypadku jest ono konsekwencją zjawiska humoralnego. Lorry rozróżnia dwie melancholie; w istocie chodzi wszakże o ten sam zespół właściwości, który zapewnia melancholii jej rzeczywistą jedność i jest kolejno wtłaczany w dwa systemy eksplikacji. Podwoiła się jedynie teoretyczna konstrukcja, jakościowy grunt doświadczenia pozostał taki sam.

Jako jej znak swoisty wyróżnia melancholię symboliczna jedność, złożona z osłabienia fluidów, złączenia tchnień żywotnych rzucających mrok na obrazy rzeczy, z lepkości krwi z trudem ciągnącej się w naczyniach, z zagęszczenia par czerniejących, gryzących i cierpkich, z klejącej się ospałości funkcji trzewnych – jedność raczej wyczuwalna niż wykoncypowana lub teoretyczna.

Opisane rozumowanie w o wiele większym stopniu niż dokładna obserwacja reorganizuje zespół objawów i tryb powstawania melancholii. Motyw częściowych urojeń jako głównego symptomu melancholików zanika na rzecz danych jakościowych – smutku, rozgoryczenia, ucieczki w samotność, bezruchu. W końcu XVIII wieku chętnie będą zaliczane do melancholii psychozy przebiegające bez urojeń, ale charakteryzujące się biernością, zwątpieniem, rodzajem chorobliwego marazmu.<sup>38</sup> Już w *Słowniku* Jamesa jest mowa o melancholii apoplektycznej, bez niedorzecznych majaczeń, w której chorzy „nie chcą opuścić łóżka... gdy wstaną, nie chcą chodzić, chyba przymuszeni przez przyjaciół lub służbę; nie unikają ludzi, ale sprawiają wrażenie, że nic z tego, co się do nich mówi, ich nie obchodzi; i w ogóle nie odpowiadają”.<sup>39</sup> W tym przypadku bezwład i milczenie wysuwają się na czoło i determinują rozpoznanie melancholii, natomiast u innych pacjentów obserwuje się zgorzknienie, znużenie i upodobanie w samotności; nawet ich podniecenie jest zwodnicze i nie upoważnia do pochopego rozpoznania manii; u tych chorych występuje melancholia, ponieważ „unikają towarzystwa, lubią miejsca odludne i błakają się bez celu; cerę mają żółtawą, język suchy jak przy wielkim pragnieniu, oczy suche, zapadnięte, nigdy nie zwilżone łzami; całe ciało suche i zapiekle; posepną twarz spowija smutek i obawa”.<sup>40</sup>

Badania, podejmowane w okresie klasycyzmu nad manią, opierają się na tej samej zasadzie zbieżności.

Punkt po punkcie przeciwstawia Willis manię melancholii. Umysł melancholika jest pochłonięty refleksją, tak że nie używana wyobraźnia pozostaje beczynna; u maniaka, przeciwnie, nieustannie rwący napływ natarczywych myśli zaprzęta fantazję i wyobraźnię. Podczas gdy umysł melancholika zatrzymuje się na jednym przedmiocie i tylko jemu jednemu nadaje niedorzeczne proporcje – mania deformuje koncepcje i pojęcia; bądź tracą zborność, bądź też znaczenie ich przedstawień jest sfalszowane; w sumie całość myśli jest skażona pod względem zasadniczego stosunku do rzeczywistości. Wreszcie w stanie melancholii zawsze jest obecny smutek i lęk, a w maniakalnym – napaśliwość i furia. Przyczyna zarówno manii, jak melancholii, tkwi w ruchu tchnień żywotnych. Jest on bardzo charakterystyczny w przypadku manii: ciągly, gwałtowny, zawsze zdolny do wiercenia nowych porów w substancji mózgowej, tworzy swoiste materialne podłoże dla myśli niespójnych, gestów porywczych, potoku słów, czyli właśnie objawów maniakalnych. Czyż cała ta zgubna ruchliwość nie przypomina wody piekielnej zrobionej z likworu siarkowego, tych *aquae stygiae, ex nitro, vitriolo, antimonio, arsenico et similibus extillatae* (wód piekielnych wysączonych z saletry, witiolu, antymonu, arszeniku i tym podobnych); jej cząsteczki pozostają w wiecznym ruchu; w każdej materii mogą otwierać nowe pory i kanały i są dość prężne, aby rozlewać się szeroko, zupełnie jak maniakalne tchnienia, łatwo budzące podniecenie we wszystkich częściach ciała. Tajemniczy ruch piekielnej wody zawiera wszystkie obrazy, w jakich mania zyskuje konkretny kształt. Wiąże w nich w sposób nierozzerwalny chemiczny mit z jakąś dynamiczną rzeczywistością.

W ciągu XVIII wieku często zamiast wyobrażenia tchnień żywotnych w kanałach nerwowych wraz z wszystkimi implikacjami mechanicznymi i metafizycznymi występuje wyobrażenie ściśle fizyczne, ale o jeszcze większym walorze symbolicznym: chodzi o napięcie w nerwach, naczyniach i całym systemie włókien organicznych. Mania jest wówczas napięciem włókien doprowadzonym do paroksyzmu, a maniak – instrumentem, którego struny w wyniku zbyt mocnego naciągnięcia drgają przy najdalszym nawet i najdelikatniejszym pobudzeniu. Urojenia maniaka polegają na nieprzerwanie wibrującej wrażliwości. Pod wpływem wspomnianego wyobrażenia różnice między manią a melancholią precyzują się i szeregują w dokładnej antytezie: melancholik już nie może współbrzmieć ze światem zewnętrznym, ponieważ jego włókna

zwiotczały albo też zeszywniały w zbyt wielkim napięciu (widzimy, jak mechanika napięć tłumaczy zarówno bezruch melancholika, jak wzburzenie maniaka): u melancholika nieliczne tylko włókna dają odzew, te mianowicie, które najdokładniej korespondują z jego urojeniami. Maniak, na odwrót, wibruje na zawołanie, jego niedorzeczność jest uniwersalna; podniety nie zanikają jak w zakrzepłym marazmie melancholika; odtwarzane przez organizm zwielokrotniają się, jak gdyby maniacy w napiętych włóknach kumulowali dodatkową energię. Z tej zresztą przyczyny i oni z kolei tracą wrażliwość, choć nie jest to ospała obojętność melancholików, ale sprężona nieczułość wewnętrznego rozedrgania; zapewne dlatego „nie straszne im zimno ani gorąco, drą na sobie odzież, nie przeziębają się sypiając nago w najsrozsze zimy”. To także dlatego w miejsce świata prawdziwego, który co prawda nieustannie ich prowokuje, wstawiają nierealny i chimeryczny świat własnych majaczeń: „Zasadnicze symptomy manii stąd się wywodzą, że przedmioty jawią się chorym inne niż w rzeczywistości.”<sup>41</sup> Niepoczytalność maniaków nie jest uwarunkowana jakimś szczególnym błędem rozumowania; polega na wadliwym przekazywaniu do mózgu doznawanych wrażeń, na zakłóceniu informacji. W psychologii obłądki stare pojęcie prawdy jako „zgodności pomiędzy myślą a rzeczami” zostaje przeniesione na metaforę rezonansu, swoistej muzykalności włókna odpowiadającego na wrażenia, które wprawiają je w drganie.

Poza medycyną substancji stałych motyw maniakałego napięcia rozwija się w intuicjach jeszcze bardziej dotyczących jakości. Zeszywnienie włókien maniaka zawsze przynależy do obrazu wyschnięcia; manii z reguły towarzyszy wyczerpanie płynów i generalna suchość całego organizmu; esencja manii jest pustylna, piaszczysta. Według oświadczenia Boneta w *Sepulchretum*, mózgi maniaków, jakie mógł badać, zawsze zdradzały stan suchości, twardości, kruchości.<sup>42</sup> Później także Albrecht von Haller odkrywa, iż mózg maniaka jest twardy, suchy i łamliwy.<sup>43</sup> Menurat przypomina obserwację Forestiera, który jasno wykazał, iż zbyt wielki spadek wilgoci może przez wysuszenie naczyń i włókien wywołać stan maniakałny; cytował przykład młodego człowieka, który „pojął był żonę latem i przez nadmierne z nią obcowanie stał się maniakiem”.

To, co inni sobie wyobrażali lub przypuszczali albo i co wiedzieli w trybie jakiejś niby-percepcji, Dufour stwierdził, zmierzył i policzył. Przy sekcji człowieka umarłego w manii pobrał kawałek rdzenia mózgowego; z tego wyciął „sześciąt o boku sześcioliniowym (ok. 13 mm)”, który ważył 3 j.g. III, podczas

gdy taka sama próbka mózgu normalnego ważyła 3 j.g. V. „Ta na pozór niewielka rozbieżność nie wyda się już taka mała, jeśli uwzględnimy, że różnica ciężaru pomiędzy całą masą mózgu człowieka obłąkanego a mózgiem normalnym wynosi u dorosłych około 7 grosów na korzyść tego ostatniego, przy czym cały mózg waży zwykle 3 funty.”<sup>44</sup> Maniakalne wysuszenie i lekkość widoczne są nawet na szalach wagi.

Ponadto dowodem owej suchości i gorąca jest przecież łatwość, z jaką maniacy znoszą największe chłody. Wiadomo, że niektórych z nich widziano spacerujących nago po śniegu,<sup>45</sup> że w przytułkach nie potrzeba ich ogrzewać,<sup>46</sup> że nawet można ich zimnem leczyć. Od czasu van Helmonta chętnie stosowano zanurzanie maniaków w lodowatej wodzie, a Menuret zapewnia, że znał dotkniętą manią osobę, która uciekła z więzienia, gdzie ją trzymano, „zrobiła kilka mil w gwałtownej ulewie, bez kapelusza, prawie bez odzienia i na skutek tego całkiem wyzdrowiała”.<sup>47</sup> Nie był zaskoczony tak pomyślnym rezultatem Montchau, który wyleczył maniaka „każąc na niego łać wodę z lodem możliwie z wysoka”. Aby to wytłumaczyć, nie pominął żadnego z tematów dotyczących organicznego przegrzania, występujących i przeplatających się od XVII wieku: „Nic dziwnego, że woda z lodem sprawiła wyzdrowienie tak szybkie i doskonałe w sytuacji, gdy wrząca krew, wzburzona żółć i wszystkie wezbrane płyny docierały wszędzie powodując zakłócenia i podrażnienie”; pod wrażeniem zimna „naczynia kurczyły się gwałtowniej i w ten sposób wydalaly ciecze, które je dławily; ustało podrażnienie części stałych wynikające z rozparzenia cieczy, a skoro nerwy się rozluźniły, powrócił do stanu normalnego bieg tchnień żywotnych, objających się przedtem chaotycznie w różne strony”.<sup>48</sup>

Świat melancholii był wilgotny, ciężki i zimny; świat manii jest suchy, rozpalony, burzliwy, a jednocześnie kruchy. Świat ten, który gorąco, nieuchwytnie, lecz wszędzie obecne, wyjaławia i czyni łamliwym, może się uelastyczyć pod wpływem chłodnej wilgoci. W wachlarzu jakościowych uproszczeń mania zyskuje pełny wymiar i zarazem jednoznaczność. Pozostała zapewne tym, czym była na początku XVII wieku – „furią bez gorączki”; niezależnie jednak od obu tych cech, będących jedynie oznaczeniem w y w o - l a w c z y m, rozwinął się motyw p e r c e p t y w n y, jako prawdziwy organizator obrazu klinicznego. Kiedy odejdą już w niepamięć tłumaczenia mityczne, kiedy już nie będzie mowy o płynach, tchnieniach, substancjach stałych, cieczech – pozostanie jedynie schemat zbieżnych cech nawet bez potrzeby ich wymieniania; a wszystko, co dynamika ciepła i ruchu powoli zgrupowała w

jednej charakterystycznej konstelacji manii, będzie traktowane jako zespół naturalny i stanie się przedmiotem obserwacji psychologicznej. To, co było percypowane jako gorąco, wyobrażane jako wzburzenie tchnień, urojone jako napięcie włókien, odtąd będzie rozpoznawane w zneutralizowanej klarowności pojęć psychologicznych: nadmierna żywość wewnętrznych wrażeń, raptowność skojarzeń myślowych, odwrócenie uwagi od świata zewnętrznego. Już De La Rive daje taki przejrzysty opis: „Przedmioty otaczające nie wywołują w chorych umysłach takiego wrażenia jak u człowieka zdrowego; tutaj wrażenia są słabe i chory rzadko na nie zwraca uwagę; jego umysł prawie całkowicie pochłaniają rozpedzone myśli, wytwarzane przez mózg w stanie rozprężenia. Tak wielki jest stopień żywości owych idei, że chory wierzy w prawdziwość przedstawianych przez nie przedmiotów i zgodnie z tym wnioskuje.”<sup>49</sup> Pamiętajmy jednak, iż omówiona psychologiczna struktura manii, postać, w jakiej się ukazała i ustaliła na początku XVIII wieku, jest tylko rysunkiem na powierzchni głębinowego systemu, tym razem chwiejnego, który był się rozwinał według praw na polu perceptywnych, na polu imaginacyjnych świata jakości.

W przededniu przystąpienia myśli medycznej do pozytywizmu całe to uniwersum gorąca i zimna, wilgoci i wysuszenia jest oczywiście przypomnieniem, jakie nieba ją zrodziły. Ale to brzemień wyobrażeń jest nie tylko wspomnieniem – jest również pracą. Dla ukształtowania się pozytywnego doświadczenia manii czy melancholii potrzebna była w polu obrazów tamta grawitacja właściwości, wzajemnie się przyciągających systemem dostrzegalnych i wyczuwalnych przynależności. Jeżeli od tej pory mania lub melancholia przybrały oblicze, jakie im przypisuje nasza wiedza, nie stało się tak dlatego, że w biegu stuleci nauczyliśmy się „mieć oczy otwarte” na prawdziwe objawy albo że nasze postrzeganie wyklarowało się do czysta; stało się tak dlatego, że w doświadczeniu obłądu te pojęcia integrowały się wokół pewnych zagadnień związanych z jakościami, które użyczyły im jedności, nadały im znaczącą spójność, wreszcie uczyniły ją postrzegalnymi. Dokonało się przejście z prostego oznaczania pojęciowego (szał bez gorączki, niedorzeczna *idée fixe*) na teren właściwości – teren pozornie mniej uładzony, przystępniejszy, mniej dokładnie określony, lecz jedyny mogący ustanowić całości dostrzegalne, rozpoznawalne, r e a l n i e o b e c n e w globalnym doświadczeniu obłądu. Pole obserwacji tych chorób wycięte zostało z pejzaży, które mu potajemnie nadały własny styl i strukturę. Z jednej strony – świat rozmyty, niemal topiel, gdzie człowiek pozostaje głuchy, ślepy, obojętny na wszystko z wyjątkiem własnej

trwogi; świat krańcowo uproszczony i niepomernie powiększony w jednym ze swych detali. Ze strony drugiej – świat gorejący i pustynny, spanikowany świat ucieczki, chaosu, przemijających śladów. Doświadczenie manii i melancholii (już prawie nasze doświadczenie) zostało zorganizowane rygiem owych tematów w ich kształcie kosmicznym, a nie przez przybliżenie w rozważnej obserwacji.

\*

Zaszczyt „odkrycia” cyklu maniakalno-depresyjnego, powiedzmy raczej oboczności zespołu maniakalno-melancholicznego, przypisywany jest Willisowi, jego zmysłowi obserwacji i ostrości medycznego postrzegania. Istotnie, wystąpienie Willisowi jest bardzo ważne. Niemniej przejście jednego schorzenia w drugie nie jest dla niego faktem zaobserwowanym i jako taki domagającym się z kolei wyjaśnienia, ale raczej konsekwencją głębokiego pokrewieństwa, związanego z ich utajoną naturą. Willis nie cytuje ani jednego przypadku przemienności, jaki by miał okazję prześledzić; rozszyfrował przede wszystkim wewnętrzne powinowactwo, z którego wynikają osobliwe metamorfozy: „Po melancholii trzeba mówić o manii, która tak wiele ma z nią punktów stycznych, że te choroby często się wymieniają.” Zdarza się istotnie, że skaza melancholiczna w okresach pogorszenia przeradza się w szal; na odwrót, szal, kiedy opada, traci siłę i się wycisza, przechodzi w skazę czarnożółciową.<sup>50</sup> Ścisły empiryzm widziałby tu dwie choroby połączone albo dwa następujące po sobie symptomy jednej i tej samej choroby. Willis jednak nie ujmuje problemu z punktu widzenia bądź objawów, bądź choroby; szuka jedynie związku między dwoma stanami w dynamice tchnień żywotnych. Jak pamiętamy, u melancholika tchnienia były ciemne i przytłumione; swoją ciemność rzucali na wyobrażenia rzeczy i w świetle duszy za ich przyczyną wschodził cień; przeciwnie w manii: tchnienia pienia się w nieustannym wzburzeniu; wciąż od nowa porywa je ruch nieregularny, który uszkadza i niszczy i nawet bez gorączki promieniuje żarem. Styczność manii i melancholii jest ewidentna; nie chodzi wszakże o bliskość objawów zazębiających się doświadczalnie, ale o bliskość inaczej stwierdzoną i lepiej widoczną w pejzażach wyobraźni, gdzie jeden ogień obejmuje zarówno dym, jak płomień. „Jeżeli można powiedzieć, że w melancholii mózg i tchnienia żywotne są przyćmione dymem i jakąś gęstą parą, to wydaje się, iż mania rozpala swego rodzaju pożar przez nie wzniecony.”<sup>51</sup> Żywy ruch płomienia rozprasza dym; ten jednak, opadając, dusi płomień i gasi jego jasność. Jedność manii i melancholii nie jest dla Willisowi



chorobą: to utajony ogień, gdzie płomień walczy z dymem, to element nośny tego światła i tego cienia.

Wszyscy lub prawie wszyscy lekarze osiemnastowieczni wiedzieli o tej bliskości manii i melancholii. Wielu z nich jednak nie uznawało, że oba te przypadki są objawami jednej i tej samej choroby,<sup>52</sup> inni stwierdzali kolejność, nie dostrzegając symptomatycznej jednostki. Sydenham wolał podzielić domenę samej manii: a więc mania pospolita, spowodowana „zbyt dużym uniesieniem, zbyt dużą żywością krwi”, oraz mania „degenerująca się zazwyczaj w otępienie”, wywołana „słabością krwi, przez długą fermentację pozbawioną najbardziej lotnych składników”.<sup>53</sup> Częściej przypuszczano, iż przemienność manii i melancholii jest zjawiskiem bądź przeistoczenia, bądź odległej przyczynowości. Dla Lieutauda melancholia długo się utrzymująca i rozjątrzona własnym majaczeniem pozbywa się tradycyjnych objawów i dziwnie upodabnia się do manii: „Ostatnie stadium melancholii ma wiele wspólnego z manią”.<sup>54</sup> Ale nie dopracowano się reguł tego podobieństwa. Dla Dufoura związek jest jeszcze luźniejszy, polegający na dalekim skojarzeniu przyczynowym; melancholia może stać się przyczyną manii równie dobrze jak „robaki w zatoce czołowej albo rozedma naczyń czy żyłki”.<sup>55</sup> Obserwacja nie podparta obrazem nigdy nie potrafi skonstruowanego następstwa przekształcić w dokładną i zarazem istotną strukturę zespołów.

Nie da się zaprzeczyć, że obraz dymu i płomienia zanika u następców Willisa; niemniej praca porządkująca dokonuje się jeszcze wewnątrz obrazów – wyobrażeń co prawda bardziej funkcjonalnych, coraz lepiej mieszczących się w wielkiej problematyce postaci fizjologii krążenia i ciepłoty, coraz odleglejszych od wielkich postaci kosmicznych, od których zapożyczał je Willis. Boerhaave i jego komentator van Swieten widzą w manii wyższy stopień melancholii – nie tylko na skutek często zachodzącej metamorfozy, ale w wyniku nieuniknionego powiązania dynamicznego: płyn mózgowy, zastoinowy w przypadku melancholika, po jakimś czasie się burzy, gdyż zatykająca trzewia czarna żółć z przyczyny samego bezruchu „nabiera ostrości i złośliwieje”; powstałe w niej kwaśniejsze i lżejsze elementy przeniesione z krwią do mózgu wywołują wielkie maniackalne podniecenie. Mania więc różni się od melancholii jedynie stopniem: jest jej naturalnym następstwem, rodzą ją te same przyczyny i zazwyczaj można ją leczyć tymi samymi środkami.<sup>56</sup> Dla Hoffmanna jedność manii i melancholii jest naturalnym skutkiem praw ruchu i wstrząsu; wszakże występująca na szczyblu założeń czysta mechanika staje się dialektyką w rozwoju życia i choroby. Melancholię istotnie charakteryzuje

bezruch; to znaczy, że napływająca zgęszczona krew zamula się w mózgu; obezwładniona własnym ciężarem, prawie się zatrzymuje tam, gdzie powinna krążyć. Jeżeli jednak ciężkość zmniejsza szybkość ruchu, to równocześnie potęguje gwałtowność wstrząsu, w chwili gdy on następuje; mózg, naczynia, które przez niego przechodzą, i sama jego substancja mocniej uderzone zwiększają opór, a więc twardnieją i dzięki temu prężniej wypychają ociężałą krew; jej ruch przybiera na sile, niebawem ogarnia go wzburzenie, tak charakterystyczne dla manii.<sup>57</sup> W sposób zupełnie naturalny dokonano więc przejścia z obrazu nieruchomego zastojów do obrazów suchości, twardości, zwawości, i to w powiązaniu co chwilę naginającym, paczącym, fałszującym zasady klasycznej mechaniki przez wierność dla tematów wymaganych, prawdziwych organizatorów tej funkcjonalnej jedności.

Później dojdą jeszcze inne obrazy, ale już nie odgrywające tak wielkiej roli konstytuującej, funkcjonujące jedynie jako tyleż wariacji interpretacyjnych na temat poprzednio uzyskanej jedności. Dowodzi tego na przykład wytłumaczenie naprężenia melancholii i manii proponowane przez Spenglera; jego zasada opiera się na wzorze stosu elektrycznego. Najpierw koncentruje się energia nerwowa i jej prąd w jakiegokolwiek okolicy układu; tylko ten jeden odcinek jest pobudzony, całość trwa w uspieniu: faza melancholizacji. Osiągnąwszy jednak pewien stopień natężenia, ten umiejscowiony ładunek raptownie się rozprzestrzenia po całym układzie i nie przestaje go gwałtownie drażnić, dopóki się zupełnie nie wyczerpie: epizod maniackalny.<sup>58</sup> Wypracowany na tym poziomie obraz jest zbyt złożony i zbyt kompletny, nawiązuje do modelu zbyt odległego, ażeby mógł spełnić rolę organizującą percepcję patologicznej jednostki. Przeciwnie, właśnie owa percepcja go wywołuje, ze swej strony spoczywając na wyobrażeniach jednoczących, ale o wiele zbyt elementarnych.

To one kryją się w tekście *Słownika* Jamesa, jednym z pierwszych, które cykl maniacko-depresyjny przedstawiają jako prawdę zaobserwowaną, jako jedność czytelną przy swobodnym postrzeganiu. „Bezwarunkowo należy manię i melancholię sprowadzać do jednego rodzaju choroby i konsekwentnie badać je jednym spojrzeniem, jako że z doświadczenia i codziennych obserwacji wiemy, że mają wspólny początek i wspólną przyczynę... Najdokładniejsze obserwacje i codzienne doświadczenie stwierdzają to samo, gdyż widzimy, że melancholicy, szczególnie o dyspozycji zakorzenionej, łatwo zostają maniakami – a kiedy mania wygasa, powraca melancholia, tak że jedna w drugą przechodzi periodycznie.”<sup>59</sup> A więc w XVII i XVIII wieku pod

wplywem wyobrażeń ukonstytuowała się struktura perceptywna, a nie system pojęciowy lub choćby zespół symptomatyczny. Dowodzi tego możliwość przesunięć jakościowych bez znaczenia postaci całego kompleksu, zupełnie jak w percepcji. Tak Cullen i w manii, i w melancholii odkryje „urojenie jako główny przedmiot”<sup>60</sup> i, na odwrót, przypisze melancholię „bardziej suchej i twardszej istocie rdzennej mózgu”.<sup>61</sup>

Najważniejsze, że praca nie postępowała od obserwacji do konstruowania wyobrażeń objaśniających; wręcz przeciwnie, rolę inicjatora syntezy odegrały obrazy, a ich siła organizująca umożliwiła powstanie struktury postrzegalnej, gdzie wreszcie objawy osiągają wartość znaczącą i porządkują się jako widzialnie istniejąca rzeczywistość.

### 3. Histeria i hipochondria

W tym przedmiocie wysuwają się dwa problemy:

1. W jakiej mierze wolno te zjawiska traktować jako choroby umysłowe albo przynajmniej jako formy obłądki?
2. Czy wolno je traktować łącznie, niczym potencjalną parę, podobną do od dawna ustalonej pary manii i melancholii?

Wystarczy rzut oka na klasyfikacje: hipochondria nie zawsze figuruje obok otępienia i manii; histeria – trafia tam bardzo rzadko. O żadnej z nich nie wspomina Plater omawiając urazy zmysłów; jeszcze u schyłku klasycyzmu Cullen pomieści je poza kategorią chorób umysłowych – hipochondrię zaliczy do „niewydolności lub schorzeń polegających na osłabieniu lub utracie ruchu w funkcjach witalnych czy animalnych”, a histerię do „kurczowych zakłóceń funkcji naturalnych”.<sup>62</sup>

Co więcej, na tablicach nozograficznych tylko wyjątkowo choroby te bywają grupowane w logicznym sąsiedztwie, zbliżane choćby na zasadzie przeciwieństwa. Sauvages ustawia hipochondrię między omamami – „halucynacje dotyczące jedynego tematu zdrowia” – histerię natomiast wśród form napadowych.<sup>63</sup> Linneusz stosuje taki sam podział.<sup>64</sup> Czyż obaj nie dotrzymują wierności Willisowi, który studium histerii zamieścił w księdze *De Morbis Convulsivis*, a hipochondrii – w części *De Anima Brutorum* traktującej o chorobach głowy i nadał jej nazwę *passio colica*? W istocie chodzi o dwie zupełnie różne choroby: w przypadku pierwszym przegrzane tchnienia

poddane są wzajemnemu parciu zdającemu się grozić eksplozją, a wzbudzonemu przez nieregularne czy rzekomo naturalne ruchy, których niedorzeczna postać tworzy konwulsję histeryczną. Przeciwnie, w *passio colica* tchnienia zostają podrażnione z przyczyny materii im obcej i źle przystosowanej (*infesta et improportionata*); wywołują wówczas zakłócenia, podrażnienia, *corrugationes* w nerwach czuciowych. Willis radzi, żeby nie ulegać niektórym podobieństwom objawów: oczywiście, zdarzają się napady wywołujące bóle, jak gdyby gwałtowne poruszenie histerii mogło spowodować cierpienie hipochondryczne. Są to jednak podobieństwa mylące. *Non eadem sed nonnihil diversa materies est* (nie jest to ta sama materia, lecz cokolwiek odmienna).<sup>65</sup> Ale pod tymi stałymi rozróżnieniami nozografów powoli dokonuje się praca zmierzająca do zespolenia histerii i hipochondrii jako dwóch form jednej choroby. Richard Blackmore wydaje w 1725 roku *Treatise of spleen and vapours, or hypochondriacal and hysterical affections*; obie choroby są tam zdefiniowane jako dwie odmiany jednej przypadłości: bądź „chorobotwórcza konstytucja tchnień”, bądź ich „skłonność do opuszczania własnych zbiorników i samoniszczenia”. U Whytta, w połowie XVIII wieku, asymilacja jest pełna; zespół objawów jest od tej pory identyczny: „Uczucie nadzwyczajnego zimna i gorąca, bóle w różnych okolicach ciała; omdlenia i konwulsje waporowe; katalepsja i śpiączka; wiatry w żołądku i kiszki; nienasycony apetyt; wymioty czarną treścią; nagły, obfity wypływ bladej, przezroczystej uryny; marazm albo atrofia nerwowa; astma nerwowa lub spazmatyczna; nerwowy kaszel; kolatanie serca; zmiany tętna, okresowe bóle głowy; zawroty i oszołomienia, osłabienie i przytępienie wzroku; zniechęcenie, przygnębienie, melancholia lub nawet obłąd; koszmar albo i zmora.”<sup>66</sup>

Z drugiej strony, w dobie klasycyzmu histeria i hipochondria dołączają się powoli do chorób umysłowych. Jeszcze Mead mógł pisać o hipochondrii: *Morbus totius corporis est*. (jest chorobą całego ciała). I warto poprawnie odczytać tekst Willis'a o histerii: „Wśród chorób kobiet pasja histeryczna ma tak złą opinię, że niczym *semidamnati* (na wpół potępieni) dźwigać musi winy wielu innych schorzeń; jeśli jakaś choroba o nieznanym naturze i ukrytym źródle zachodzi u kobiety, jeśli jej przyczyna jest nierozpoznawalna, a wskazania terapeutyczne niepewne, zaraz oskarżamy o zły wpływ macicy, najczęściej zgodała za to nieodpowiedzialną, i wobec niecodziennego symptomu oświadczamy, że jest w nim coś z histerii, a niegdysiejszy wykręt wielkiego nieuctwa bierzemy za obiekt naszych zabiegów i leków.”<sup>67</sup> Nie bacząc, że narazimy się tradycyjnym komentatorom tego tekstu nieuchronnie cytowa-

nego we wszystkich studiach poświęconych histerii, twierdzimy, iż nie oznacza on wcale odrzucenia przez Willisa organicznych podstaw w objawach cierpienia histerycznego. Mówi on tylko, i to wyraźnie, że pojęcie histerii gromadzi wszelkie przesady – nie u osoby, która jest lub myśli, że jest chora, ale u medycznego ignoranta, który udaje, że wie. Z zaliczenia histerii do chorób głowy nie wynika, że Willis widział w niej pomieszanie umysłu; natomiast przypisywał jej pochodzenie wypaczeniu natury, powstawania i pierwszego przebiegu tchnień żywotnych.

Wszakże w końcu XVIII wieku hipochondria i histeria niemal bezproblemowo znajdują się w szeregu chorób umysłowych. W 1755 roku Alberti wydaje w Halle dysertację *De morbis imaginariis hypochondriacorum*; a Licutaud, określając hipochondrię jako spazm, uznaje, że „umysł jest nią może na równi albo i więcej dotknięty niż ciało; stąd termin hipochondryk stał się epitetem nieledwie obraźliwym i unikają go lekarze chcący się przymilić”.<sup>68</sup> Co do histerii zaś, Raulin nie przyznaje jej w ogóle jakiegokolwiek organicznej konkretności, przynajmniej w definicji wstępnej, i od razu ją wpisuje w patologię wyobraźni: „Choroba ta, w której kobiety wymyślają, przesadzają i powtarzają najrozmaitsze brednie, do jakich jest zdolna znieprawiona wyobraźnia, częstokroć bywa zaraźliwa i epidemiczna.”<sup>69</sup>

Tak to w wieku klasycyzmu biegly dwie zasadnicze linie rozwojowe dotyczące histerii i hipochondrii. Pierwsza przybliżyła je wzajemnie aż do sformułowania wspólnej koncepcji „choroby nerwów”; druga przesuwa ich znaczenie i tradycyjne podłoże patologiczne – dostatecznie ujawnione samym nazewnictwem – i pomału je prowadzi do scalenia w zakresie chorób umysłowych, obok manii i melancholii. Ale ta integracja nie spełnia się, jak w przypadku manii i melancholii, na poziomie właściwości pierwotnych, postrzeganych i wyobrażanych w ich urojonych wartościach. Mamy tu do czynienia z innym typem integracji.

\*

Lekarze epoki klasycyzmu usilnie próbowali odkryć gatunkowe cechy histerii i hipochondrii. Nie udało im się jednak nigdy pochwycić owej spójności, owej jakościowej zbieżności, która ukształtowała charakterystyczny profil manii i melancholii. Wszystkie właściwości przytaczano przeciwstawnie, anulując jedne drugimi, pozostawiając nietknięty problem najgłębszej natury tych dwóch chorób.

Histerię często ujmowano jako efekt wewnętrznego gorąca, rozprawdza-

jącego po całym ciele podniecenie, kotłowaną manifestującą się bez ustanku w kurczach i spazmach. Gorączka ta przypominała żar miłosny, z którym często histerię łączono, występujący u dziewcząt w pogoni za mężem lub u młodych kobiet świeżo owdowiałych. Histeria jest z natury rozpalona; jej oznaki nasuwają raczej myśl o jakimś wyobrażeniu niż o chorobie; na początku XVII wieku Jacques Ferrand naszkicował ten obraz z całą materialną wnikliwością; w *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique* nie omieszkiał oznajmić, że z miłości częściej szaleją kobiety niż mężczyźni; lecz jak przemyślnie umieją to zataić! „W tym przypominają alembiki niewinnie spoczywające na fajerkach, spod których nie widać ognia – lecz zajrzyjcie tylko pod alembik lub złóżcie rękę na sercu damy, wraz z obu miejscach znajdziecie wielki żar.”<sup>70</sup> Cudowny to obraz w swym symbolicznym ciężarze, uczuciowym przeladowaniu i całej grze urojonych odniesień. Długo po Ferrandzie podjęty zostanie temat wilgotnych upalów dla scharakteryzowania sekretnej destylacji histerii i hipochondrii; teraz jednak obraz jest zatarty na korzyść motywu bardziej abstrakcyjnego. Już u Nicolas Chesneau błędnie płomień kobiecego alembiku: „Cierpienie histeryczne, powiadam, nie jest prostym niedomaganiem, lecz nazwa ta obejmuje kilka chorób spowodowanych złośliwym waporem, który wznosi się byle jako, jest zepsuty i ulega nadzwyczajnemu wzburzeniu.”<sup>71</sup> Dla innych autorów, przeciwnie, gorączka wschodząca u hipochondryków jest całkiem sucha: melancholia hipochondryczna jest chorobą „gorącą i cierpką”, spowodowaną „takimiż płynami”.<sup>72</sup> Lecz jeszcze inni w ogóle nie dostrzegają gorąca ani w histerii, ani w hipochondrii: cechowałyby je natomiast niemrawość, inercja, zimna wilgotność właściwa płynom zastoinowym. „Myślę, że te schorzenia (hipochondryczne i histeryczne), jeśli trwają jakiś czas, polegają na obłuzowaniu włókien mózgu i nerwów, słabych, opieszłych i niesprężystych, na nerwowym fluidzie zubożałym i nieskutecznym.”<sup>73</sup> Zapewne żaden tekst nie świadczy lepiej o tej jakościowej niestałości histerii niż książka George'a Cheyne'a *The English Malady*; choroba utrzymuje tam swoją tożsamość na sposób wyłącznie abstrakcyjny, jej symptomy rozdzielone są na różne jakościowe sfery i przypisane odpowiadającym każdej z tych sfer mechanizmom. Wszelkie spazmy, kurcze, konwulsje wywodzą się z patologii ciepłoty symbolizowanej przez „cząsteczki solne” oraz „pary szkodliwe, cierpkie lub ostre”. Na odwrót wszelkie oznaki psychologiczne czy słabości fizyczne – „przygnębienie, zapaści, ospałość umysłu, odrętwienie letargiczne, melancholia i smutek” – zwiastują stan włókien za wilgotnych i zbyt wiotkich, zapewne pod wpływem humorów

zimnych, lepkich i gęstych, zatykających gruczoły i naczynia, zarówno chłonne, jak krwionośne. W przypadku zaś porażień, oznaczają one zarazem oziębienie i unieruchomienie włókien, „przerwanie drgań”, w jakiś sposób zastygłych w ogólnej inercji części stałych.

O ile manię i melancholię łatwo można było zaszeregować w rejestrze właściwości, o tyle histeria i hipochondria mieszczą się tam z trudnością.

Także medycyna ruchu wykazuje wobec nich niezdecydowanie, jej analizy są równie chwiejne. Jest oczywiste, przynajmniej dla każdej percepcji nie odrzucającej własnych obrazów, że mania spokrewniła się z nadmiarem ruchliwości, melancholia zaś – z ruchem zwolnionym. W przypadku histerii, a także hipochondrii, wybór nie jest łatwy. Stahl wypowiedzi się raczej za ociężałością krwi, tak obfitej i jednocześnie tak gęstej, że nie może już krążyć swobodnie poprzez żyłę wrotną; ma tendencję do tworzenia tam zastoin, do zamulania. I kryzys nastaje „za sprawą jej wysiłku torowania sobie ujścia powyżej bądź poniżej”.<sup>74</sup> Natomiast Boerhaave i van Swieten powstanie ruchu histerycznego przypisują zbytnej żwawości wszystkich płynów, powodującej taką ich lekkość i rozrzedzenie, iż najmniejsze poruszenie może je zamącić: „Przy konstytucjach słabych – wyjaśnia van Swieten – krew się rozgadnia; prawie nie krzepnie; serum traci więc konsystencję, staje się bezwartościowe; limfa upodabnia się do surowicy, tak samo inne płyny, jakie z tamtych się wywodzą... Stąd wydaje się prawdopodobne, że dolegliwość histeryczna i choroba hipochondryczna zależą od dyspozycji i szczególnego stanu włókien.” Ta pobudliwa ruchliwość sprowadza lęki, spazmy, osobliwe bóle, tak łatwo odczuwane przez „mizerne dziewczęta, ludzi zanadto pogrążonych w nauce i medytacji”.<sup>75</sup> Histeria bywa już to ruchliwa, już to niemrawa, wartka lub opieszala, poddana chwiejnym wibracjom lub obciążona zastalymi cieczami. Nie zdołano wykryć swoistego stylu jej ruchów.

To samo wrażenie odbieramy przy analogiach chemicznych; Lange uważał histerię za produkt fermentacji, ściśle określonej fermentacji „soli zepchniętych w różne okolice ciała” razem ze „znajdującymi się tam płynami”.<sup>76</sup> Zdaniem innych chodzi o fermentację alkaliczną. Ettmüller za to sądzi, że schorzenia tego rodzaju zaliczają się do reakcji kwaśnych: „Bezpośrednią przyczyną jest zakwaszenie żołądka; przy kwasocie przetrawionego pokarmu pogarsza się jakość krwi; nie dostarcza ona już tchnień; limfa jest kwaśna, żółć bezwartościowa; substancja nerwowa ulega podrażnieniu, popsuty sok trawienny jest mniej płynny i za kwaśny.”<sup>77</sup> Viridet, mówiąc o „zdarzających się nam waporach”, podejmuje rekonstrukcję dialektyki zasad i kwasów, których

ruchy i gwałtowne zderzenia w mózgu i nerwach wywołują objawy histerii i hipochondrii. Niektóre tchnienia żywotne, szczególnie subtelne, byłyby solami alkalicznymi, poruszającymi się bardzo szybko i zmieniającymi się w wapory osiągnąwszy stadium zbytnej nikłości; ale inne wapory są lotnymi kwasami; eter nadaje im dość ruchu, ażeby doszły do mózgu i nerwów, gdzie „napotykając zasady wywołują niezmiernie bóle”.<sup>78</sup>

Dziwna jest ta jakościowa chwiejność dolegliwości histerycznych i hipochondrycznych, osobliwe pomieszanie właściwości dynamicznych i tajemniczej chemii. O ile zrozumienie manii i melancholii wydawało się proste na tle przymiotów, o tyle rozszyfrowanie tych chorób budzi wątpliwości. Zapewne wyobrazone tło jakościowe, decydujące dla utworzenia pary mania-melancholia, w dziejach histerii i hipochondrii okazało się drugoplanową, zmienną dekoracją. Histeria nie błędziła, jak mania, poprzez mroczne właściwości świata odbite w medycznej wyobraźni. Obszar, z którego brała wymiary, miał inną naturę: był to obszar ciała w spójności jego cech organicznych i moralnych.

\*

Zazwyczaj Le Pois i Willis zbierają pochwały za wyzwolenie histerii ze starych mitów o wędrującej macicy. Jeszcze Liebaud, tłumacz czy raczej adaptator na użytek XVII stulecia książki Marinella, przyjmował z paroma zastrzeżeniami pojęcie spontanicznego ruchu macicy; miała się ona poruszać „w celu dobrego samopoczucia; nie z roztrpności, przymusu czy witalnego popędu, ale z naturalnego instynktu, dla zachowania zdrowia albo doznania przyjemności”. Oczywiście już nikt nie podejrzewa, że potrafi zmienić miejsce, przebiegać ciało wywołując w nim po drodze drgawki – jest przecież mocno przytwierdzona szyjką, więzadłami, naczyniami, wreszcie błoną otrzewnej; a jednak może się przemieszczać: „Macica więc, choć zbyt silnie zespolona z opisanymi częściami, żeby mogła zmieniać miejsce, jednak najczęściej się przemieszcza i w ciele kobiety porusza się dość żywo i zagadkowo. Ruchy te są rozmaite – unosi się, obniża, kurczy, przesuwa, wypada. Podchodzi do wątroby, śledziony, przepony, żołądka, piersi, serca, płuc, gardzieli i głowy.”<sup>79</sup> Lekarze klasycystyczni niemal jednogłośnie odrzucają taką interpretację.

Na początku XVII wieku Le Pois będzie mógł napisać na temat konwulsji histerycznych: *Eorum omnium unum caput esse parentem, idque non per sympathiam, sed per idiopathiam* (Przyczyną ich wszystkich jest tylko głowa, i

to nie poprzez współczulność, ale przez dolegliwość samoistną). Ścisłej, ich źródłem jest gromadzenie się płynów w dolnej okolicy czaszki: „Jak rzeka powstaje ze spływu licznych małych strumieni, które się łączą, aby ją utworzyć, tak ze sfaldowań na powierzchni mózgu zakończonych w dolnej partii pionowo ustawionej głowy zbiera się płyn. Gorąco części wówczas powoduje, że płyn się rozgrzewa, dociera do korzonków nerwowych...”<sup>80</sup> Willis z kolei przeprowadza szczegółową krytykę motywacji macicznej: przede wszystkim od schorzeń mózgu i substancji nerwowej „zależą w tej chorobie wszelkie zakłócenia i nieregularności zachodzące w ruchach krwi”.<sup>81</sup> Przytoczone analizy nie zniweczyły jednak kwestii zasadniczego związku hysterii z macicą. Wszelako teraz związek ten jest inaczej pojmowany: nie bierze się już pod uwagę rzeczywistej trasy jej przesuwania się przez ciało, ale jakieś nieme oddziaływanie za pośrednictwem dróg organicznych i powinowactw czynnościowych. Nie można powiedzieć, że mózg stał się siedzibą choroby ani że Willis umożliwił psychologiczną analizę hysterii. Jednakże mózg odgrywa obecnie rolę przekaznika i dystrybutora schorzenia, którego źródło jest trzewiowe: powoduje je macica na równi z innymi wnętrznościami.<sup>82</sup> Aż po schyłek XVIII wieku, aż po czasy Pinela, łono i macica nie znikną z patologii hysterii,<sup>83</sup> jednak dzięki możliwości oddziaływania przez płyny i nerwy, a nie dzięki szczególnej zdolności własnej natury.

Stahl uzasadnia paralelizm hysterii i hipochondrii, ciekawie zestawiając wyciek menstrualny z hemoroidalnym. Rozpatrując ruchy spazmatyczne podaje, iż dolegliwość histeryczna jest dość silnym bólem, któremu „towarzystwają napięcie i ucisk, odczuwalny zwłaszcza poniżej podżebrzy”. Nazywa się schorzeniem hipochondrycznym w przypadku, gdy atakuje mężczyzn, „ich natura stara się uwolnić z nadwyżki krwi przez wymioty lub krwawicę”; nazywa się schorzeniem histerycznym, kiedy atakuje kobiety, jeśli ich „miesiączkowanie nie jest prawidłowe. Natomiast nie ma zasadniczej różnicy między obydwoma chorobami”<sup>84</sup>. Pomimo wielu różnic teoretycznych, Hoffmann sądzi podobnie. Przyczyna hysterii tkwi w macicy – jej rozluźnieniu i osłabieniu – ale siedliska choroby należy szukać w żołądku i kiszki; krew i ciecz żywotne popadają w zastój w „błoniastych i nerwowych otoczkach wnętrzności”; w następstwie pojawiają się niedomagania żołądka i stamtąd rozchodzą się po całym ciele. W samym środku organizmu żołądek służy za przekaznik rozprowadzający niedomaganie pochodzące z wewnętrznych i dolnych jam ciała: „Bez wątplenia kurczowe bóle odczuwane przez histeryków i hipochondryków mają siedzibę w partiach unerwionych, a przede

wszystkim w błonach żołądka i jelit, skąd przekazywane są przez nerw międzyżebrowy do głowy, piersi, nerek, wątroby i wszystkich głównych narządów.”<sup>85</sup>

Rola, jaką Hoffmann przypisuje wnętrznościom, żołądkowi, nerwowi międzyżebrowemu, dobrze charakteryzuje sposób stawiania problemu w okresie klasycyzmu. Chodziło nie tyle o wyminięcie starej lokalizacji w macicy, ile o znalezienie zasady i dróg rozchodzenia się schorzenia zróżnicowanego, wielopostaciowego i rozsianego po ciele. Należało opisać chorobę mogącą dotknąć zarówno głowę, jak nogi, przejawić się zarówno porażeniem, jak chaotycznymi ruchami, spowodować katalepsję lub bezsenność – słowem chorobę, która przebiega obszar ciała z ogromną szybkością i tak podstępnie, że potencjalnie jest wszędzie w nim obecna.

Nie wymaga już podkreślenia zmiana światopoglądu medycznego, jaka się dokonała od czasu Marinella do Hoffmanna. Nic nie zostało z osławionej ruchliwości przypisywanej macicy, utrzymującej się uporczywie w tradycji hipokratesowej. Nic – prócz pewnego tematu, występującego obecnie tym wyraźniej, że nie ograniczając się do jednej teorii medycznej, trwa niezmiennie w kolejnych założeniach spekulatywnych i schematach objaśniających. Chodzi o zagadnienie dynamicznego wstrząsu na całej cielesnej przestrzeni, o wezbranie sił oddolnych, które zbyt długo niewolone i jakby stłoczone zaczynają się burzyć, dochodzą do wrzenia i w końcu własny nieład rozprzestrzeniają po całym ciele za pośrednictwem mózgu albo i bez niego. Ten temat pozostaje niemal nietknięty aż do początku XVIII wieku, pomimo kompletnego przetasowania założeń fizjologicznych. I zaskakującym biegiem rzeczy właśnie w ciągu XVIII wieku, bez teoretycznej czy eksperymentalnej rewolucji, temat ten raptem ulegnie przeinaczeniu i zmieni sens, a dynamikę cielesnej przestrzeni zastąpi moralność wrażliwości. Wtedy to i dopiero wtedy nastąpi zwrót w pojęciach hysterii i hipochondrii, wtedy definitywnie wkroczą w świat obłądu.

Spróbujmy odtworzyć ewolucję tego tematu według następujących trzech etapów:

- 1 – dynamika penetracji organicznej i moralnej;
- 2 – fizjologia cielesnej ciągłości;
- 3 – etyka wrażliwości nerwowej.

\*

Skoro przestrzeń cielesna postrzegana jest jako całość stała i ciągła, nieuporządkowany ruch hysterii i hipochondrii może się wywodzić jedynie z

takiego elementu, jaki dzięki niezwyklej lekkości i nieustannej ruchliwości przedostaje się w miejsce zajęte właśnie przez ciało stałe. Jak powiada Highmore, tchnienia żywotne „z racji swej łatwopalnej lotności potrafią wnikać w ciała nawet najgęstsze i najbardziej zwarte... a są tak aktywne, że mogą w jednej chwili spenetrować cały mikrokosmos”.<sup>86</sup> Jeżeli ruchliwość tchnień osiąga za wysoki stopień, jeżeli burzliwie i chaotycznie wdzierają się do części ciała, dla których nie były przeznaczone, prowokują niezliczone objawy rozmaitych zakłóceń. Highmore, podobnie jak jego przeciwnik Willis, a także Sydenham uważają historię za chorobę ciała wszędzie w równej mierze otwartego na ataki tchnień, gdzie wewnętrzny ład organów przekształca się w niespójną przestrzeń mas biernie poddanych temu bezładnemu ruchowi. To tchnienia „wciskają się gwałtownie i nader licznie do tej czy innej części, powodują tam spazmy lub nawet bóle... i rozprzegają funkcje narządów zarówno tych, które opuszczają, jak i tych, do których się kierują, jedne i drugie niechybnie uszkadzając w wyniku tej wadliwej dystrybucji, całkowicie sprzecznej z regułami witalnej ekonomiki”.<sup>87</sup> Ciało historyka wystawione jest wówczas na ową *spirituum ataxia* (bezładność tchnień), która niezależnie od praw organicznych i konieczności czynnościowych może kolejno obejmować wszystkie dostępne obszary ciała.

Skutki są różne zależnie od dotkniętych okolic i choroba, u źródła nieodróżniona, przybiera rozmaite postacie według przestrzeni, jakie przebiega, i powierzchni, z którymi się styka: „Skupiwszy się w brzuchu, rzucają się tłumnie i z impetem na mięśnie krtani i gardła, wytwarzają kurcze na całym przebieganym dystansie i wywołują wzdęcie brzucha na kształt wielkiej bani.” Nieco wyżej schorzenie historyczne „docierając do okrężnicy i poniżej dołka sercowego sprawia tam nieznośny ból, podobny do zapalenia przybiodrowego”. Wznosząc się jeszcze, choroba atakuje „części witalne i sprowadza tak gwałtowne palpitacje, że w przekonaniu chorego obecne przy tym osoby słyszą hałas serca walącego w żebra”. Wreszcie, gdy dopada „zewnątrznej części głowy, pomiędzy czaszką a jej okostną, i ustala się w jednym miejscu, wywołuje ból nie do wytrzymania, sprzymierzony z okropnymi torsjami...”<sup>88</sup> Każda część ciała sama z siebie i własną naturą determinuje formę objawu, jaki się narodzi. W ten sposób historia okazuje się chorobą najprawdziwszą i zarazem najbardziej zwodniczą; prawdziwą, ponieważ opiera się na ruchach tchnień żywotnych; zwodniczą, gdyż rodzi symptomy dające wrażenie, iż zostały spowodowane zakłóceniem ściśle związanym z określonym organem, podczas gdy tylko nadają kształt zakłóceniu central-

nemu czy – lepiej – ogólnemu na poziomie tegoż organu; tak to nieprawidłowość wewnętrznego ruchu przybiera na powierzchni ciała pozór symptomu lokalnego. Dotknięty realnie przez niezborny i nadmierny ruch tchnień narząd imituje własną chorobę; udaje, iż poczęta z wadliwości ruchu w przestrzeni wewnętrznej dolegliwość właśnie jemu przynależy; tym sposobem historia „naśladuje prawie wszystkie choroby trapiące ludzki rodzaj, gdyż napotkawszy jakąkolwiek część ciała natychmiast wywołuje symptomy owej części właściwe, a jeśli lekarz nie posiada dostatecznej wiedzy i doświadczenia, łatwo się pomyli i odpowiadającej danej części ciała chorobie przypisze symptomy uwarunkowane wyłącznie schorzeniem historycznym”<sup>89</sup>: oto podstępny choroby, która przemierzając obszar ciała pod jednorodną postacią ruchu, manifestuje się swoiście; tymczasem swoistość nie jest tu istotna, jest oszustwem ciała.

Im podatniejsza na przenikanie jest przestrzeń wewnętrzna, tym częściej będzie występować historia w swych wielorakich aspektach; gdy jednak ciało jest silne i odporne, gdy przestrzeń wewnętrzna jest szczelna, zorganizowana i rzetelnie zróżnicowana według poszczególnych regionów, objawy historii pojawiać się będą rzadko i wywoływać skutki nieskomplikowane. Na tym właśnie polega podział na historię kobiecą i męską, czyli na historię i hipochondrię. Albowiem różnica między tymi chorobami nie zasadza się ani na symptomach, ani na przyczynach, lecz tylko na przestrzennej stałości ciała i, rzecz by można, na zwartości przestrzeni wewnętrznej: „Oprócz człowieka, którego by można nazwać zewnętrznym i który się składa z części podpadających pod zmysły, istnieje człowiek wewnętrzny, utworzony z systemu tchnień żywotnych, a widzialny jedynie dla oczu ducha. Stan tegoż ducha, ściśle złączony czy raczej zespolony z konstytucją cielesną, bywa mniej lub więcej zakłócony zależnie od tego, czy pierwiastki tworzące mechanizm otrzymały od natury mniej lub więcej stałości. Oto dlatego choroba ta o wiele mocniej atakuje niewiasty niż mężczyzn; niewieścia konstytucja jest delikatniejsza, mniej hartowna, życie wiodą kobiety bardziej miękkie i są przyzwyczajone do rozkoszy i wygod, a nie do cierpienia.” Już linijki przytoczonego tekstu odkrywają jedno ze znaczeń tej przestrzennej zwartości: to mianowicie, że równocześnie jest ona zwartością moralną; odporność organów na chaotyczną penetrację tchnień jest może jednym i tym samym co siła duszy, która umacnia panowanie porządku w myślach i pragnieniach. Przepuszczalność i porowatość przestrzeni wewnętrznej okazuje się wreszcie tylko rozprzężeniem serca. Co tłumaczy, dlaczego tak niewiele kobiet staje się historyczkami,

jeśli nawyką do życia twardego i pracowitego, i dlatego tak wielką mają do hysterii skłonność prowadząc egzystencję miękką, gnuśną, otoczoną zbytkiem i rozwiązłą; lub kiedy jakieś nieszczęście łamie ich odwagę: „Jeżeli kobiety zwracają się do mnie z chorobą, której natury nie umiem określić, pytam, czy dolegliwość, na którą się skarżą, nie atakuje ich wtedy, gdy mają zmartwienie... jeśli przytakną, nabieram pewności, że ich choroba jest przypadłością histeryczną.”<sup>90</sup>

I oto w nowym sformułowaniu widzimy stare poczucie moralne, które od czasów Hipokratesa i Platona czyniło z macicy żywe, bez przerwy poruszające się zwierzę i wyznaczało przestrzenny rozkład jej ruchów; intuicja ta upatrywała w hysterii nieopanowane wzburzenie pragnień u osób, które nie mogły ich zaspokoić lub stłumić; wyobrażenie żeńskiego narządu wstępującego aż do piersi i głowy było mitycznym wyrazem zamieszania w wielkiej platońskiej triadzie i w hierarchii ustalającej jej niezmiennosc. U Sydenhama, u uczniów Kartezjusza – odczucie moralne jest identyczne; zmienił się jednak przestrzenny układ, w jakim miało się wyrażać; wertykalny i hieratyczny porządek Platona zastąpiony został przez masę nieustannie atakowaną bodźcami, których chaos nie jest już rewolucją przebiegającą od dołu do góry, ale wirem w przestrzeni wywróconej, nie rządzonym żadnymi prawami. To „ciało wewnętrzne”, które Sydenham chciał badać „oczami ducha”, nie jest ciałem obiektywnym poddanym chłodnemu spojrzeniu bezstronnej obserwacji; jest miejscem konfrontacji pewnego sposobu wyobrażania i rozszyfrowywania wewnętrznych ruchów ciała ze sposobem nadawania im wartości moralnych. Na szczyblu tej percepcji etycznej spełnia się przeistoczenie, dokonuje się praca. Tutaj załamują się i naginają zawsze chwiejne wyobrażenia teorii medycznej; tutaj także formułują się wielkie kwestie moralne i powoli zmieniają pierwotny kształt.

\*

To przepuszczalne ciało musi być jednak ciągle. Rozrzut choroby po narządach jest drugą stroną ruchu rozprzestrzeniania, który jej pozwala przechodzić z jednego organu na drugi i kolejno je atakować. Jeżeli ciało hipochondryka lub histeryka jest porowate, rozdarłe, rozerwane inwazją zła – inwazja ta może przecież nastąpić jedynie na gruncie pewnej przestrzennej ciągłości. Ciało, w którym krąży choroba, musi więc mieć inne właściwości niż ciało, w którym u chorego ukazują się rozsiane symptomy.

Problem ten niepokoi osiemnastowieczną medycynę. Uczyni on z hysterii i

hipochondrii choroby „substancji nerwowej”, czyli samoistne choroby z ogólnego działania wszelkich współczulności.

Włókno nerwowe wyposażone jest w ważne właściwości, które mu pozwalają zapewnić integrację najróżnorodniejszych elementów. Rzecz godna podziwu, że chociaż zadaniem nerwów jest przekazywanie rozmaitych wrażeń, mają one wszędzie jednakową naturę. „Nerw, który rozwinął się w dnie oka i zyskał zdolność odbierania wrażeń z materii tak subtelnej jak światło, czy nerw w organie słuchu, czuły na drgania ciał dźwięcznych, naturą niczym się nie różni od nerwów obsługujących doznania pospolitsze, jak dotyk, smak, powonienie.”<sup>91</sup> Owa tożsamość natury przy różnaitości funkcji umożliwia komunikację pomiędzy narządami najbardziej odległymi z punktu widzenia lokalizacji, najbardziej niepodobnymi z punktu widzenia fizjologii: „Jednorodność w nerwach zwierzęcych, stowarzyszona z zabezpieczoną przez nie wielokrotnością komunikacji... ustanawia między narządami harmonię, która nieraz każe uczestniczyć jednej lub kilku okolicom w dolegliwościach części urażonej.”<sup>92</sup> Jeszcze bardziej zdumiewa, że włókno nerwowe może jednocześnie przenosić bodziec ruchu zamierzonego i wrażenie wywarłe na organ zmysłowy. Tissot ujmuje podwójne funkcjonowanie jednego i tego samego włókna jako kombinację ruchu falowego dla pobudzenia umyślnego („jest to ruch płynu zamkniętego w elastycznym zbiorniku, na przykład w pęcherzu, z którego przy ucisku mógłbym wydostać ciecz przez rurkę”) i ruchu korpuskularnego dla doznania („jest to ruch uderzeń kul bilardowych”). Tak więc odczucie i ruch mogą powstawać równocześnie w tym samym nerwie:<sup>93</sup> każde napięcie i każde rozluźnienie włókna zmienia za jednym razem i ruchy, i doznania, jak to widzimy we wszystkich chorobach nerwów.<sup>94</sup>

A jednak, pomimo jednoczących zdolności układu nerwowego, czy na podstawie realnie istniejącej siatki włókien na pewno można wytłumaczyć zbieżność tak różnych zakłóceń, jakie charakteryzują historię lub hipochondrię? Jak wyobrazić sobie związek pomiędzy oznakami, które jak ciało długie i szerokie zdradzają obecność choroby nerwowej? Jaki łańcuch zazębień uzasadni, dlaczego niektóre kobiety, „delikatne i bardzo wrażliwe”, na zbyt mocny zapach, wyolbrzymioną opowieść o tragicznym zdarzeniu czy na widok bójki reagują takim doznaniem, że „popadają w omdlenie i dostają konwulsji”?<sup>95</sup> Na próżno byśmy szukali: nie ma żadnego ścisłego powiązania ani żadnej z góry naznaczonej drogi współdziałania; istnieje jedynie akcja zdalna, rzędu raczej fizjologicznej solidarności. Mianowicie rozmaite części ciała mają

dyspozycję „wyraźnie określoną – bądź ogólną i obejmującą cały system witalnej ekonomiki, bądź szczegółową, czyli realizującą się przede wszystkim w niektórych partiach.”<sup>96</sup> Ta właściwość, będąca czymś zgoła innym niż „zdolność czucia i zdolność poruszania się”, pozwala narządom wchodzić we wzajemne związki, razem cierpieć, reagować na odległe przecież pobudzenie: to jest współczulność. W gruncie rzeczy Whytt ani nie wyodrębnił współczulności w całokształcie układu nerwowego, ani jej ściśle nie zdefiniował pod względem wrażliwości i ruchu. Współczulność tylko o tyle zachodzi w narządach, o ile ją osiągają za pośrednictwem nerwów; im bardziej są one ruchliwe,<sup>97</sup> tym wyraźniej ona się zaznacza i zarazem jest jedną z form wrażliwości: „Wszelka współczulność, wszelkie współbrzmienie zakłada istnienie czucia i w konsekwencji nie może się spełnić inaczej jak za pośrednictwem nerwów, jedynych instrumentów, za pomocą których powstaje doznanie.”<sup>98</sup> Układ nerwowy nie jest tu wszakże wymieniany w celu objaśnienia rzeczywistej transmisji ruchu lub doznania, lecz w celu uzasadnienia wrażliwości ciała w jego całości i masie na własne fenomeny, oddźwięku, jaki w sobie samym znajduje poprzez części stałe swojej organicznej przestrzeni.

Choroby nerwów są w istocie zakłóceniami współczulności; przywodzą na myśl stan ogólnego pogotowia układu nerwowego, przez co każdy organ zdolny jest współodczuwać z którymkolwiek z pozostałych: „W tym stanie wrażliwości systemu nerwowego chorobliwe objawy łatwo mogą się zrodzić z namiętności duszy, odchylenia od normy, nagłych zmian temperatury, duchoty lub wilgotności atmosfery; tym sposobem, przy takiej konstytucji, nie masz zdrowia silnego czy trwałego, natomiast zazwyczaj nieprzerwanie po sobie następują boleści, słabsze bądź to mocniejsze.”<sup>99</sup> Ową rozpaczliwą wrażliwość kompensują oczywiście strefy hamowania, jak gdyby uśpienia; na histerię chorują na ogół osoby o najwyższej wewnętrznej wrażliwości, podczas gdy u hipochondryków, na odwrót, jest ona stosunkowo przytłumiona. Nie ulega wątpliwości, że kobiety należą do pierwszej z tych kategorii: czyż macica nie jest obok mózgu tym narządem, który najbardziej współodczuwa z całością organizmu? Wystarczy wspomnieć „wymioty, zawsze towarzyszące zapaleniu macicy; mdłości, wybryki apetytu w następstwie zapłodnienia; ucisk na przeponę i mięśnie brzucha podczas porodu; bóle głowy, gorąco i bóle pleców, kolki jelitowe odczuwane przy nadchodzącej miesiączce.”<sup>100</sup> Całe kobiece ciało przeorują zagadkowe, lecz dziwnie proste drogi współczulności; jest ono zawsze w bezpośredniej zmwowie z samym sobą, do tego stopnia, że staje się dla

współczulności miejscem absolutnego uprzywilejowania; nad jego organiczną przestrzenią zawisła wieczysta groźba hysterii. Współczulna wrażliwość organizmu kobiety, promieniująca w całym ciele, skazuje ją na choroby nerwowe zwane waporami. „Niewiasty, których układ jest zwykle pobudliwszy niż u mężczyzn, łatwiej popadają w choroby nerwowe, one też u nich przybierają poważniejszy obrót.”<sup>101</sup> I Whytt zaręcza, że był świadkiem, „jak ból zębów doprowadzał pewną młodą kobietę o słabych nerwach do konwulsji i znieczulenia, trwających po kilka godzin i powracających, kiedy ból się wzmagal”.

Choroby nerwów są dolegliwościami cielesnej ciągłości. Ciało całkowicie z sobą samym sprzęgnięte, zbyt intymne wobec każdej swej części, organiczna przestrzeń jakoś dziwacznie skurczona: oto, czym teraz się stało zagadnienie dotyczące tak hysterii, jak hipochondrii; koncentracja ciała na sobie samym przekształca się czasem w obraz dosłowny, zbyt dosłowny: mowa o słynnym „skręcie nerwowym” opisanym przez Pomme’a. Takie obrazy maskują problem, ale go nie niweczą i nie przeszkadzają w dalszym toku jego badania.

\*

Czym jest współczulność? właściwością skrytą w każdym organie, owym „czuciem”, o którym mówił Cheyne, albo też rzeczywistym rozprzestrzenianiem za pomocą elementu pośredniczącego? A patologiczne pokrewieństwo, charakteryzujące choroby nerwowe, czy jest spotęgowaniem tego czucia, czy też wzmożoną ruchliwością tej śródmiąższowej substancji?

W osiemnastowiecznej myśli medycznej znajdujemy ciekawe zjawisko, iż w epoce, gdy fizjologowie starali się określić jak najtrafniej funkcje i rolę układu nerwowego (wrażliwość i drażliwość, doznanie i ruch), lekarze spożytkowali te pojęcia na oślep, w mglistej jedności postrzegania patologicznego, artykułując je według schematu całkiem odbiegającego od propozycji fizjologii.

Nie odróżniano wrażliwości od ruchu. Tissot tłumaczy, iż dziecko dlatego jest najwrażliwsze, że wszystko u niego jest lżejsze i ruchliwsze;<sup>102</sup> drażliwość, w sensie rozumianej przez Hallera własności nerwowego włókna, miesza się z podrażnieniem rozumianym jako patologiczny stan narządu pod wpływem przedłużającego się pobudzenia. Przyjmuje się więc, że choroby nerwowe są stanami podrażnienia związanymi z nadmierną ruchliwością włókna. „Czasem spotyka się osoby, u których najmniejsza przyczyna pobudzająca wywołuje ruchy o wiele silniejsze niż u ludzi zdrowych; nie mogą one znieść



najmniejszego wrażenia z zewnątrz; najcichszy dźwięk, najsłabsze światło powodują u nich niezwykle objawy.”<sup>103</sup> Ta dobrowolnie przyjęta dwuznaczność pojęcia podrażnienia pozwala istotnie medycynie osiemnastowiecznej wykazać ciągłość pomiędzy dyspozycją (drażliwość, *irritabilité*) a ewenementem patologicznym (podrażnienie, *irritation*); jednocześnie wszakże może podtrzymać kwestię niedomagania związanego z danym narządem, odczuwającym w sposób swoisty zakłócenie ogólne (właściwa narządowi wrażliwość zapewnia komunikację mimo wszystko przerywaną) oraz pojęcie rozprzestrzenienia w organizmie tego samego schorzenia, które może osiągnąć każdą jego część (pobudliwość włókna zapewnia tę ciągłość, chociaż w organach przybiera rozmaite formy).

Pojęcie „podrażnione włókna” spełnia więc rolę zgranego zamieszania, równocześnie jednak pozwala na decydujące rozróżnienie w zakresie patologii. Z jednej strony chorzy nerwowo są najbardziej drażliwi, czyli najwrażliwsi: wiotkość włókna, wydelikacenie organizmu, lecz także dusza łatwo ulegająca wpływom, serce niespokojne, zbyt żywe współodczuwanie ze wszystkim, co zachodzi dokoła. Ten rodzaj uniwersalnego rezonansu – zarazem doznanie i ruchliwość – stanowi pierwszy warunek choroby. Kobiety o „włóknie wątłym”, w gnuśności swojej łatwo dające się porywać żywym ruchom własnej wyobraźni, częściej ulegają chorobom nerwowym niż mężczyźni „silniejsi, bardziej wysuszeni, bardziej spalający się w pracy”.<sup>104</sup> Wszakże owo nadmierne podrażnienie tym się wyodrębnia, iż swoim ożywieniem osłabia, a czasem w końcu niweczy doznania duszy; jak gdyby czułość samego narządu nerwowego przekraczała zdolność odczuwania duszy i zapisywała na własne konto wielość doznań wzbudzanych przez jego najwyższą ruchliwość; układ nerwowy „w stanie takiego podrażnienia i reagowania nie jest zdolny do przekazywania duszy tego, czego sam doświadcza; jego rękopis się gmatwa, dusza już nie potrafi go odczytać”.<sup>105</sup> Tak zarysowuje się pojęcie jakiejś wrażliwości, która nie pokrywa się z doznaniem, i dysproporcji pomiędzy delikatnością zarówno duszy, jak ciała, a niejaką ospałością doznania, przeszkadzającą wstrząsom nerwowym dotrzeć aż do duszy. Nieświadomość histeryka jest drugą stroną jego wrażliwości. Właśnie ta dysproporcja nie mieszcząca się w pojęciu współczulności została wniesiona przez koncepcję drażliwości, koncepcję przy tym słabo opracowaną i jeszcze niejasną w myślach patologów.

Natomiast z tych samych racji ulega głębokiej zmianie moralne znaczenie „chorób nerwowych”. Dopóki z organicznymi ruchami dolnych części ciała

(nawet przez wielorakie i splątane drogi współczulności) kojarzono schorzenia nerwowe, sytuowały się one wewnątrz pewnej etyki pożądania; przedstawiały odwet pospolitego ciała; popadało się w chorobę na skutek nadmiernej gwałtowności. Teraz chorobę powoduje nadmierne odczuwanie; cierpienie powstaje ze zbyt wielkiej solidarności z otaczającymi istotami. Chory już nie ulega przemocy własnej tajemniczej natury; staje się ofiarą wszystkiego, co na powierzchni świata pobudza ciało i duszę.

To wszystko zwiększa równocześnie niewinność i winę. Niewinność – gdyż wszelkie podrażnienie układu nerwowego pogrąża w nieświadomości tym głębszej, im choroba jest cięższa. Lecz także o wiele urasta winę chorego, ponieważ wszystko, do czego był się na świecie przywiązał, życie, jakie był wiódł, miłości jakie był żywił, namiętności i wyobrażenia, jakim się był oddawał ze zbytnim upodobaniem, jednoczą się w podrażnieniu nerwów i tam wywołują skutek naturalny, będący zarazem karą moralną. Na tym szczeblu podrażnienia całe życie staje przed sądem: przeciwne naturze nadużycia,<sup>106</sup> siedzący tryb bytowania w mieście, lektura powieści, widowiska teatralne,<sup>107</sup> nieumiarkowany zapal do nauki,<sup>108</sup> „przesadne zajmowanie się sprawami płci lub owo grzeszne przyzwyczajenie, tyleż naganne w sensie moralnym co zgubne fizycznie”.<sup>109</sup> Niewinność nerwowo chorego, który już nawet nie odczuwa, że jego nerwy są podrażnione, jest w gruncie rzeczy sprawiedliwą karą za winę głębiej ukrytą: „Okropny stan!... Każdą wszystkich dusz zniewieściałych, popychanych przez bezczynność w niebezpieczeństwa rozkoszy i przyjmujących, aby się uchylić od zadań nałożonych przez naturę, wszelkie złudzenia osądu... tak bogacze pokutują za pożalowania godny sposób używania swojej fortuny.”<sup>110</sup>

Jesteśmy w przededniu XIX stulecia: drażliwość włókna robi karierę w fizjologii i patologii.<sup>111</sup> Na razie, w dziedzinie chorób nerwowych, mimo wszystko zaznacza się czymś bardzo ważnym.

Z jednej strony chodzi o pełne zespolenie hysterii i hipochondrii z chorobami umysłowymi. Dzięki podstawowemu rozróżnieniu pomiędzy wrażliwością a doznaniem, omawiane schorzenia wchodzą na teren braku rozumu, charakteryzujący się w zasadniczym punkcie pomyleniem i snem, czyli zaślepieniem. Dopóki wapory były konwulsjami lub zagadkową współczulną komunikacją w ciele, dopóty nie były obłędem, nawet jeśli prowadziły do omdlenia i utraty przytomności. Lecz z chwilą gdy przez nadmiar wrażliwości zaślepieniu ulega umysł, z tą chwilą pojawia się obłęd.

Z drugiej jednak strony szaleństwo obarczone zostaje całą treścią winy,

sankcji moralnej, sprawiedliwej kary – treścią nie związaną wyłącznie z doświadczeniem klasycystycznym. Utratę rozumu obciąża się tymi nowymi wartościami: zamiast z zaślepienia uczynić warunek wszelkich objawów obłądzenia, daje się jego opis jako psychologiczny skutek przewinienia moralnego. W ten sposób zakwestionowano samo sedno doświadczenia braku rozumu. To, co było zaślepieniem, ma się stać brakiem rozeznania; a co było zmyleniem – staje się winą; wszystko zaś, co w obłądzeniu oznaczało paradoksalną manifestację niebytu, okaże się naturalną karą za zło moralne. Słowem, cała pionowa hierarchia, która budowała strukturę obłądzenia od przyczyn materialnych po transcendencję urojeń, teraz się chwieje i rozpada na powierzchni dziedziny, którą wspólnie zajmą i o którą będą kruszyć kopie psychologia i moralność.

Dziewiętnastowieczna „psychiatria naukowa” stała się możliwa.

U jej źródeł znalazły się owe „choroby nerwów” i owe „histerie”, które niebawem poznają smak jej ironii.

## Lekarze i chorzy

W XVII i XVIII wieku teoria i praktyka lekarska nie były tak zespolone albo przynajmniej tak zbieżne jak obecnie. Sfera leczenia stosuje zasady w jakiejś mierze swoiste, nie zawsze podporządkowane teorii medycznej, analizie psychologicznej czy choćby obserwacji objawów. Wyżej wykazaliśmy, do jakiego stopnia szpitalnictwo oraz domy internowania były niezależne od medycyny; ale i w zakresie samej medycyny teoria i terapia nawiązują łączność bynajmniej nie doskonałą.

Z pewnych względów dziedzina terapii okazuje się trwalsza, stabilniejsza, bardziej przywiązana do własnych struktur, mniej chwiejna w rozwoju, a także mniej podatna na radykalną odnowę. Fizjologiczne odkrycia Harveya, Kartezjusza i Willisa nie doprowadziły do równorzędnych wynalazków w metodach leczniczych.

Przed wszystkim niedoszczętnie wygasł mit o panaceum, chociaż u schyłku XVII wieku przekonanie o uniwersalnej skuteczności danego leku uległo zmianie. Jeszcze w sporze o antymon jedni obstawali, inni przeczyli, by jakieś ciało mogło być obdarzone zdolnością bezpośredniego wpływania na chorobę; w panaceum działa sama natura i niweczy wszystko, co należy do przeciwnatury. Niebawem w toczących się dyskusjach miejsce antymonu zajmie opium używane w licznych chorobach, szczególnie w „chorobach głowy”. Whyttowi brakuje wręcz słów dla podkreślenia zasług i skuteczności tego leku w przypadłościach nerwowych: osłabia on „właściwą nerwom zdolność czucia” i w konsekwencji zmniejsza „owe bóle, owe nieregularne ruchy, owe skurcze spowodowane wyjątkowym podrażnieniem”; opium jest również bardzo pożyteczne przy wszelkich podnieceniach i drgawkach; z powodzeniem bywa zalecane przeciwko „osłabieniu, zmęczeniu, napadowemu ziewaniu, które

występują przy zbyt obfitych menstruacjach”, podobnie jak przy „wywołujących kolkę wiatrach”, niedrożności płuc, niezycie żołądka i „czysto skurczowej dychawicy”. Krótko mówiąc, ponieważ współczulność jest potężnym czynnikiem roznoszącym chorobę w całym organizmie – opium, którego pierwsze działanie jest znieczulające, stanowi czynnik zapobiegający współczulności i przeszkadzający chorobie rozprzestrzeniać się torem wrażliwości nerwowej. Działanie to jest oczywiście krótkotrwałe, pomimo opium nerw odzyskuje wrażliwość; wówczas – aby „jeszcze z niego mieć korzyść – pozostaje od czasu do czasu podwyższać dawkę”.<sup>1</sup> Wynika stąd, że uniwersalna wartość opium nie wiąże się z jakąś szczególną zaletą, z której by czerpało utajoną moc. Jego skutki są ściśle ograniczone: znieczula. Ponieważ zaś znieczulenie odnosi się do uniwersalnego czynnika chorobowego, czyli do substancji nerwowej, za jej anatomicznym i czynnościowym pośrednictwem nabiera opium znaczenia panaceum. Lek nie jest generalny sam w sobie, lecz wnika w najbardziej generalne formy funkcjonowania organizmu.

Zagadnienie panaceum owocuje w XVIII wieku kompromisem, równowagą raczej poszukiwaną niż znajduwaną pomiędzy odpornością natury na lekarstwo a skutecznością, pozwalającą mu interweniować w najogólniejsze czynności ciała. O charakterystycznym dla ówczesnej myśli medycznej kompromisie świadczy książka Hecqueta, poświęcona opium. Autor dokonuje drobiazgowej analizy; definiuje zdrowie jako „prawidłowy temperament” płynów i „giętkie sprężynowanie” substancji stałych; „jednym słowem – jako swobodne współgranie dwóch głównych życiowych potęg”. Natomiast „przyczyny choroby tkwią w płynach i substancjach stałych, czyli w wadach lub zmianach zachodzących w ich tkankach, ruchu itp.”<sup>2</sup> Lecz płyny nie posiadają w gruncie rzeczy własnych przymiotów: jeśli okazują się za gęste, za ciekłe, za ruchliwe lub popsute, jest to jedynie skutek ruchów ciał stałych, wyłącznie zdolnych „wypychać cieczę z ich zbiorników” i „zmuszać do krążenia w naczyniach”. Głównym motorem zdrowia i choroby są więc „pulsujące naczynia... naciskające błony” i owa „zdolność sprężynowania, co porusza, pobudza, ożywia”.<sup>3</sup> A czymże jest opium? Jest substancją stałą o takiej własności, że pod wpływem ciepła „prawie cała przechodzi w parę”. Mamy więc prawo przypuszczać, że składa się z „połączonych cząstek spirytusowych i gazowych”. Cząstki te szybko się wyzwalają w organizmie, gdy opium zostaje przez ciało wchłonięte: „Rozpuszczone we wnętrzościach opium przekształca się w obłok nieczułych atomów, który przenikając nagle do krwi szybko przez nią przechodzi i wraz z najsubtelniejszą limfą przesącza się

do korowej istoty mózgu.”<sup>4</sup> Tam wywołuje potrójny efekt, zgodnie z fizycznymi właściwościami par, które wyzwała i które w istocie utworzone są z tchnień lub „cząstek lekkich, delikatnych, mokrych, niesolnych, zupełnie gładkich, łatwo się wsuwających i łagodnie przenikających, niczym żdźbła puchu drobnego, lekkiego i niepostrzegalnego, a jednak elastycznego”.<sup>5</sup> Śliskie i gładkie, mogą szczelnie przylgnąć do jednolitej powierzchni błon – „tak samo jak się zwierają dwie powierzchnie idealnie płaskie”; w ten sposób wzmacniają błony i włókna; co więcej, ich giętkość na kształt „sprężynujących włosków lub blaszek” wzmagają „napięcie błon” i je uelastycznia. W końcu, ponieważ są cząsteczkami „gazowymi”, mogą się najściślej zmieszać z sokiem nerwowym i go ożywić „przez oczyszczenie” i „ulepszenie”.<sup>6</sup>

Skuteczność opium dlatego jest totalna, że przez chemiczny rozkład w organizmie łączy się w opisanej metamorfozie z tymi elementami, które w stanie normalnym determinują zdrowie, a zmienione – chorobę. Wartościowość opium jako leku uniwersalnego jest pochodną długich przemian chemicznych i regeneracji fizjologicznych. Mimo wszystko Hecquet nie zarzuca jednak myśli, że opium uzdrowia przez naturalną zaletę, której zawdzięcza tajemniczy sposób bezpośredniego komunikowania się ze źródłami życia. Związek opium z chorobą jest dwojaki: najpierw pośredni, nieodruchowy i wtórny z punktu widzenia ząebiających się różnych mechanizmów, po drugie prosty, odruchowy, wyprzedzający wszelką dyskursywną przyczynowość związek pierwotny, umieszczający w opium jakąś esencję, jakieś tchnienie – element zarazem spirytualny i spirytusowy – które samo w sobie jest tchnieniem życia: „przebywające w opium tchnienia” są „wiernymi włodarzami tchnienia życia, wszczepionego przez Stwórcę... Skoro właśnie drzewo (drzewo życia) wybrał Stwórca na powiernika ożywczego tchnienia, co chroniąc zdrowie miało chronić człowieka przed śmiercią, gdyby pozostał był niewinny – mógł także roślinie zawierzyć takie tchnienie, jakie przywraca zdrowie człowiekowi grzesznemu.”<sup>7</sup> W ostatecznym rozrachunku opium na tyle jest skuteczne, na ile od początku było nosicielem dobra. Działa zgodnie z mechaniką naturalną i jawną, lecz dzięki tajemniczemu darowi, jaki otrzymało od natury.

Przez cały XVIII wiek pojęcie skuteczności leku będzie się skupiać wokół tematu natury, zachowując przecież zawsze dwuznaczność. Sposób działania leczącego środka rozwija się zgodnie z naturą i sprawdzalnie; ale zasada jego działania opiera się na pokrewieństwie esencji, na pierwotnej z naturą łączności, na podatności na jej Zasadę.<sup>8</sup> Ta dwuznaczność wyjaśnia kolejne

przewagi przyznawane w XVIII stuleciu lekarstwu „naturalnym”, których tajemnica skrywa się w naturze, lecz których skutki są widoczne dla filozofów natury: powietrzu, wodzie, eterowi, elektryczności. W każdym z tych terapeutycznych wątków tkwi pojęcie panaceum, jak widzieliśmy, przeznaczone, lecz przeszkadzające w poszukiwaniach lekarstwa specyficznego, skutku będącego w stosunku prostym do swoistego objawu lub szczególnej przyczyny. W XVIII wieku strefa uzdrawiania w większej swej części nie przekracza obszaru abstrakcyjnej ogólności.

Lecz tylko w części. Uprzywilejowaniu panaceum stale, od średniowiecza, przeciwstawiają się lokalne uprzywilejowania skuteczności cząstkowych. Od dawna między mikrokosmosem choroby a makrokosmosem natury została wykreślona sieć linii ustanawiająca oraz podtrzymująca złożony system odpowiedników. Stary to pogląd, że nie istnieje na świecie taka postać choroby, takie oblicze zła, jakiego by nie można było zażegnać, jeśli szczęśliwie znajdzie się na nie antidotum, które zresztą na pewno musi gdzieś być, choćby w najodleglejszym zakątku natury. Choroba nie istnieje w pojedynkę; zawsze jest czymś z góry zrekompensowana: „Ongiś ziele pomagało szaleńcowi, a szkodziło oprawcy.” Dość wcześnie używki roślinne i solne zyskały nową interpretację w stylu farmakopei racjonalistycznej i weszły w dyskursywny związek z zaburzeniami organizmu, które miały uzdrawiać. Wszelako w klasycyzmie zachował się odcinek oporu: mianowicie dziedzina obłąd. Obłąd długo komunikuje się wprost z elementami kosmicznymi, które mądrość wszechświata rozmieściła w tajemnicach natury. I dziwnym biegiem rzeczy większość tych sprawdzonych antytek szaleństwa nie należy do rzędu roślin, lecz do królestwa bądź ludzi, bądź minerałów. Jak gdyby zagadkowe moce alienacji, wyosabniające ją spośród form patologicznych, mogły być zażegnane jedynie przez najpodziemniejsze twory natury lub, przeciwnie, przez najsubtelniejsze esencje, składające się na widzialną postać człowieka. Obłąd, będący przypadłością duszy i ciała, piętnem czysto człowieczym, oznaką słabości na granicach grzechu, a także samego upadku przypomnieniem, może być uzdrowiony jedynie przez człowieka i jego śmiertelną powłokę grzesznika. Jednak klasycystyczna wyobraźnia niezupełnie jeszcze wyrzekła się tematu szaleństwa związanego z najciemniejszymi, najbardziej nocnymi siłami świata i obrazującego przyływ z podziemnych otchłani, gdzie czuwają żądze i koszmary. A więc spokrewnionego z kamieniami, szlachetnymi minerałami, wszystkimi dwuznacznymi skarbami, w których blasku jaśnieje zarazem bogactwo i klątwa: ich jaskrawość roztacza się w mroku. Długo nie

tknięta siła tych wątków moralnych i niewątpliwie urojonych tłumaczy, dlaczego aż po pełnię klasycyzmu rozróżniano leki ludzkie i mineralne, dlaczego uporczywie były stosowane w przypadkach obłądki wbrew większości ówczesnych koncepcji medycznych.

Jeszcze w 1638 roku Jean de Serres przetłumaczył słynne *Oeuvres pharmaceutiques* Jeana Renou, gdzie napisano, że „stwórca natury cudownie wlał w każdy drogocenny kamień szczególną, a zdumiewającą szlachetność, która sprawia, że królowie i księżęta przyozdabiają nimi korony... że posługują się nimi dla obrony przed złym urokiem, dla uzdrawiania wielu chorób i zachowania zdrowia”;<sup>9</sup> na przykład „noszenie lazurytu nie tylko wzmacnia wzrok, lecz także rozwesela serce; oczyszczony i odpowiednio przyrządzony, oczyszcza płyn melancholiczny nie czyniąc żadnej szkody”. Największą z wszystkich kamieni potęgę przejawia szmaragd – jego siła jest również najbardziej dwuznaczna; tym się zwłaszcza odznacza, że chroni Mądrość i Cnotę; według Jeana Renou może nie tylko strzec „przed padaczką osoby, które go noszą na palcu w złotej oprawie, lecz także poprawiać pamięć i odpierać pokusy pożądlivosti. Opowiadają, że jeden z królów węgierskich w trakcie miłosnych zmagañ ze swą małżonką poczuł, jak piękny szmaragd pęka mu na palcu w trzy kawałki: tak bardzo ów kamień umiłował czystość.”<sup>10</sup> Nie warto byłoby zapewne przytaczać tego zbioru przesądów, gdyby bardzo wyraźnie nie figurował w Farmakopeach i Traktatach medycyny praktycznej w XVII i XVIII wieku. Pomijano oczywiście zabiegi o znaczeniu zbyt jawnie magicznym. W *Dictionnaire des drogues* Lemery nie wierzy w rzekome własności szmaragdów: „Mówią, iż dobre są na epilepsję i przyspieszają poród, jeśli się je nosi jak amulet; lecz to tylko bajka.” Chociaż jednak odrzucono amulet jako pośrednika skuteczności, nie odmawia się kamieniom mocy; przywraca się im miejsce w żywiole natury, gdzie siła przybiera postać niepostrzeżalnego soku, którego kwintesencję można uzyskać w ekstrakcie; żadnej mocy nie ma szmaragd noszony na palcu; mieszajcie go z solami żołądkowymi, z płynami krwi, z tchnieniami nerwów, a jego skutki okażą się pewne, a moc – naturalna; i dalej wywodzi Lemery: „Smaragdy mają własność łagodzenia płynów za cierpkich, trzeba je drobno utłuc i zażywać doustnie.”<sup>11</sup>

Na drugim krańcu natury, aż po szczyt XVIII wieku, poczytywano ludzkie ciało za jeden z najważniejszych leków na obłąd. W złożonej mieszaninie, jaką stanowi organizm, naturalna mądrość na pewno ukryła czynniki władne przewyciężyć wszelkie nieporządki i widziadła, jakie sobie wyroiło ludzkie

szaleństwo. I tutaj mamy archaiczny temat człowieka-mikrokosmosu, w którym łączą się elementy świata, będące równocześnie pryncypiami życia i zdrowia; Lemery stwierdza „we wszystkich partiach człowieka, w jego narosłach i ekskrementach” obecność czterech zasadniczych substancji: „oliwy i lotnej soli zmieszanych i obtoczonych służem i gliną”.<sup>12</sup> Uzdrawiać człowieka przez człowieka to znaczy walczyć za pomocą świata z anomaliami świata, za pomocą mądrości – z obłędem, za pomocą natury – z antynaturą: „Ludzkie włosy skutecznie zwalczają wapory, trzeba je spalić i dać choremu do wachania... ludzki świeży mocz... pomaga na wapory histeryczne.”<sup>13</sup> Buchoz zaleca mleko kobiece, najdoskonalszy z pokarmów (powtarza to za Rousseau), w przypadku jakiegokolwiek dolegliwości nerwowej, a mocz „dla wszystkich postaci chorób hipochondrycznych”.<sup>14</sup> Najbardziej wszakże ludzkich leków domagają się drgawki, poczynając od napadów histerycznych i kończąc na padaczce. Leki te najlepiej pobierać z czaszki, najcenniejszej części ciała człowieka. Konwulsje odznaczają się zawsze gwałtownością, jaką tylko gwałt może odeprzeć – dlatego tak długo uciekano się do czaszek wisielców, których powiesiła ludzka ręka i których zwłoki nie spoczęły w poświęconej ziemi.<sup>15</sup> Lemery cytuje częsty użytek ze sproszkowanej kości czaszki, lecz jego zdaniem to tylko „trupia głowa” bez wartości. Lepiej posłużyć się czaszką „młodego człowieka dopiero co zmarłego śmiercią gwałtowną”.<sup>16</sup> Również na drgawki stosowano jeszcze ciepłą ludzką krew, zważając co prawda, by tego leku nie nadużywać, przesada może bowiem wywołać manię.<sup>17</sup>

Niebywale wymowny obraz krwi wiedzie nas w całkiem inną strefę terapeutycznej skuteczności: w strefę wartości symbolicznych. Stanowiły one dodatkową przeszkodę w przystosowaniu farmakopei do nowych wzorców medycyny i fizjologii. Niektóre czysto symboliczne systemy zachowały się aż do końca klasycyzmu, oprócz recept i poufnych metod przekazując obrazy i głuche symbole, wywiedzione z niepamiętnych głębin onirycznych. Wąż, okoliczność Upadku i widzialny kształt Pokusy, Wróg doskonały Kobiety, w sferze odkupienia staje się dla niej najcenniejszym lekiem. Czyż nie należało, by przyczyna grzechu i śmierci stała się przyczyną uzdrowienia i życia? A pośród węży najjadowitsze muszą być najskuteczniejsze na wapory i choroby kobiece. Pani de Sévigné pisze: „Żmijom zawdzięczam znakomite zdrowie... Miarkują one krew, oczyszczają, odświeżają.” Ponadto domaga się prawdziwych węży, nie żadnych tam aptekarskich preparatów, ale zacnych żmij polnych: „Muszą to być prawdziwe żmije z krwi i kości, a nie proszek; proszek rozgrzewa, chyba że się go zażywa we wrzątku albo w gotowanej śmietance,

albo w czymś orzeźwiającym. Poproś pana de Boissy, niech ci przyśle z Poitou parę tuzinów żmij, w skrzynkach po trzy lub cztery, żeby im było dobrze w otrębach i mchu. Co rano zażywaj po dwie; trzeba im obciąć głowę, obedrzeć ze skóry, posiekać i nafaszerować kurczaka. Stosuj przez miesiąc.”<sup>18</sup>

Przy nerwobólach, rozhuśtanej wyobraźni i szale miłosnym żwawo zaprzęga się do roboty wartości symboliczne. Żar tylko żarem można ugasić, niezmierne łaknienie obłędu nasycić mogą tylko substancje ostre, mocne i stężone, tysiąckroć rozjarzane w najognistszych piecach. W *Dodatku* do swojego *Traité de la nymphomanie* Bienville proponuje 17 lekarstw na miłosne zapawy: większość zapożyczyl z tradycyjnych przepisów ziołowych; zwraca uwagę recepta piętnasta, wprowadzająca osobliwą alchemię przeciwmilosną: „Żywe srebro zabarwione cynobrem” pięć razy utrzeć z dwiema drachmami złota, potem ogrzewać w popiele ze spirytusem witriolowym, całość po pięciokrotnej destylacji przez pięć godzin prażyć na węglowym żarze. Sproszkować i podać trzy grany dziewczynie z wyobraźnią rozpaloną chimerami.<sup>19</sup> Jakżeby te wszystkie ciała, drogocenne, a potężne, tajemnie ożywione odwiecznym żarem, tylekroć prażone i doprowadzone aż do palającej prawdy, nie miały zatryumfować nad przejściową gorączką ciała ludzkiego, nad wrzeniem humorów i pragnień – na mocy bardzo archaicznej magii *similia similibus* („podobne leczy się podobnym”)? Prawdziwy pożar zabije tamtą posępną, haniebną gorączkę. Tekst Bienville’a datuje się z roku 1778.

Nie dziw, iż w poważnej *Farmakopei* Lemery’ego znajdujemy receptę na powidelko czystości, zalecane przy chorobach nerwowych; jego wartości terapeutyczne spoczywają na symbolicznych znaczeniach obrzędu. „Wziąć kamfory, lukrecji, pestek winogron i czarnego lulka, kwiatu nenufaru w occie... zażywać rano dwie, trzy drachmy popijając szklanką serwatki, w której przody ugaszono kawałek żelaza rozgrzanego do czerwoności.”<sup>20</sup> Żądza i jej mamidła zagasną w uspokojonym sercu niczym ów rozżarzony pręt metalu w najniewinniejszym, najbardziej dziecięcym napoju. Tym podobne symboliczne schematy uparcie się trzymają klasycystycznych metod leczniczych. Nie na wiele się zdają ich nowe interpretacje w stylu filozofii przyrody ani zabiegi w celu przytłumienia zbyt widocznych form obrzędowych; wszelkie niepokojące moce obłędu, wszelkie jego moralnie naganne pokrewieństwa zdają się przyciągać te lekarstwa o symbolicznej skuteczności i chronić je przed myślą racjonalistyczną. Jak długo jeszcze *assa fetida* obarczona będzie zadaniem przepędzania z ciała histeryczek grzesznych pragnień, wzbronionych zachcianek, które według niegdysiejszych mniemań wznosiły się do piersi, serca,

głowy i mózgu wraz z ruchomym ciałem macicy? Nawet Etmüller uzna za realne to przepędzanie, uważając, iż zapachy wywierają na ruchome narządy ludzkiego ciała wpływ przyciągający lub odpychający. Z biegiem czasu pojęcie to straci na konkretności, aż w XVIII wieku, niezależnie od jakiegokolwiek mechanizmu akcji i reakcji, będzie oznaczać zwykły wysiłek w celu zrównoważenia, ograniczenia i wreszcie zatarcia danego doznania. W takim rozumieniu występuje *assa fetida* u Whytta: jej niebывale przykra woń powinna osłabić drażliwość wszystkich czułych składników tkanki nerwowej nie uszkadzając ich, zażegnać histeryczny ból umiejscowiony zwłaszcza w narządach brzucha i piersi: „Leki te, uderzając silnie, a niespodziewanie w bardzo wrażliwe nerwy nosa, nie tylko pobudzają rozmaite narządy, z którymi te nerwy skłonne są współdziałać, ale i przyczyniają się do zniweczenia nieprzyjemnego uczucia w tej części ciała, która swoim cierpieniem spowodowała omdlenie.”<sup>21</sup> Obraz zapachu, którego mocne wyziewy odpychają organ, ustępuje przed bardziej abstrakcyjnym tematem wrażliwości przemieszczającej się i mobilizującej w osobnych okolicach ciała; jest to jednak przesunięcie w obrębie spekulatywnych interpretacji symbolicznego schematu przepędzania zagrożeń oddolnych przez wyższe instancje.

Symboliczne otoczki obrazów, obrzędów, nakazów moralnych są organizatorami metod leczniczych w okresie klasycystycznym – tworzą trudne do przezwyciężenia gniazda oporu.

Tym trudniej sobie z nimi poradzić, że praktyka lekarska spoczywa najczęściej w rękach nielekarzy. W końcu XVIII wieku istnieje spora armia praktyków-uzdrowicieli, nigdy nie kontrolowana przez medyków i medycynę, całkowicie podporządkowana znachorom, ich receptom, cyfrom i symbolom. Aż po schyłek klasycyzmu narastają doktorskie protesty; w roku 1772 jeden z lekarzy lyońskich ogłasza godny uwagi tekst *L'Anarchie médicale*: „Największą gałąź medycyny praktycznej dzierżą ludzie spoza sztuki; babki, milosierne damy, szarlatani, magowie, kręgarze, dozorczy szpitalni, mnisi, zakonnice, drogiści, zielarze, cyrulicy, aptekarze leczą więcej chorób, wydają o wiele więcej lekarstw niż medycy.”<sup>22</sup> Owo społeczne rozwarstwienie oddzielające w medycynie praktykę od teorii dotyczy przede wszystkim obłędu: internowanie wylacza obłąkanego spod opieki lekarskiej, natomiast szaleni nie zamknięty chętniej niż inni chorzy powierzani bywa zabiegom znachorów. Kiedy w drugiej połowie XVIII wieku zaczęto we Francji i w Anglii otwierać azyle dla obłąkanych, zakładano z góry, iż pielęgnować ich będą raczej dozorczy niż lekarze. Dopiero okólnik Doubleta we Francji i

powstanie Schroniska w Anglii oficjalnie wprowadza obłęd na obszar praktyki medycznej. Przedtem z wielu względów pozostawała związana ze sferą praktyk pozamedycznych, tak poważanych i tradycyjnie pewnych, że w sposób naturalny narzucały się także lekarzom. Stąd wywodzi się zbijający z tropu, niejednorodny styl przepisywanych zaleceń. Myśl teoretyczna, rozwój metod, poziom opracowania naukowego tak się w nich zestawiają, że sprzeczności nie odczuwamy jako takiej.

\*

A jednak pojęcie kuracji właśnie w okresie klasycystycznym osiągnęło pełnię znaczenia.

Pojęcie to, bez wątpienia stare, osiąga teraz należną mu rangę, ponieważ wypiera panaceum. To ostatnie miało gładzić wszelkie choroby (czyli wszelkie skutki wszelkiej możliwej choroby), podczas gdy kuracja ma zgładzić całą chorobę (czyli zespół chorobę warunkujący i przez nią uwarunkowany). Punkty kuracji muszą się więc artykułować na sprawczych elementach choroby. Od tej pory choroba jest postrzegana jako naturalna jednostka, która narzuca terapii logiczny tok postępowania i określa go własnym rozwojem. Etapy kuracji, jej fazy i części składowe muszą się wyodrębnić zgodnie z widoczną postacią choroby; uwzględniać jej sprzeczności i ściagać każdą jej przyczynę. Ponadto kuracja musi się regulować wedle swoich wyników, ulepszać się, kolejno zestrzając stadia procesu uzdrawiającego, w razie potrzeby zwracać się przeciwko sobie samej, jeżeli natura choroby i przejściowy skutek tego wymagają.

Kuracja zawsze jest więc nie tylko praktyką, ale i spontaniczną refleksją nad własnym przebiegiem i nad przebiegiem choroby, a także nad ich wzajemnym stosunkiem. W rezultacie powstaje nie tylko stwierdzenie, ale i doświadczenie; z podjętej próby bierze życie teoria. Rodzi się zapowiedź postępowania klinicznego.

W tej dziedzinie stały związek teorii i praktyki dubluje bezpośrednia konfrontacja lekarza i chorego. Cierpienie i wiedza dostosowują się do siebie w jedność konkretnego doświadczenia. To zaś wymaga wspólnego języka, łączności przynajmniej wyobrażonej pomiędzy lekarzem a chorym.

Otóż kuracje osiemnastowieczne zyskały najwięcej różnych wzorców oraz zdobyły trwale miejsce w medycznej metodologii w dziedzinie chorób nerwowych. Jak gdyby w sposób szczególnie pomyślny ustaliła się wreszcie

wymiana pomiędzy obłędem a medycyną, którą to wymianę system internowania uporczywie odrzucał.

W tych to kuracjach, rychło uznanych za wyssane z fantazji, rodziła się możliwość psychiatrycznej obserwacji, internowania pod pozorem hospitalizacji i dialogu obłąkanego z lekarzem; od Pinela do Leureta, Charcota i Freuda toczyć się będzie ów dialog w nader osobliwych językach.

Spróbujmy odtworzyć niektóre poglądy terapeutyczne, jakie przyczyniły się do wprowadzenia kuracji obłędu.

1. W z m a c n i a n i e. W szaleństwie, nawet jeśli przybiera postać największego wzburzenia, zawsze istnieje jakiś współczynnik słabości. Technienia dlatego popadają w nienormalne ruchy, że nie mają dość siły ani wagi, aby utrzymać swój bieg w naturalnej stateczności; w schorzeniach nerwów tak często zdarzają się spazmy i konwulsje, dlatego że włókno jest za ruchliwe, za pobudliwe albo za podatne na wibracje; w każdym razie za mało jędrne. Pod widoczną brutalnością obłędu, zdającą się nieraz wzmagać siły maniaków ponad wszelką miarę, kryje się swego rodzaju niemoc, zasadniczy niedostatek odporności; furie obłąkanego są w gruncie rzeczy pasywne. Pożądana więc będzie kuracja darząca technienia i włókna wigorem – i to wigorem zrównoważonym, z góry dostosowanym do praw natury, którego by się nie imai zaden nieporządek. Mniej to się kojarzy z wyobrażeniem żwawości lub impetu, raczej z tężyzną w rozumieniu świeżego hartu i sprężystości nowej, ale już uległej i oswojonej. Potrzebna jest siła, która by uszczknęła coś z natury, ażeby naturę wzmocnić.

Poszukiwane są leki, które by „wzięły stronę” technień i „pomogły im przezwyciężyć przyczynę wzburzenia”. Stanąc po stronie technień znaczą walczyć z płonnym podnieceniem, w którego mocy niechcący się znalazły; znaczą także pozwolić im się wydostać z kotłowania chemicznej, rozgrzewającej i zakłócającej; wreszcie obdarzyć je taką wytrzymałością, by mogły odeprzeć pary, które próbują je zdusić i, bezwładne, unieść własnym młynem. Przeciwno parom hartuje się technienia „najgorszymi smrodami”; nieprzyjemne doznanie ożywi technienia, które niczym w proteście żwawo kierują się tam, gdzie trzeba udaremnić atak; w tym celu stosowane są: „*assa fetida*”, olejek bursztynowy, spalone skóry i pióra, na koniec wszystko, co może w duszy obudzić żywe poczucie przykrości”. Na fermentację należy podawać driakiew, „przeciwpadaczkowy destylat z Charras”, a zwłaszcza słynną wodę królowej węgierskiej;<sup>23</sup> kwasota wtedy ustępuje i technienia odzyskują normalną wagę. Wreszcie, aby technieniom przywrócić odpowiednią ruchliwość,

Lange poleca poddawać je wrażeniom równocześnie przyjemnym, miarowym i regularnym: „Skoro technienia żywotne są rozdzielone i rozproszone, potrzebują lekarstw uspokajających ruch i odtwarzających sytuację normalną, a takimi są przedmioty napawające duszę uczuciem łagodnej i umiarkowanej przyjemności, miłe zapachy, spacer w uroczej okolicy, widok lubianych osób, muzyka.”<sup>24</sup> Łagodna stanowczość, przyzwyczajenie do ciężkości, żywość służąca jedynie ochronie ciała – wszystko to wzmacnia w organizmie delikatne składniki, utrzymujące łączność między ciałem a duszą.

Bez wątpienia nie ma przy tym środka lepszego czy bardziej posilnego niż ów materiał najtrwalszy i najgiętszy, najhartowniejszy, a zarazem najpodatniejszy w rękach człowieka, który umie go przerobić na własny użytek: mowa o żelazie. Natura żelaza szczęśliwie obejmuje szereg właściwości, które brane z osobna są wręcz przeciwstawne. Nic tak jak ono się nie opiera, nic nie bywa tak posłuszne; jest częstką przyrody, lecz w równej mierze staje do dyspozycji wszelkich ludzkich przemysłów. Jakim środkiem mógłby człowiek skutecznie wspomóc naturę i dodać jej siły, jeśli nie żelazem? Zawsze warto się powołać na starodawny przykład Dioskuridesa, który wodzie nadawał obcy jej naturze wigor zanurzając w niej pręt rozpalonego do czerwoności żelaza. Z żaru ognia w połączeniu ze spokojnym ruchem ciecicy i sztywnym metalem urobionym aż do miękkości czerpie wodę zdolność wzmocnienia, ożywiania i konsolidacji, którą następnie przekazuje organizmowi. Żelazo okazuje się też skuteczne nawet bez jakiegokolwiek obróbki. Sydenham zaleca stosowanie go w formie najprostszej, przez bezpośrednie zażywanie opiółków.<sup>25</sup> Whytt znalazł człowieka, który chcąc się wyleczyć z osłabienia nerwów żołądka łykał codziennie 230 takich drobinek.<sup>26</sup> Do wszystkich bowiem przymiotów żelaza dochodzi jeszcze ważna właściwość, że można je brać w stanie surowym, nie przekształcone. Nie przekazuje swojej substancji, lecz siłę; chociaż takie odporne, w organizmie natychmiast przedziwnie się rozkłada i pozostawia mu tylko swe zalety, bez rdzy i odpadków. Jasne, że cały zespół obrazów związanych z żelazem dominuje tu nad rozumowaniem, a nawet nad obserwacją. Podejmowane eksperymenty nie mają na celu wydobywania rzeczywistych związków, ale podkreślenie bezpośredniego charakteru transmisji właściwości. Wright podał psu sól marsową; po godzinie zaobserwował, że płynna treść odchodów zmieszana z tynkturą z orzecha włoskiego nie zabarwia się na ciemnopurpurowo, co by musiało nastąpić, gdyby żelazo zostało zasymilowane. Dzieje się tak dlatego, że nie przechodząc do krwi, nie uczestnicząc w procesie trawienia, nie przenikając do organizmu materialnie, żelazo umacnia wprost

blony i włókna. Konsolidacja tchnień i nerwów występuje nie tyle jako stwierdzony skutek, ile jako robocza metafora, która implikuje przeniesienie siły nie posługujące się żadną sprawdzalną dynamiką. Siła przenosi się za sprawą samego kontaktu, bez udziału przemiany substancjalnej albo komunikacji ruchów.

2. **Oczyszczanie.** Oblęd, który polega na przepelnieniu wnętrzości, kipieli fałszywych pojęć, fermentach par i gwałtownych wzburzeń, zepsuciu płynów i tchnień – wymaga szeregu zabiegów terapeutycznych, z których każdy pozostaje w związku z czynnością oczyszczania.

Pożądane jest oczyszczenie całkowite: kuracja najprostsza, lecz jakże trudno osiągalna. Należałoby w miejsce przeciążonej, zgęstniałej, przyduszonej cierpkimi płynami krwi melancholika wprowadzić krew jasną i lekką, która odnowionym ruchem rozproszyłaby majaki. W 1662 roku Moritz Hoffmann proponował leczyć melancholię transfuzją krwi. Kilka lat później pomysł ten na tyle się przyjął, że Towarzystwo Filozoficzne w Londynie zaprogramowało serię doświadczeń na chorych trzymanyh w Bethleem; zwrócono się do lekarza Allena, ten jednak odmówił.<sup>27</sup> Podjął się natomiast Denis i wykonał zabieg na jednym ze swych pacjentów cierpiącym na melancholię miłosną; pobrał 10 uncji krwi i zastąpił ją nieco mniejszą ilością dobytą z arterii udowej cielęcą; nazajutrz powtórzył zabieg, ale tym razem ograniczył się do zaledwie paru uncji; chory się uspokoił; w dniu następnym jego umysł się rozjaśnił, niebawem wyzdrowiał zupełnie; „potwierdzili to wszyscy profesorowie ze Szkoły Chirurgicznej”.<sup>28</sup> Niemniej, pomimo późniejszych prób, metody tej dość szybko zaniechano.<sup>29</sup>

Sięgano raczej po lekarstwa zapobiegające psuciu. Wiemy, „na podstawie trzech tysięcy lat doświadczeń, iż Mirra i Aloes konserwują zwłoki”.<sup>30</sup> Czyżby rozkład ciał nie miał tej samej natury co zmiany towarzyszące chorobom humoralnym? Przeciwno waporom nic więc nie jest bardziej godne polecenia niż takie produkty jak mirra i aloes, zwłaszcza zaś eliksir Paracelsusa.<sup>31</sup> Trzeba wszakże nie tylko zapobiegać zepsuciom, lecz również je niweczyć. Stąd w terapii dobierano się do samego schorzenia i starano się bądź wyprowadzić zepsute materie, bądź rozpuścić substancje powodujące zepsucie; metody odciążające obok wymywających.

Do pierwszych zaliczają się zabiegi czysto fizyczne, zmierzające do utworzenia na powierzchni ciała ran lub blizn, będących jednocześnie oswoadzającymi organizm ogniskami infekcji oraz centrami wydalania na zewnątrz. Tak Fallowes objaśnia dobroczynny mechanizm swojego *Oleum*

*Cephalicum*; w obłędzie „czarne pary zatykają bardzo cienkie naczynia, przez które powinny przechodzić tchnienia żywotne”; wówczas krew traci kierunek, zalewa żyły mózgowe i w nich się ustaje, chyba iż wzburzy ją jakiś nieskładny ruch, „mieszający pojęcia”. *Oleum Cephalicum* z pożytkiem wywołuje na głowie „małe krostki”. Smaruje się je oliwą, żeby nie wyschły, i tak otwiera się ujście dla „czarnych par osiadłych w mózgu”.<sup>32</sup> Ale i oparzelizna, przypalanie całego ciała daje taki sam skutek. Przypuszczano nawet, że różne choroby skórne – świerzb, wyprysk lub ospa – mogą uśmierzyć obłęd; zepsucie opuszcza wówczas wnętrzości i mózg, rozlewa się na powierzchni ciała i wydala na zewnątrz. Pod koniec stulecia wejdzie w zwyczaj zakażanie świerzbem w uporczywych przypadkach manii. Doublet w *Instrukcji* z 1785 roku zaleca dyrektorom szpitali, aby w razie gdyby upusty krwi, przeczyszczanie, kąpiele i natryski zawiodły, uciekali się do „żegadeł, sączków, zewnętrznych ropni i szczepili maniakom świerzb”.<sup>33</sup>

Głównym zadaniem jest jednak rozpuszczenie fermentów, które utworzywszy się w ciele sprowadzają obłęd.<sup>34</sup> Do tego celu najlepiej służą goryczki. Gorycz posiada te same zalety co morska woda; oczyszcza niszcząc, koroduje w ciele i duszy wszystkie odpady choroby – zbyteczne, niezdrowe i nieczyste. Kawa, gorzka i mocna, dobra jest dla „osób otyłych, u których z ledwością krążą zgęstniałe płyny”;<sup>35</sup> wysusza nie paląc – taka jest bowiem właściwość ciał tego rodzaju, że niweczą nadmiar wilgoci bez niebezpiecznej gorączki; jest w kawie niejako ogień bez płomienia – oczyszcza, ale nie trawi; kawa likwiduje nieczystość: „Ci, którzy jej zażywają, po dłuższej kuracji odczuwają w żołądku polepszenie, jako że kawa pochłania nadmiar wilgoci, rozpędza wiatry, rozpuszcza w jelitach śluz łagodnie je przeczyszczając i – co najważniejsze – wstrzymuje dymy podchodzące do głowy, zmniejszając w konsekwencji bóle i klucia, zazwyczaj tam odczuwane; wreszcie dodaje siły, jędrności i klarowności tchnieniom żywotnym, nie wywołując wcale uczucia gorąca, nawet u osób najbardziej rozpalonych, jeśli ją zażywają stale.”<sup>36</sup> Gorzka, a zarazem wzmacniająca jest kora chinowa, którą Whytt chętnie przepisuje osobom „o nerwach wydelikacowanych”; okazuje się skuteczna w razie „osłabienia, zniechęcenia, przygnębienia”; do wyleczenia z choroby nerwowej pewnej kobiety wystarczyła dwuletnia kuracja wyłącznie chininowa,<sup>37</sup> „od czasu do czasu przerywana najwyżej na miesiąc”. Osobom delikatnym należy podawać chininę z jakąś „goryczką przyjemną w smaku”; mając jednak do czynienia z ustrojem lepiej zahartowanym na energiczne działanie, warto dodawać witiol do kory chinowej. Cuda działa 20–30 kropel witiolu.<sup>38</sup>



Naturalnie w tym dziele oczyszczenia największe sukcesy może odnieść mydło i różne jego pochodne. „Mydło rozpuszcza prawie wszystkie złogi.”<sup>39</sup> Zdaniem Tissota mydło wolno jeść wprost, może ono uciszyć wiele chorób nerwowych; najczęściej wszakże można poprzestać na jedzonych na czczo „mydlanych owocach”, samych lub z chlebem; są to czereśnie, truskawki, porzeczki, figi, pomarańcze, winogrona, soczyste gruszki „i inne w tym rodzaju”.<sup>40</sup> Zdarzają się przecież przypadki tak poważne, iż żadne mydło nie da im rady. Wtedy stosuje się rozpuszczony kwaśny winian potasowy. Muzzel, który pierwszy wpadł na pomysł przepisania winianu na „manię i melancholię”, tryumfalnie opublikował na ten temat kilka obserwacji.<sup>41</sup> Whytt je potwierdził, wskazując jednocześnie, iż winian działa jako środek przeczyszczający, gdyż okazuje się skuteczny w obstrukcjach; „o ile mogłem stwierdzić, rozpuszczalny winian lepiej się nadaje przeciwko chorobom maniakalnym lub melancholicznym zależnym od szkodliwych płynów zebranych w niższych drogach niż w razie skazy mózgowej.”<sup>42</sup> Raulin zalicza ponadto do rozpuszczalników miód, sadzę z kominu, wschodni szafran, stonogi, proszek z kleszczy skorupiaków i niezawodny bezoar.<sup>43</sup>

W pół drogi pomiędzy metodami rozpuszczania wewnętrznego a odciąganiem na zewnątrz spotykamy serię praktyk, z których najliczniejsze polegają na aplikowaniu octu. Jako kwas, ocet rozwalnia obstrukcje, niszczy ciała w stadium fermentacji. Ale stosowany zewnętrznie może służyć za środek odciągający i wydobywać na wierzch humory i szkodliwe płyny. Ówczesną myśl terapeutyczną ciekawie charakteryzuje niedostrzeżenie sprzeczności w dwóch odmiennych działaniach. Będąc z natury i rozwalniaczem, i odciągaczem, ocet w każdym razie musi działać zgodnie z tym podwójnym określeniem, choćby nawet jedna z tych czynności nie wytrzymywała rozumnej analizy i krytyki. Wykazuje tedy swoją skuteczność wprost, bezpośrednio, przez zwykły kontakt dwu naturalnych elementów. Tak też zaleca się nacieranie octem głowy, o ile możliwe – ogolonej czaszki.<sup>44</sup> „Gazette de Médecine” cytuje pewnego praktyka, któremu się udało wyleczyć „mnóstwo obłąkanych metodą nad wyraz szybką i prostą. Oto na czym polegał jego sekret. Przeczyszczonym górą i dołem, kazał moczyć stopy i ręce w occie i tak ich zostawiał, póki nie zasnęli lub raczej póki się nie obudzili – a większość budziła się w zdrowiu. Kazał również przykładac na ogolone głowy obłąkanych ubite liście ostów.”<sup>45</sup>

3. **Z a n u r z a n i e.** W tym punkcie spotykają się dwa wątki: ablucji wraz z wszystkim, co ją zbliża do rytuałów czystości i odnowy, oraz o wiele bardziej

fizjologiczny wątek impregnacji, zmieniającej zasadnicze właściwości płynów i ciał stałych. Pomimo iż różniły się źródłami i że koncepcja ich wykształcała się na odległych platformach, obydwie wzmiankowane wątki aż po schyłek XVIII wieku jednoczą się na tyle ściśle, aby ich sprzeczność nie była wyczuwalna. Za element zespalaający służy tu idea Natury z wszystkimi jej dwuznacznościami. Woda, płyn prosty i pierwotny, należy do najczystszych zjawisk w Przyrodzie; chociaż wiele człowiek zmienił na gorsze w zasadniczej łaskawości natury, nic się nie odmieniło w dobroczynności wody; skoro schorzenia nerwów spowodowane zostały cywilizacją, życiem w społeczeństwie, urojonymi pożądaniami wzbudzonymi lekturą powieści lub przedstawieniami teatralnymi – powrót do przejrzystości wody przybiera sens oczyszczenia rytualnego; w tej przezroczystej świeżości odradza się niewinność człowieka. Równocześnie jednak woda, która za sprawą natury wchodzi w skład wszystkich ciał, każdemu przywraca jego równowagę; służy za uniwersalny regulator fizjologiczny. Wszystkie te wątki Tissot, uczeń Rousseau, sprawdził wyobrażeniem zarówno moralnym, jak lekarskim: „Natura wskazała wszystkim ludziom wodę jako jedyny napój; dała jej moc rozpuszczania wszelkich pokarmów; uczyniła ją smaczną dla podniebienia; sięgajcie zatem po dobrą wodę, zimną, łagodną i lekką; ona daje wnętrzościom siłę i je oczyszcza; Grecy i Rzymianie w niej widzieli lek uniwersalny.”<sup>46</sup>

Stosowanie zanurzeń sięga odległej historii obłędu; świadczą o tym choćby kąpiele praktykowane w Epidaurosie; widocznie też rozmaite zabiegi oziębiające stały się w starożytności codziennym zwyczajem, skoro Soranez z Efezu, jeśli wierzyć Coeliusowi Aurelianusowi, protestował przeciw ich nadużywaniu.<sup>47</sup> W średniowieczu, kiedy miano do czynienia z maniakiem, tradycyjnie zanurzano go kilkakrotnie w wodzie, „póki nie osłabił i nie zapomniał o swoim szale”. Sylvius zalecał moczenie w przypadku melancholii i szaleńczego wzburzenia.<sup>48</sup> Przypisana XVIII wiekowi historia raptownego odkrycia pożyteczności kąpiele, dokonanego rzekomo przez Van Helmonta, naświetla więc na nowo dawny pogląd. Według Menureta około połowy XVII wieku zdarzył się szczęśliwy traf; opowiadano, że przewożonemu na wózku mocno skrępowanemu wariatowi udało się wyzwolić z łańcuchów, po czym wskoczył do jeziora, spróbował pływać, stracił przytomność; kiedy go wyłowiono, wszyscy myśleli, że nie żyje, ale prędko odzyskał zmysły, które – jak się okazało – wróciły do właściwego porządku; „żył odtąd długo, nigdy nie doświadczając ataków obłędu”. Van Helmont, olśniony tą anegdotą, jął zanurzać obłąkanych w wodzie słodkiej lub w morzu: „Jedyny wzgląd

należy zachować, a to, żeby chorych zanurzać niespodzianie i trzymać ich w wodzie dostatecznie długo. Nie ma obawy o ich życie.”<sup>49</sup>

Mniejsza o autentyczność opowieści; jedno jest pewne, mianowicie informacja podana w anegdotycznej formie: od końca XVII wieku leczenie kąpielami zajmuje lub odzyskuje miejsce wśród głównych metod terapeutycznych stosowanych przy obłądzeniu. Pisząc krótko przed Rewolucją *Instrukcję*, Doublet przepisywał regularne kąpiele przeciwko czterem głównym zjawiskom, jakie uznawał za patologiczne (szał, mania, melancholia, głuptactwo), dwóm pierwszym zalecając dodatkowo zimne prysznice.<sup>50</sup> A w owym czasie dużo już lat upłynęło, odkąd Cheyne doradzał „wszystkim potrzebującym wzmocnienia temperamentu” urządzenie łaźni we własnym domu i używanie jej co drugi, trzeci albo i czwarty dzień; lub też „jeśli nie mają tej sposobności, zanurzanie się w taki lub inny sposób w jeziorze czy w wodzie płynącej, za każdym razem gdy znajdą po temu okazję”.<sup>51</sup>

Zalety wody są ewidentne w praktyce lekarskiej podporządkowanej trosce o zrównoważenie substancji ciekłych i stałych. Woda bowiem może przesiąkać, co stawia ją na pierwszym miejscu pomiędzy środkami nawilżającymi; ponadto, w miarę nabywania takich dodatkowych własności jak zimno i gorąco, nabiera również mocy ściągania, ochładzania lub rozgrzewania, a nawet konsolidowania, na modłę takich na przykład ciał jak żelazo. W gruncie rzeczy gra właściwości jest w płynnej substancji wody bardzo labilna; nasycając sama włókna wszystkich tkanek, równie łatwo daje się przenikać jakościowym wpływom, jakim bywa poddawana. Powszechność stosowania wody w XVIII wieku bynajmniej nie wynika z ogólnej znajomości jej skutków i sposobu oddziaływania; natomiast z łatwością przypisywano temu działaniu formy i odmiany najbardziej przeciwstawne. Stało się areną wszystkich możliwych kwestii terapeutycznych, tworząc niewyczerpany zasób roboczych metafor. W tym ciekłym elemencie dokonywała się uniwersalna wymiana jakości.

Zrozumiałe, że zimna woda ochładza. Gdyby było inaczej, nie stosowano by jej przeciwieństwo w szale lub manii – chorobie z gorąca, gdzie tchnienia dochodzą do wrzenia, a ciała stale się napinają, gdzie ciecze rozgrzane aż do parowania czynią mózg chorych „suchym i kruchym”, jak to codziennie stwierdza anatomia. Boissieu rozsądnie wymienia wodę jako jeden z zasadniczych środków ochładzających; w postaci kąpieli jest ona najważniejszym czynnikiem „przeciwflogistycznym”, wyrrywającym z ciała ogniste cząsteczki, których znalazło się tam zbyt wiele; w postaci napoju jest środkiem „łagodnie

rozwalniającym”, osłabiającym opór płynów na działanie substancji stałych i przez to pośrednio obniżającym ogólne rozgrzanie ciała.<sup>52</sup>

Równie słuszne będzie wszakże twierdzenie, że zimna woda rozgrzewa, a gorąca – ochładza. Przy takiej tezie ob staje Darut. Zimne kąpiele pędzą krew na obwodzie ciała i „popychają ją mocniej ku sercu”. Ponieważ jest ono jednak siedzibą ciepła naturalnego, krew w nim się ogrzewa, tym bardziej iż „serce samo jedno walczy z innymi częściami i nie ustaje w wysiłkach, by wyprzeć krew i przewyciężyć opór naczyń włoskowatych. Stąd bierze się wielka intensywność krążenia, rozprowadzenie krwi, płynność humorów, rozluźnienie zastoin, spotęgowanie naturalnego ciepła, apetyt sił trawiennych, aktywność ciała i umysłu”. Paradoks kąpieli gorącej jest symetryczny: pociąga ona krew ku obwodowi, a także i humory, pot i wszelkie ciecze, pożyteczne albowi szkodliwe. Z jej przyczyny opróżniają się życiowe ośrodki; serce pracuje wolniej i tak organizm się ochładza. Czy nie dowodzą tego „omdlenia, zapaści... słabość, obojętność, znużenie i brak wigoru” zawsze towarzyszące przesadnemu stosowaniu gorących kąpieli?<sup>53</sup>

I jeszcze coś ponadto: wielowartościowość wody jest tak bogata, jej zdolność ulegania przymiotom, których jest przekąźnikiem, tak wielka, że czasem nawet traci skuteczność ciała płynnego i działa jak lek wysuszający. Woda może zażegnać wilgoć. Powraca stara zasada *similia similibus*, lecz w innym sensie i przez akcję widzialnego mechanizmu. Dla niektórych wysusza woda zimna, podczas gdy ciepłota podtrzymuje wilgoć. W istocie gorąco otwiera pory organizmu, rozciąga błony i w skutku ubocznym pozwala, by nasiąkły wilgocią – toruje drogę cieczy. Dlatego tak niebezpieczne są gorące napoje, używane i nadużywane w XVII wieku: osobom opijającym się takimi naparami grożą biegunki, zwilgotnienie i ogólne rozmiękczenie organizmu. Ponieważ zaś to właśnie są cechy ciała niewieściego w przeciwieństwie do męskiej suchości i twardości<sup>54</sup> – gustowanie w gorących napojach prowadzi do powszechnej feminizacji rodzaju ludzkiego: „Nie bez racji wytykają mężczyznom, iż zwyrodniali trwając w miękkości, obyczajach i skłonnościach kobiecych; mało co brakuje, żeby i budową ciała do nich się upodobnili. Przesadne używanie środków nawilżających nie omieszką przyspieszyć tej przemiany i obydwie płcie staną się niemal jednakowe pod względem fizycznym i moralnym. Biada ludzkości, jeśli to głupstwo rozpanoszy się wśród ludu; nie stanie rolników, rzemieślników ani żołnierzy, albowiem wyzbędą się sił i tężyzny koniecznych w ich profesjach.”<sup>55</sup> Chłód zimnej wody przezwy-  
cięża zgubny wpływ wilgoci, ponieważ ściągając tkanki uodparnia je przeciw

możliwości nasiąknięcia: „Sami przecież widzimy, że naczynia i tkanki naszego ciała ściągają się przy myciu w zimnej wodzie lub kiedy przenika nas chłód.”<sup>56</sup> Zimne kąpiele mają więc zaskakujący dar konsolidowania organizmu, zabezpieczania go przed zmiękczającą wilgocią – jak mawiał Hoffmann: „zestrajania wszystkich części i potęgowania pulsującej siły serca i naczyń.”<sup>57</sup>

Wszakże w innych intuicyjnych ocenach jakościowych stosunek się odwraca; wówczas gorąco wchłania zwilżające właściwości wody, podczas gdy chłód je utrzymuje i wciąż odradza. Przeciwno chorobom nerwów spowodowanym „zrogowaceniem materii nerwowej” i „suchością błon”<sup>58</sup> Pomme nie radzi stosować łaźni gorących, sprzymierzeńców gorączki panującej w ciele; woli kąpiele letnie bądź zimne, które nasycając tkanki organizmu przywracają im sprężystość. Czyż w Ameryce nie wprowadzano tej metody spontanicznie?<sup>59</sup> Czyż w trakcie kuracji jej skutki nie są widoczne gołym okiem, jako że w szczytowym momencie ataku chorzy wypływają na wierzch – do tego stopnia gorączka rozrzedziła powietrze i płyny w ich ciele; natomiast gdy moczą się dłużej, „trzy, cztery lub nawet sześć godzin dziennie”, przychodzi rozluźnienie, woda stopniowo przenika błony i tkanki, ciało nabiera ciężaru i w naturalny sposób opada w głąb.<sup>60</sup>

W końcu XVIII wieku moc wody zostaje zniweczona z tytułu nadmiaru jej bogactw jakościowych: zimna może rozgrzewać; gorąca ochładza; zamiast nawilżać, umie nawet utwardzać, petryfikować przez zimno albo własnym gorącem utrzymywać ogień. Wszystkie walory dobroczynne i wszystkie złośliwe krzyżują się w niej bez różnicy, dopuszcza wszelkie ich kombinacje. W myśli medycznej stanowi zagadnienie terapeutyczne, jakie do woli można naginać i pożytkować, i daje się ująć w najrozmaitszych systemach fizjologii i patologii. Tyle ma własności i sposobów oddziaływania, że wszystko może potwierdzić, ale też podważyć. Zapewne, owa wielowartościowość i poczęte stąd dyskusje w końcu musiały ją zneutralizować. Za czasów Pinela woda wciąż jeszcze będzie stosowana, ale w całej pierwotnej klarowności – oswobodzona z wszelkich jakościowych naddatków; jej działanie będzie odtąd czysto mechaniczne.

Z tą chwilą ulubionym zabiegiem stają się natryski, dotychczas rzadziej aplikowane od kąpieli i napojów. I poza wszelkimi odmianami fizjologicznymi z epoki poprzedniej woda zdumiewająco odzyskuje zwykłą funkcję oczyszczania. Domagają się od niej tylko jednego: ma być gwałtowna, by rwący strumień mógł unieść brudy, z których rodzi się obłęd; własną leczniczą mocą ma

sprow: dzieć człowieka do wyrazu możliwie najprostszego, do formy egzystencji najwęższej i najczystszej, uczynić go nowo narodzonem; Pinel wyjaśnia, iż chodzi o „zniszczenie dziwaczkich idei obłąkanych aż do szczytu, czego nie można uczynić inaczej jak zacierając owe myśli do stanu bliskiego śmierci.”<sup>61</sup> Stąd w końcu XVIII i na początku XIX wieku brały się osławione praktyki takich domów jak na przykład Charenton; właściwy natrysk: „przymocowanego do fotela wariata sadzano pod zbiornikiem napelnionym zimną wodą; z grubej rury rezerwuaru woda lała mu się prosto na głowę”; kąpiel z zaskoczeniem: „pacjent zstępował korytarzami na parter i wchodził do kwadratowej sklepionej sali z wbudowanym basenem; pchnięciem do tyłu wrzucano go do wody.”<sup>62</sup> Brutalny akt miał przynieść nowe życie, jak chrzest.

4. R e g u l a c j a r u c h u. O ile obłęd polega na nienormalnym wzburzeniu tchnień, na niezbornym ruchu włókien i myśli, o tyle jest także zaczopowaniem ciała i duszy, stagnacją płynów, martwością zesztyniałych włókien, zatrzymaniem myśli i uwagi na jednym zagadnieniu, powoli biorącym górę nad innymi. Należy więc życiodajną ruchliwość zwrócić umysłowi i tchnieniom, ciału i duszy. Ruchliwość tę trzeba wszakże miarkować i kontrolować, strzec, by nie stała się daremnym podnieceniem włókien opornych wobec nakazów otaczającej rzeczywistości. Idea ożywiająca wymienioną koncepcję terapeutyczną polega na wznowieniu takiego ruchu, jaki się podporządkowuje mądrym poruszeniom świata zewnętrznego. Ponieważ obłęd może być zarówno tępym osłupieniem, uporczywą fikcją, jak nieładem i wzburzeniem, kuracja ma wzbudzać u pacjenta ruch zarazem regularny i realny w sensie posłuszeństwa regułom ruchu świata.

Chętnie przypominano ugruntowane w starożytności mniemanie o zbawienych wynikach rozmaitych form chodu i biegu; zwykły krok jednocześnie uelastycznia i wzmacnia ciało; coraz szybszy bieg na przełaj lepiej rozprowadza soki i humory po całej przestrzeni ciała, a zarazem zmniejsza wagę narządów; bieg w kompletnym ubraniu rozgrzewa i wysubtelnia tkanki, zmiękcza zbyt sztywne włókna.<sup>63</sup> Sydenham zaleca zwłaszcza przejażdżki konne w przypadku melancholii i hipochondrii: „Najlepsze, co znam na wzmocnienie, na ożywienie krwi i tchnień, to jazda konna, niechby nawet codzienna, spaceru konne dosyć długie na świeżym powietrzu. W ćwiczeniu tym podwójne odbicie działając na płuca i przede wszystkim na kiszkę w dole brzucha oczyszcza krew z cieczy ekskrementalnych, które się tam zbierają, nadaje sprężystość włóknom, usprawnia narządy, przywraca naturalną ciepłotę, wydalą przez pot

lub inną drogą zwyrodniale soki lub też doprowadza je do stanu pierwotnego, rozwalnia obstrukcje, otwiera wszystkie przewody i wreszcie, dzięki ciągliemu ruchowi, w jaki wprawia krew, można rzec, iż ją odmładza w nadzwyczajnym wigorze.”<sup>64</sup> Kołysanie morza – ruch na świecie najregularniejszy, najnaturalniejszy, najbardziej zgodny z porządkiem kosmicznym – ten sam ruch, w którym Lancre widział zagrożenie dla ludzkich serc, tyle wzbudzał zuchwałych pokus, niemożliwych do spełnienia marzeń i był wręcz obrazem nieskończonego zła – w wieku XVIII uchodzi za najważniejszy regulator poruszeń organicznych. Przez niego przemawia rytm natury. Gilchrist napisał cały traktat „*on the use of sea voyages in Medicine*”; Whytt uważał go za lek niezbyt przydatny dla pacjentów dotkniętych melancholią: „Trudno nakłonić takich chorych do podjęcia długiej morskiej podróży; godny jest jednak wzmianki przykład pewnego młodzieńca, u którego wapory hipochondryczne wraz ustąpiły, gdy musiał podróżować statkiem przez cztery czy pięć tygodni.”

Podróż daje dodatkową korzyść działając na tok myśli wprost, albo przynajmniej prawie bezpośrednio, jedynie poprzez doznanie. Bogaty pejzaż rozprasza melancholiczny upór: stary to lek, stosowany od czasów starożytności, ale przez wiek XVIII zapisywany z nowym zapalem<sup>65</sup> i aplikowany w różnych wersjach, od rzeczywistej zmiany miejsca pobytu, aż po wycieczki wyobrażone w literaturze i teatrze. Le Camus poleca „dla odprężenia mózgu” we wszystkich dolegliwościach spowodowanych waporami „przechadzki, podróże, jazdę konną, gimnastykę na powietrzu, taniec, widowiska, interesujące lektury, zajęcia dające zapomnieć o hołubionej idei.”<sup>66</sup> Łagodne i urozmaicone krajobrazy wsi wyrwywają melancholików z ich jedyne go zmartwienia „oddalając od okolic, które im nasuwały bolesne wspomnienia.”<sup>67</sup>

Ale i wzburzenie maniakałne można uśmierzyć dobrodziejstwem regularnego ruchu. Tym razem nie chodzi o wprawienie w ruch, ale o unormowanie poruszeń, doraźne ich przyhamowanie, zatrzymanie uwagi. Tutaj podróż okazuje się skuteczna nie dlatego, że przerywa ciągłość, ale dlatego, że rodzi ciekawość. Ma ułatwić pochwycenie od zewnątrz umysłu, który wymyka się regułom jak i samemu sobie we własnym rozedrganiu wewnętrznego ruchu. „Jeśli znajdziemy przedmioty lub osoby zdolne odwrócić ich uwagę od rozpasanej gonitwy myśli i zatrzymać ją na czym innym, trzeba je często przedstawiać maniakom i stąd warto korzystać z podróży przerywającej bieg dawnych idei i nasuwającej nowe obiekty.”<sup>68</sup>

W terapii ruchem, stosowanej dla wprowadzenia zmian w przypadku

melancholii albo dla uregulowanego trybu, jaki narzuca maniakom, kryje się pojęcie zaboru, dokonanego na wyobcowanym umyśle przez świat otaczający. Jest to zarazem „wyrównanie kroku” i nawrócenie, ponieważ ruch dyktuje własny rytm, lecz w swej nowości lub różnaitości wzywa umysł do wyjścia z siebie i powrotu do świata. O ile praktyki zanurzania zawsze miały etyczne, niemal religijne odniesienia do ablucji i drugich narodzin, o tyle w kuracjach ruchem również pojawia się zagadnienie moralne, symetryczne w stosunku do tamtego, lecz przeciwstawne: chodzi o powrót do świata, o zawierzenie jego mądrości przez zajęcie na nowo miejsca w powszechnym ładzie i zapomnienie tym samym o szaleństwie, które jest stanem pełnego subiektywizmu. Widzimy, jak nawet w empirycznych metodach leczniczych powracają wielkie struktury organizujące doświadczenie obłądu w wieku klasycyzmu. Błąd i wina, nieczystość i jednocześnie samotność: oto szaleństwo; odeszło od świata i od prawdy rzeczywistości, stając się w ten sposób więźniem zła. Jego podwójna nicość na tym polega, iż jest widzialną formą owej nieprawdy, jaką jest zło, i że pustką barwnych majaków wyraża nieprawdę zmylenia. Jest całkowicie c z y s t e, ponieważ nie ma w nim nic prócz zanikającego punktu subiektywności, wyzutej z najmniejszego śladu prawdy; jest całkowicie n i e c z y s t e, ponieważ owo nic, jakim jest, to nicość zła. Nawet w fizycznych symbolach o największym ładunku natężenia wyobraźni – wzmocnienie i wprawienie w ruch z jednej, oczyszczenie i zanurzenie z drugiej strony – metoda lecznicza podporządkowuje się skrycie tym dwóm fundamentalnym kwestiom; chodzi o to, by pacjent odzyskał pierwotną czystość i, wyrwany z czystego subiektywizmu, nauczył się świata; ażeby przez unicestwienie nieprawdy, która go wyobcowuje ksobnie, znów się otworzył na pełnię świata zewnętrznego, na stateczną prawdę istnienia.

Metody przetrwają dłużej niż ich sens. Kiedy poza doświadczeniem braku rozumu obłąd otrzyma status czysto psychologiczny i moralny, kiedy stosunki pomyłki i wina, poprzez które definiował szaleństwo klasycyzm, zjednoczą się w pojęciu karygodności, wtedy praktyki się utrzymają, ale ich znaczenie będzie o wiele węższe, a cel zostanie ograniczony bądź do efektu mechanicznego, bądź do kary moralnej. Tym sposobem metody normowania ruchu zwyrodnieją w osławioną „maszynę obrotową”, której budowę i skuteczność na początku XIX wieku opisał Mason Cox:<sup>69</sup> prostopadły słu p przymocowany do sufitu i podłogi; chory przytwierdzony do krzesła lub łóżka zawieszzonego na poziomym ramieniu obracającym się naokoło słupa; posługując się dosyć prostym zestawem kół nadaje się przyrządowi „dowolną prędkość.” Cox

przytacza jedną z własnych obserwacji dotyczącą człowieka wtrąconego przez melancholię w swoiste odrętwienie: „Cerę miał czarną, jak powleczoną ołowiem, oczy pozółkłe, wzrok ustawicznie wbity w ziemię, członki bezwładne, język suchy i poraniony, puls zwolniony.” Usadowiono go na maszynie obrotowej i poddano coraz szybszym rotacjom. Wynik przeszedł oczekiwania: wstrząs był za mocny i melancholiczna sztywność przeszła w maniakalne wzburzenie, a kiedy ów pierwszy efekt ustąpił, chory znów popadł w stan poprzedni. Zmieniono wówczas rytm; bardzo szybko obracającą się maszynę w regularnych odstępach czasu raptownie hamowano. Melancholia została zlikwidowana, zanim zdążyło się wyzwolić maniakalne podniecenie.<sup>70</sup> Takie „odwirowanie” melancholii dobrze charakteryzuje nowy pożytek z dawnych pojęć terapeutycznych. Ruch nie ma już zwrócić chorego ku prawdzie świata zewnętrznego, lecz tylko wywołać serię skutków wewnętrznych, czysto mechanicznych i czysto psychologicznych. Kuracja nie jest już podporządkowana istniejącej rzeczywistości, ale normie czynnościowej. W takim pojęciu starej metody nie stawia się już organizmowi oko w oko z nim samym i jego własną naturą, podczas gdy w wersji dawniejszej odbudowany miał być stosunek do świata, zasadnicza więź z bytem i prawdą; dodajmy do tego bardzo wcześnie wyciągniętą z maszyny obrotowej korzyść zagrożenia i kary,<sup>71</sup> a zobaczymy, jak bardzo się zwięzły mające swoją wagę znaczenia metod klasycystycznych. Środki, jakie ongiś służyły do przezwyciężania winy, do rozwiania pomyłki przez wydanie obłędu na blask prawdy świata, obecnie mają tylko regulować i karcic.

\*

W roku 1771 Bienville pisał na temat nimfomanii, iż zdarzają się okazje, by ją wyleczyć „samym działaniem na imaginację; nigdy natomiast do przeprowadzenia radykalnej kuracji nie wystarczą leki fizyczne”.<sup>72</sup> A nieco później Beauchesne: „Daremnie byśmy próbowali uzdrowić człowieka dotkniętego obłędem uciekając się wyłącznie do środków fizycznych... Materialne leki nie osiągną pełnego sukcesu bez wsparcia, jakiego umysł rozumny i zdrowy udziela umysłowi słabemu i choremu.”<sup>73</sup>

Cytowane teksty nie ujawniają potrzeby zabiegów psychologicznych, oznaczają raczej koniec epoki: tej mianowicie, gdzie różnica między lekami fizycznymi a praktykami moralnymi nie była jeszcze w medycynie zupełnie oczywista. Zaczyna się rozpadać jedność symbolów i metody się wyodrębniają ze wspólnego mianownika znaczeniowego. Ich skuteczność uznana jest jedynie

z punktu widzenia regionalnego – odnoszą się albo do ciała, albo do duszy. Kuracja znów zmienia sens: nie opiera się już na znaczeniowej spójności choroby, skupionej wokół jej głównych cech; natomiast każdy z jej członów musi się z osobna zwracać do poszczególnych elementów składających się na chorobę; powstaje ciąg destrukcji cząstkowych, w którym wpływ psychologiczny figuruje obok interwencji fizycznej, w którym obydwie metody się sumują, ale nawzajem nie przenikają.

W rzeczywistości postępowanie, które nam się wydaje pierwszym zarysem kuracji psychologicznej, dla lekarzy praktykujących w okresie klasycyzmu było zgoła czymś innym. Terapeutyczne własności, jakimi starożytność obdarzyła muzykę, od czasów Odrodzenia stały się znów aktualne. Okazywała się szczególnie skuteczna wobec obłędu. Schenck wyleczył człowieka „pogrążonego w głębokiej melancholii” dając mu się „rozkoszować koncertami na ulubione instrumenty”;<sup>74</sup> również Albrecht uzdrowił obłąkanego każąc podczas ataku, gdy inne zabiegi zawiodły, „zaśpiewać piosneczkę, która rozbudziła chorego, była mu przyjemna, nakłoniła go do śmiechu i odzegnała paroksyzm na zawsze”.<sup>75</sup> Przytacza się nawet przypadki wyleczenia muzyką z szału.<sup>76</sup> Otóż wspomniane obserwacje nigdy nie prowadzą do interpretacji psychologicznej. Muzyka łączy działając na całą istotę człowieka, przenikając równie bezpośrednio ciało, jak duszę: Diemberbroek spotykał przecież uzdrowione przez muzykę osoby dotknięte zarazą.<sup>77</sup> Zapewne, już się nie przyjmuje, jak to czynił Porta, że materialna istota dźwięków przenosi aż do ciała tajemnicze moce ukryte w substancji instrumentów; zapewne, już się jak on nie wierzy, że „limfatyków uzdrowi skoczna melodia wygrywana na klawercie z tyru” ani że melancholikom przyniosą ulgę „słodkie pienia fletu z ciemiernika”; lub że w przypadku impotentów i mężczyzn oziębłych należy się posłużyć „fujarką z rokity albo lubczyka”.<sup>78</sup> Jeżeli jednak muzyka już nie przekazuje wartości zawartych w tworzywach, oddziaływa na ciało dzięki narzucanym mu przymiotom. Staje się nawet ściśle mechaniką jakości, ponieważ będąc najpierw tylko ruchem, po wejściu do ucha wywołuje natychmiast zjawisko jakościowe. Terapeutyczny walor, muzyki stąd się wywodzi, iż wspomniana transformacja dezaktualizuje się w ciele, gdzie jakość znów rozkłada się na ruchy, a odbiór doznania przekształca się w to, czym ono było od początku, czyli na miarowe drgania i równowagę napięć. Jako jedność duszy i ciała, człowiek w odwrotnym kierunku przebiega cykl harmonii, z harmonijnego przechodząc znów w harmoniczne. Muzyka się tam rozpada, ale powraca zdrowie. Istnieje jeszcze jedna droga, prostsza i skuteczniejsza, gdy

człowiek nie pełni już roli negatywu instrumentu, lecz tak reaguje, jakby sam był instrumentem: „Rozpatrując ludzkie ciało jako zespół słabiej lub silniej napiętych włókien w oderwaniu od ich wrażliwości, życia i ruchu, pojmie się bez trudu, iż muzyka musi na nie wywierać taki sam wpływ jak na struny pobliskich instrumentów;” mowa o zjawisku rezonansu, który nie musi się trzymać zawsze długich i zawilich dróg wrażenia słuchowego. Układ nerwowy wibruje pospołu z wypełniającą powietrze muzyką; włókna to tyleż „gluchych-tancerek”, poruszających się unisono z muzyką, której nie słyszą. Tym razem w samym wnętrzu ciała – od nerwowego włókna aż po duszę – rekonstruuje się muzyka, przywracając harmonijne funkcjonowanie afektów.<sup>79</sup>

Ale posługiwanie się afektem w terapii obłądki nie może być rozumiane jako leczenie psychologiczne. Stosowanie afektów przeciwko obłąkaniu nie jest bowiem niczym innym jak apelem do jedności duszy i ciała w jej najmocniejszym punkcie, spożytkowaniem danego zdarzenia w podwójnym układzie jego skutków i bezpośredniej zgodności ich znaczenia. Leczenie szaleństwa afektem nasuwa wniosek, że znajdujemy się na terenie wzajemnej symboliki duszy i ciała. Strach w XVIII stuleciu traktowano jako afekt najbardziej godny polecenia w stosunku do obłąkanych. Sądzono, iż jest on naturalnym uzupełnieniem przymusu narzucanego maniakom i furiiom; marzyła się nawet jakaś tresura, za sprawą której każdy wybuch gniewu maniaka musiałby natychmiast wywoływać reakcję trwogi i być przez nią kompensowany: „Przemoc tryumfuje nad furiami maniaka; można ujarzmić gniew, przeciwstawiając mu strach. Jeśli z atakiem gniewu skojarzy się w umyśle terror kary i publicznego wstydu, jedno nie wystąpi bez drugiego; trucizna staje się nierozłączna z odtrutką.”<sup>80</sup> Nadto strach okazuje się skuteczny nie tylko na szczyśle objawów choroby: może osiągnąć i zniweczyć jej istotę. Posiada właściwość stabilizowania układu nerwowego, swego rodzaju petryfikowania zbyt ruchliwych włókien, hamowania wszelkich ruchów niezbarnych; „strach, jako afekt obniżający pobudzenie mózgu, może w konsekwencji złagodzić jego wysoki, a zwłaszcza popędliwość maniaków”<sup>81</sup>

Przeciwstawna para strachu i gniewu jest dobra na maniakalne rozdrażnienie, ale może też być użyta w sensie odwrotnym, przeciw nieuzasadnionym lękom melancholików, hipochondryków, osób o temperamencie limfatycznym. Tissot, podejmując tradycyjne pojęcie gniewu jako wyładowania żółci, sądzi, iż bywa on korzystny dla rozpuszczenia śluzu zebranego w żołądku i krwi. Poddając włókna silniejszemu ciśnieniu, złość obdarza je większą ciężkością, odnawia utraconą sprężystość i tak rozprasza trwogę.<sup>82</sup> Kuracja

afektem polega na stałej przemianie jakości i ruchów; zawsze implikuje, że bezpośrednio własnym trybem przenoszą się z ciała na duszę i na odwrót. Scheidenmantel w rozprawie poświęconej tej metodzie stwierdza, że należy jej używać „gdy do wyleczenia konieczne są w ciele zmiany identyczne z takimi, jakie wywołuje ów afekt”. W tym też rozumieniu może być uniwersalną namiastką wszelkich terapii fizycznych, gdyż inną drogą prowadzi do takiego samego łańcucha skutków. Pomiędzy kuracją afektem a receptami aptecznymi nie istnieje różnica w naturze, lecz tylko w sposobie docierania do wspólnych mechanizmów ciała i duszy. „Należy się posługiwać afektami, skoro pacjent nie daje się nakłonić rozsądkiem do czynienia rzeczy potrzebnych, aby ozdrowiał.”<sup>83</sup>

Nie można więc uznać, iż owa jasno dla nas czytelna różnica pomiędzy środkami fizycznymi a psychologicznymi lub moralnymi była prawomocna lub choćby miała jakiegokolwiek znaczenie w okresie klasycystycznym. Różnica ta w całej rozciągłości zaistnieje dopiero wówczas, gdy strach nie będzie już służył do stabilizowania ruchu, lecz do karania; gdy radość nie będzie oznaczała odprężenia organizmu, ale nagrodę; gdy gniew będzie już tylko odpowiedzią na ukartowane ponizienie; słowem, gdy wiek XIX, wynajdując słynne „metody moralne”, wprowadzi obłąd i jego leczenie na obszar stanu zawinionego.<sup>84</sup> Odrębność strony fizycznej i moralnej stanie się w medycynie umysłu pojęciem praktycznym dopiero wtedy, gdy problematyka obłądki przesunie się w kierunku przestuchiwania podmiotu odpowiedzialnego. Określona wówczas przestrzeń moralna oddaje ściśle wymiary psychologicznej wewnętrznej głębi, gdzie człowiek nowoczesny szuka własnych źródeł i własnej prawdy. W pierwszej połowie XIX wieku terapia fizyczna rozwija się w kierunku leczenia niezawinionego determinizmu, natomiast zabiegi moralne mają zniweczyć występłą wolność. Psychologia, jako środek leczniczy, organizuje się odtąd wokół kary. Zanim zabierze się do ukojenia, sprowadza cierpienie pod rygiem konieczności moralnej. „Nie pocieszaj, to nie odniesie skutku; nie uciekaj się do rozumowania, ono nie przekonuje. Nie smuć się z melancholikami, tylko utwierdzisz ich smutek, ani nie udawaj, że dzielisz ich radość, bo byś ich zranił. Zachowuj zimną krew, a jeśli trzeba – bądź surowy. Niechaj twój rozum stanie się dla nich normą zachowania. Tylko jedna struna jeszcze u nich drga, struna bólu. Zbierz odwagę, dotknij jej.”<sup>85</sup>

Niejednorodność dziedzin fizycznej i moralnej nie wywodzi się dla myśli medycznej z kartezjańskiej definicji dwóch substancji – rozciąglej i myślącej; przez półtora stulecia medycyna nie zdołała sobie przyswoić tego rozdziału na

poziomie kartezjańskich problemów i metod ani nie pojęła różnicy pomiędzy substancjami jako przeciwieństwa pomiędzy rodzajami organicznym i psychologicznym. Medycyna klasycystyczna, zarówno kartezjańska, jak antykartezjańska, nigdy nie wpisała metafizycznego dualizmu Kartezjusza na konto antropologii. Rozdział, kiedy się wreszcie dokonał, nie był ponownym nawiązaniem do *Medytacji*, ale nadaniem nowej rangi występki. Jedynie praktyka sankcji oddzieliła na użytek obłąkanych zabiegi leczące ciało od środków uzdrawiających duszę. Medycyna w pełni psychologiczna stała się możliwa z chwilą, gdy obłąkanie zostało wyalienowane w stan zawiniony.

\*

Powyższym wywodom zdaje się wszakże przeczyć jeden aspekt lekarskich poczynań. Odnosimy wrażenie, iż praktyka terapeutyczna obejmuje także element czysto psychologiczny. Jak inaczej wytłumaczyć pilność przykładaną do napomnień, perswazji, rozumowania, całego dialogu, jaki lekarz klasycystyczny nawiązuje ze swym pacjentem niezależnie od kuracji ciała? Z jakich innych powodów mógłby Sauvages napisać, iż „trzeba być filozofem, jeśli się chce uzdrawiać dusze. Albowiem jedynym źródłem tych chorób jest gwałtowne pożądanie jakiejś rzeczy, która choremu wydaje się dobra; toteż jest obowiązkiem lekarza dowieść mu niezbitymi racjami, że to, czego pragnie tak gorąco, jest dobrem pozornym, a rzeczywistym złem, i tak wyprowadzić go z błędu”<sup>86</sup>.

W istocie opisane podejście do obłądzenia nie jest ani na jotę bardziej psychologiczne od wszystkich pozostałych, o jakich była wyżej mowa. Wypowiedzi ustne, recepty na prawdę i moralność mają bezpośredni wpływ na ciało; powołajmy się jeszcze raz na Bienville'a, który w rozprawie o *n i m f o m a n i i* wykazał, jak przyjęcie lub odrzucenie zasady moralnej może wręcz odmienić bieg procesów organicznych.<sup>87</sup> Jednak metody polegające na zmianie wspólnych cech ciała i duszy inną mają naturę niż osaczanie obłądzenia przez dyskurs. W pierwszym przypadku chodzi o metaforę w obrębie choroby będącej wypaczeniem natury; w przypadku drugim występuje metoda słowna na poziomie obłądzenia postrzeganego jako spór rozumu ze sobą samym. Ta ostatnia postać sztuki lekarskiej rozwija się w dziedzinie, gdzie obłądzenie jest w całym znaczeniu tego słowa „obrabiany” w granicach prawdy i złudzenia. Słowem, w okresie klasycyzmu zawsze istniały obok siebie dwa metodologiczne światy leczenia obłądzenia. Pierwszy, bazujący na domniemanej mechanice jakości, zwracał się do obłądzenia jako do afektu, czyli swego rodzaju mieszaniny

(ruch-jakość) przynależnej i do duszy, i do ciała; drugi, bazujący na dyskursywnym ruchu rozumu w rozprawie z samym sobą, zwracał się do obłąkania jako do pomylenia, w dwójnasób czczego pomylenia języka i obrazu, jako do urojenia. Strukturalny cykl afektu i majaczenia, który jest fundamentem klasycystycznego doświadczania obłądzenia, ukazuje się tu raz jeszcze, w domenie metod, ale w postaci zanikowej. Jego jedność rysuje się mgliście. Natomiast wielkimi literami rzuca się w oczy dwoistość, niemal sprzeczność, stosowanych w medycynie obłądzenia praktyk niweczenia choroby i sposobów osaczania nierozumu. Te ostatnie można sprowadzić do trzech postaci zasadniczych.

1. **Przebudzenie.** Ponieważ majaczenie jest snem na jawie, należy tych, co majaczą, wyrwać z ich niby-snu, odwołać z oddanej wyobrażeniom jawy marzeń do jawy autentycznej, gdzie majak ustępuje przed kształtami postrzeganymi. To absolutne obudzenie, odpędzające po kolei wszystkie formy złudy, tropi Kartezjusz na początku *Medytacji* i paradoksalnie odnajduje w samej świadomości snu – mianowicie świadomość dotyczącą świadomości omamionej. Obłąkanych wszakże otrzeźwić musi medycyna, odważną samotność kartezjańską przekształcając w autorytatywną interwencję osoby trzeźwej i swej trzeźwości świadomej w złudzeniu osoby śniącej na jawie: oto dogmatyczna przecznica długiej drogi Kartezjusza. To, co Kartezjusz odkrywa samodzielnym rozstrzygnięciem w podwojeniu świadomości nigdy z sobą nie zrywającej i nie rozdwojonej, medycyna narzuca z zewnątrz w dysocjacji lekarza i pacjenta. Wobec obłąkanego lekarz odtwarza moment *cogito* w stosunku do czasu śnionego, czasu iluzji i szaleństwa. *Cogito* całkiem zewnętrzne, obce samej *cogitatio*, której nie może narzucić się inaczej jak w formie wtargnięcia.

Struktura wtargnięcia jawy jest jedną z najtrwalszych w terapii szaleństwa. Przybiera czasem wygląd najprostszy: najbardziej nabity wyobrażeniami i zarazem działający natychmiastowo. Przyjmowano, iż wystrzał z fuzji oddany z bezpośredniej bliskości wyleczył z konwulsji młodą pannę, która zachorowała z wielkiego zmartwienia.<sup>88</sup> Nie posuwając się aż do tak fantastycznych metod budzenia, osiągnęto identyczny rezultat wywołując wzruszenie żywe, a niespodziewane. W takim duchu Boerhaave dokonał słynnego uzdrowienia chorych na konwulsje w Harlemie. W miejskim tamtejszym szpitalu wybuchła epidemia drgawek. Stosowane w wielkich dawkach leki rozkurczające nie dały rezultatu. Boerhaave polecił „przynieść piecyki napełnione rozżarzoną węglą i rozpalic w nich do czerwoności żelazne sztydła określonego kształtu;

po czym powiedział głośno, że skoro wszelkie środki do tej pory wypróbowane zawiodły, pozostało już tylko jedno – mianowicie wypalenie do kości gorącym żelazem tej okolicy ramienia osoby, chłopca albo dziewczyny, którą by napadła choroba konwulsji”<sup>89</sup>

Powolniej, lecz także z większą pewnością otwierając się na prawdę, działa przebudzenie wynikające z samego rozsądku, władczo i nieustępliwie przemierzającego obszar obłądzenia. Aby wyleczyć obłąkanie, Willis zwraca się do różnych postaci tej mądrości; dla głuptaków – mądrość pedagogiczna; „pilny i oddany nauczyciel powinien ich dobrze wyszkolić”; po trochu i bardzo powoli trzeba ich uczyć tego samego, czego się uczą dzieci w szkole. Dla melancholików – mądrość wzorowana na najściślejszych i najwymowniejszych formach rzeczywistości, albowiem wszelkie wymysły ich urojeń rozproszą się w świetle niezbitą prawdę; dlatego też godne są dla nich polecenia zwłaszcza „studia matematyczne i chemiczne”. U innych – mająki zlikwiduje mądrość życia uporządkowanego; nie trzeba im innej prawdy ponad życie codzienne; pozostając w domu „powinni nadal zajmować się swymi sprawami, zarządzać i uprawiać swoje posiadłości, ogrody, winnice i pola”. Natomiast skrupulatność porządku społecznego, narzucona z zewnątrz i w razie potrzeby przymusem, może stopniowo doprowadzić do światła prawdy umysł maniaka: „W tym celu obłąkany, umieszczony w domu specjalnym, podlega ze strony zarówno lekarzy, jak ich roztropnych pomocników, takiemu traktowaniu, by zawsze można go było przypilnować w wywiązywaniu się z obowiązków, postawie i obyczajach, stosując ku temu upomnienia, przestrogi, perswazje i bezwzględne kary.”<sup>90</sup>

W okresie klasycyzmu autorytatywne budzenie będzie z wolna zatracalo pierwotny sens, ograniczając się do przypominania o moralności, nawróceniu, posłuszeństwie prawu. Ponowne otwarcie na prawdę, o które chodziło Willisowi, dla Sauvages'a będzie już zupełnie niezrozumiałe – będzie on mówił tylko o jasnym rozpoznaniu dobra: „W ten sposób można przywołać do rozumu tych, którzy go utracili za sprawą fałszywych zasad filozofii moralnej, jeśli tylko zechcą wspólnie z nami zastanowić się nad dobrami prawdziwymi, które trzeba przekładać nad inne.”<sup>91</sup> Lekarz nie ma już przebudzać, lecz działać jako moralista. Zdaniem Tissota, „najlepszym środkiem zapobiegawczym przeciwko szaleństwu jest spokój czystego sumienia”<sup>92</sup> A niebawem wystąpi Pinel, dla którego ocknięcie do rzeczywistości nie będzie miało żadnego znaczenia leczniczego i który wymagać będzie jedynie posłuszeństwa i ślepej uległości: „W przeważającej liczbie przypadków zasadą fundamen-

talną leczenia manii jest surowa represja na początek i następnie przejście na drogę życzliwości.”<sup>93</sup>

2. Urzeczywistnienie teatralne. Na pozór wydaje się, iż chodzi o metodę wręcz przeciwną budzeniu, bezpośrednią żywość urojenia konfrontującemu z cierpliwą pracą rozumu. W formie nierychliwej pedagogiki lub autorytatywnego wtargnięcia – rozum narzucał się sam z siebie, niczym ciężarem własnej istoty. Bezzasadność obłądzenia, jałowość jego złudzenia musiały wreszcie ustąpić pod naciskiem prawdy. Natomiast tutaj zabieg terapeutyczny rozgrywa się w przestrzeni całkowicie wyimaginowanej; chodzi o współnictwo nieprawdy z samą sobą; urojenia muszą zachować zasady własnej gry, własnowolnie wzniecać nowe wyobrażenia, bredzić językiem bredni i niespodziewanie uzdrawiać bez przeciwstawień lub konfrontacji, bez jakiegokolwiek uchwytnej dialektyki. Zdrowie ma osaczyć chorobę i pokonać ją w sercu nicości, w jakiej jest zamknięta. W przypadku gdy wyobraźnia „jest chora, uzdrowić ją może tylko wpływ wyobraźni bardzo zdrowej i sprawnej... Obojętne, czym wyleczymy chorobę – strachem, silnym i bolesnym wrażeniem zmysłowym czy iluzją”<sup>94</sup> Iluzja może wyleczyć z przywidzeń – podczas gdy brakowi rozumu może zapobiec jedynie rozum. Na czym więc polega owa niejasna skuteczność wyobrażenia?

O ile istota obrazu polega na udawaniu rzeczywistości, o tyle i rzeczywistość może naśladować obraz, pozorować tożsamą substancję i takie samo znaczenie. Bez wstrząsu, bez oderwania, może percepcja kontynuować marzenie, wypełniać jego braki, utwierdzać elementy chwiejne i doprowadzać do spełnienia. Skoro złudzenie może się okazywać tak prawdziwe jak percepcja, z kolei i percepcja może się stać widzialną, nieodpartą prawdą złudzenia. Taki jest punkt wyjściowy kuracji przez „realizację teatralną”: zintegrować nierealne wyobrażenia w uchwytnej prawdzie tak, by nie zdradzała z nimi sprzeczności lub nie była ich zaprzeczeniem. Lusitanus opowiada o wyleczeniu melancholika, który sądził, iż jest potępiony już na ziemi za niezliczone mnóstwo popełnionych win. Wobec niemożliwości przekonania go przy użyciu rozumnych argumentów, iż może być zbawiony, podjęto jego urojenia i pokazano mu biało odzianego anioła z mieczem w ręce, który, napomniawszy go surowo, zwiastował mu odpuszczenie grzechów.<sup>95</sup>

Na tym samym przykładzie widzimy, jak się zarysowuje kolejny moment kuracji. Realizacja obrazowa nie wystarczy, trzeba to brednię kontynuować. Albowiem w niedorzecznych wypowiedziach chorego odzywa się jakiś głos podporządkowany własnej składni i ujawniający jakiś



sens. Zarówno składnię, jak znaczenie należy zachować w taki sposób, by urzeczywistnienie fantasmagorii nie wydawało się przejściem z jednego rejestru do innego, niby przekład na obcy język przy zmianie treści. Mamy słyszeć nadal ten sam wywód, jedynie z dodatkiem nowego elementu dedukcyjnego. Nie jest wszakże obojętne, jaki to będzie element; nie chodzi o przeciąganie urojeń, ale o próbę ich spełnienia przez kontynuację. Trzeba je doprowadzić do paroksyzmu i kryzysu, gdzie bez udziału jakiegokolwiek elementu obcego podejmą autokonfrontację i skłonią się do roztrząsania racji własnej prawdy. A więc rzeczywiste i namacalne przedłużenie bredni urojonych wyobrażeń, podporządkowane przy tym jej prawom i od niej zależne, powinno spełnić w stosunku do niej pozytywną funkcję – skupić ją na istocie rzeczy; chociaż realizacja potwierdza majaczenie, to przecież także je dramatyzuje. Przytaczano jako przykład chorego, który myślał, że umarł, i umierał naprawdę, bo nie jadł; „grupa osób sztucznie wybladłych i przebranych za nieboszczyków wchodzi do pokoju, zastawia przy łóżku stół, zabiera się do jedzenia i picia na oczach zgłodniałego pacjenta; dziwią się, dlaczego leży, tłumaczą, że umarli jedzą co najmniej tyle samo co żywi. Chory szybko dostosowuje się do tego obyczaju”.<sup>96</sup> Wśród ciągłej dyskusji elementy maligny wchodzi we wzajemne sprzeczności i rozpętują kryzys, który ma dwa znaczenia: lekarskie i teatralne; kawał tradycji zachodniej medycyny idącej od Hipokratesa w ten sposób nagle podchwytuje, na kilka lat zaledwie, jedną z najważniejszych form doświadczenia teatralnego. Zarysowuje się wielki temat przełomu będącego spotkaniem pomyślnym z jego własnym rozsądkiem, rozumu z głupotą, światłej przebiegłości człowieka z zaślepieniem obłąkanego; zaznacza się punkt zwrotny, gdy iluzja staje naprzeciw siebie samej i otwiera się na blask prawdy.

Otwarcie to najłatwiej można osiągnąć przez kryzys, jego bezpośrednie działanie jest tu istotne. Sam kryzys jednak nie wystarczy. By stał się lekarstwem, a nie tylko przedstawieniem, by nie wtrącił człowieka w nicość, lecz po prostu i wyłącznie zgładził chorobę, słowem, by owo teatralne urzeczywistnienie odniosło skutek komediowego oczyszczenia, trzeba fortel wprowadzić w określonym momencie.<sup>97</sup> Fortel albo przynajmniej jakiś element, który odmieniając autonomiczną grę urojeń nie przestaje jej potwierdzać i wiązać z jej własną prawdą, zespalając jednocześnie z koniecznością jej unicestwienia. Najprościej objaśnia tę metodę wybieg stosowany wobec chorych, którzy sobie wyobrazili, że w ich ciele znalazł się jakiś niezwykły przedmiot albo zwierzę: „Jeżeli chory sądzi, że w nim, w środku, żyje ja-

kieś stworzenie, należy udawać, że się je stamtąd wyjmuję; jeśli ma ono być w brzuchu, osiągnie się rezultat odpowiednio silnym środkiem przeczyszczającym, wkładając mianowicie owo zwierzę do basenu tak, żeby chory nic nie zauważył.”<sup>98</sup> Inscenizacja realizuje przedmiot urojenia, ale musi go przy tym wydobyć na zewnątrz, i jeśli daje choremu namacalne potwierdzenie jego złudzenia, to równocześnie siłą go zeń wyswobadza. Sztuczne odtworzenie majaka ustanawia realny dystans, w którym chory odzyskuje wolność.

Niekiedy wszakże nawet dystans nie jest potrzebny. W sam środek majaczeniowej niby-percepcji podstępnie przenika element postrzegalny, który najpierw jest niemy, ale w miarę jak się umacnia, kwestionuje cały zespół urojeniowy. W zjawisku poświadczającym malignę pacjent sam z siebie chwytą zbawczą prawdę. Według Tralliona pewien lekarz rozproszył urojenia melancholika przekonanego, że nie ma głowy, i czującego w tym miejscu pustkę; przystając na tę brednię, lekarz zgodził się na prośbę pacjenta zatkać dziurę i umieścić na jego głowie dużą ołowianą kulę. Niebawem zrodził się ból i dotkliwy ciężar udowodnił choremu, że głowę posiada.<sup>99</sup> Wreszcie lekarz może zaaranżować podstęp oraz jego komediową funkcję redukcyjną nie uczestnicząc w tym bezpośrednio, jedynie poprzez spontaniczną reakcję organizmu pacjenta. W cytowanym już przykładzie melancholika, który nieomal umarł naprawdę, ponieważ nie jadł uważając się za nieboszczyka, teatralna realizacja uczy zmarłych pobudziła go do jedzenia; pokarm ten go posilił, „spożyte potrawy usposobiły spokojniej”, a wraz z usunięciem niedomogi organicznej – urojenia, nieodłącznie z nią związane jako przyczyna i skutek, również nie omieszkały ustąpić.<sup>100</sup> Tak to prawdziwa śmierć, jaką miała spowodować śmierć wyimaginowana, została w rzeczywistości udaremniiona wyłącznie przez realizację śmierci nieprawdziwej. W przemysłowej rozgrywce dokonała się wymiana niebytu: niebyt majaków przeniesiony na byt choroby unicestwił go siłą jedyne go faktu, iż wygnany został z maligny drogą dramatycznej realizacji. Spełnienie nieprawdy urojeń w realnym bycie doprowadza do wyeliminowania tejże nieprawdy; a dzieje się tak czystym mechanizmem jego własnego wewnętrznego przeciwieństwa – mechanizmem będącym zarazem grą słów i iluzji, grą języka i obrazu; rzeczywiście brednia zostaje zlikwidowana jako niebyt, ponieważ staje się postrzegalnym bytem; ponieważ zaś byt przywidzenia polega na jego niebycie, zostaje on zniweczony właśnie jako przywidzenie. A potwierdzenie teatralną fantazją nawraca majaczenie do prawdy, która utrzymując niewolę realiów wypędza je przecież z rzeczywistości, każe mu zniknąć w trzeźwej debacie rozumu.

Jest to kunsztowne, ironiczne a uzdrawiające wprowadzenie zasady *esse est percipi* (istnieć to być postrzeganym); biorąc dosłownie jej sedno filozoficzne, spożytkowuje się ją w kierunku odwrotnym do pierwotnego znaczenia, jakby pod prąd naturalnego działania. Od chwili gdy brednia przechodzi na pole *percipi*, mimo woli wciela się w byt, czyli staje się sprzeczna z własną prawdą polegającą na *non esse*. Celem gry teatralno-terapeutycznej jest utrzymanie ciągłości w rozwojowym procesie urojeń, pomiędzy rozszczeniami będącymi ich istotą a prawami istnienia (jest to moment inwencji teatralnej, wprowadzenia komediowej iluzji); z kolei pobudzenie pomiędzy jednymi a drugimi napięcia i sprzeczności, dotychczas potencjalnych, lecz szybko dochodzących do głosu (jest to moment dramatu); na koniec wydanie na bezlitosne światło prawdy, że prawem bytu urojenia są tylko zachcianki i żądze iluzoryczne, rozszczenia niebytu – a więc owo *percipi*, które go wplotło w byt, tym samym potajemnie niosło mu zagładę (to jest komedia, rozwiązanie). W tym rozwiązaniu zarówno byt, jak niebyt wyzwala się z wymieszanej wspólnoty niby-rzeczywistości urojenia i powracają z osobna do własnej ubożuchnej prawdy. W okresie klasycyzmu uderza ciekawa analogia struktur różnych trybów wyzwiania; tę samą równowagę, to samo dążenie spotykamy w sztucznych metodach leczenia i w odgrywanej na serio iluzji scenicznej.

Łatwiej teraz zrozumieć, dlaczego obłąkanie jako takie zniknęło z teatru w końcu XVII wieku, by nie pojawiać się tam aż po schyłek wieku następnego: teatr szaleństwa realizował się naprawdę w praktyce medycznej; jego komediowe rozwiązywanie stało się chlebem powszednim w postępowaniu uzdrawiającym.

3. Powrót do stanu naturalnego. Skoro obłąd jest iluzją, to jego uleczenie może się dokonać jeszcze prościej, z pominięciem teatru. Powierzenie pustego świata obłądu wprost pełni natury, która nie oszukuje, ponieważ w swej pierwotności nie zna niebytu, oznacza jednoczesny zwrot obłądu do jego własnej rzeczywistości (przecież jako choroba jest mimo wszystko zjawiskiem natury) i do jego najbliższego przeciwieństwa (przecież urojenia jako pozór bez treści są dokładnym przeciwieństwem często ukrytego i niewidzialnego bogactwa natury). Natura występuje tutaj jako racja nierozumu, w tym podwójnym sensie, że obejmuje przyczyny obłądu, a równocześnie dzierży zasadę jego zniweczenia. W każdym razie warto podkreślić, iż temat ten nie występuje w klasycyzmie w tym samym czasie co poprzedni. Chociaż przynależy do tego samego doświadczenia braku rozumu, jawi się później niż realizacja teatralna; a jego narodziny wskazują chwilę, gdy

kwestia dotycząca prawdy i ufady zaczyna się załamywać na rzecz problematyki przyrodniczej. Teatralne sztuczki tracą sens i w miejsce metod wymaganego urzeczywistnienia wchodzi prosta i godna zaufania sztuka redukcji naturalnej. I to w podwójnym znaczeniu, ponieważ chodzi zarówno o redukcję poprzez naturę, jak o redukcję do natury. Powrót do stanu przyrodzonego jest leczeniem *par excellence*, gdyż wszelką terapię odrzuca; o tyle kuruje, o ile jest wszelkiej kuracji zaniechaniem. Wobec człowieka biernego w stosunku do samego siebie, który dał zamilknąć własnej twórczości i pomysłowości, natura rozwija działalność wprost proporcjonalną do tego wyrzeczenia. Przy bliższym bowiem zbadaniu owa pasywność człowieka jest w istocie aktywna; powierzając się medycynie, człowiek wymyka się prawu pracy nałożonemu przez naturę; pograża się w świecie sztuczności, w przeciwnaturze, do której przejawów zalicza się obłąd; toteż lekceważąc chorobę i biorąc udział w krzątaniu istot naturalnych – człowiek pozornie bierny, a w gruncie rzeczy posłusznie pracowity, osiąga zdrowie. Bernardin de Saint-Pierre tłumaczy, jak się wyzwolił z „dziwnej choroby”, w której „niczym Edyp widział dwa słońca”. Medycyna chętnie spieszyła mu z pomocą deklarując, iż „ogniskiem tej przypadłości są nerwy”. Na próżno zażywał najlepsze lekarstwa; wnet się przekonał, że leki zabijają nawet lekarzy: „Powrót do zdrowia zawdzięczam Janowi Jakubowi Rousseau. W jego nieśmiertelnych pismach między innymi naturalnymi pewnikami wyczytałem, że człowiek został stworzony do pracy, a nie do medytacji. Do tej pory ćwiczyłem duszę i pozwoliłem odpoczywać ciału; zmieniłem tryb życia; ćwiczyłem ciało i pozwalałem odpoczywać duszy. Wyrzekłem się większości książek; zwróciłem wzrok na dzieła natury, które do wszystkich moich zmysłów przemówiły językiem nie zniekształconym przez czas ani narody. Ziola pól i łąk stały mi za historię i gazety; to nie ja z trudem docierałem do nich myślą, ale ich myśli przychodziły do mnie w tysiącu miłych postaci.”<sup>101</sup>

Wbrew niektórym sformułowaniom uczniów Jana Jakuba, ten powrót do stanu przyrodzonego nie jest ani absolutny, ani prosty. A to dlatego, że obłąd, niechby nawet był wywołany i podtrzymywany przez najbardziej sztuczne zjawiska społeczne, w swoich gwałtownych postaciach przejawia się jako dziki wyraz najpierwotniejszych ludzkich żądz. Jak już wykazaliśmy, w klasycyzmie obłąd zawiera groźbę zezwierżenia ovladniętego instynktem agresji i mordy. Podporządkowanie obłądu naturze mogłoby go skazać na nieodwołalne pomieszanie i wściekłość naturze przeciwną. Leczenie zakłada więc powrót do stanu przyrodzonego nie pod względem pożądań, ale pod względem

wyobraźni: powrót, który ma z życia i przyjemności człowieka usunąć wszystko sztuczne, nierealne, wyimaginowane. Terapie polegające na rozważnym zespoleniu się z pierwotnością skrycie dopuszczają pośrednictwo mądrości, która w przyrodzie oddziela zjawiska wywodzące się z przemocy od zjawisk wywodzących się z prawdy. Różnica pomiędzy Rolnikiem a Dzikim. „Dzicy... prowadzą życie raczej drapieżnych zwierząt niż rozumnych istot”; rolnik natomiast „żyje zaiste szczęśliwiej niż człowiek światowy”. Po stronie dzikiego – doraźne pragnienia bez dyscypliny ni opanowania, bez prawdziwej moralności; po stronie rolnika – przyjemność bez mediacji, czyli bez płonnych dążeń, bez podniet i urojonych spełnień. W naturze i jej przyrodzonych zaletach tym, co uzdrowia obłąd, jest przyjemność – ale przyjemność, która po pierwsze udaremnia pragnienia nie musząc ich tłumić, jako że z góry dostarcza pełni zadowolenia, a po drugie, spontanicznie zapewniając błogą rzeczywistość, czyni imaginację śmiechu wartą. „Przyjemności wchodzą do odwiecznego porządku rzeczy; istnieją niezmiennie; do ich powstania potrzebne są pewne warunki... ale nie narzucone samowolnie; wytyczyła je natura; imaginacja w ogóle niczego nie tworzy, a najbardziej namiętny z ludzi nie zdoła zwiększyć swoich uciech, jeśli się nie wyrzeknie takowych, co nie mają piętna natury.”<sup>102</sup> A więc pierwotny świat rolnika, dobrze wyposażony w mądrą powściągliwość, lecz obłąd, w miarę jak czyni nieprzydatnymi pragnienia i poruszenia wzbudzanych przez nie afektów, a także w miarę jak wraz z imaginacją redukuje wszelkie możliwości majaceń. Pod „przyjemnością” Tissot rozumie przyrodzonego uzdrowiciela, wyzbytego jednocześnie afektu i możliwości wypowiedzi, czyli dwóch wielkich form ludzkiego doświadczenia, z których bierze się nierozum.

A może natura, jako konkretna forma stanu pierwotnego, posiada jeszcze w nadmiaru bardziej zasadniczą moc niweczenia szaleństwa. Zdolna jest bowiem uwolnić człowieka z jego wolności. W przyrodzie – przynajmniej tej, którą się mierzy podwójnym wykluczeniem gwałtu żądz i nieprawdy złudzeń – człowiek jest bez wątpliwości uwolniony od nacisków społecznych (czyli od „rachowania i bilansowania wyimaginowanych przyjemności, które nosząc to imię nie są nimi”) i od niekontrolowanego ruchu afektów. Jednakże tym samym spokojnie i jakby od środka jego własnego życia ujmują go ramy obowiązków naturalnych. Presja najzdrowszych potrzeb, rytm dni i pór roku, nie nagła konieczność spożywania pokarmów i znajdowania schronienia skłaniają nieład szaleńców do przestrzegania reguł. Zbyt odległe wymysły wyobraźni zostają usunięte wraz ze zbytnią natęczywością pragnień. W

śłodczy łagodnej przyjemności człowiek czuje się związany z przyrodą i ta wierność wcielona w swobodę rozprasza nierozum, w którym nieobliczalnie zestawiają się determinizm afektu z ekstremalną fantastyką wyobrażenia. W ten sposób, w domenach pomieszania etyki z medycyną, rodzą się próby wyzwolenia szaleństwa; wyzwolenia tego nie należy pojmować w sensie odkrycia przez filantropię człowieczeństwa obłąkanych, lecz w sensie dążenia do wydania obłądu łaskawej przemocy natury.

Stara wieś Gheel, która jeszcze od schyłku średniowiecza świadczyła o już zapomnianym pokrewieństwie pomiędzy zamykaniem obłąkanych a wykluczeniem trędowatych, w ostatnich latach XVIII wieku uzyskuje nową interpretację. Gniewna, a patetyczna separacja świata obłąkanych od świata ludzi przybiera teraz idylliczne własności odnalezionej spójni między pomieszaniem rozumu a przyrodą. Dawniej wioska ta oznaczała, iż lokalizując obłąkanych osłoniło przed nimi człowieka rozumnego; teraz dowodzi, iż ów szaleniec został wyzwolony i że równająca go z prawem natury wolność pozwoli mu się na nowo ukształtować na modłę człowieka rozumnego. Według obrazu, jaki skreślił Jouy, w Gheel „cztery piąte mieszkańców to obłąkani, dosłownie obłąkani, którzy jednak bez przeszkód zażywają takiej samej swobody jak inni obywatele... Zdrowe posiłki, czyste powietrze, cały aparat wolności składają się na przepisany im tryb życia, jakiemu większość z nich już po roku zawdzięcza wyzdrowienie”.<sup>103</sup> Chociaż w instytucjach nie zaszły jeszcze naprawdę żadne zmiany, zaczyna się przekształcać sens wykluczenia i zamknięcia: powoli kiełkują w nim cechy pozytywne, a obojętny, pusty, ciemny obszar, gdzie dawniej wtrącano brak rozumu w jego nicość, zaczyna się wypełniać naturą, której uwolnione szaleństwo musi się poddać. System internowania jako rozgraniczanie rozumu i nierozumu nie został zniesiony; lecz w samym jego wnętrzu zajmowana przezeń przestrzeń pozwala się objawić mocom naturalnym, lepiej panującym nad obłąkaniem, odpowiedniejszym do ujarznienia jego istoty niż stary porządek ucisku i represji. Z tego to porządku należy wyzwolić obłąd, ażeby na terenie zamknięcia, wyposażonym teraz w skuteczną konkretność, mógł, swobodnie porzuciwszy dzikie rozpasanie, przyjąć wymogi natury, stanowiące dla niego zarazem prawdę i prawo. Jako prawo, natura poskramia gwałtowność żądz; jako prawda – redukuje przeciwnaturę i wszystkie urojone zwydy.

Opis tak pojętej natury daje Pinel w związku ze szpitalem w Saragossie: stworzono tam „swego rodzaju przeciwwagę dla obłąkania umysłu we wdzięcznej urodzie uprawnych pól, w naturalnym instynkcie, co skłania

człowieka do użyźniania gleby i zaspokajania potrzeb owocami własnej pracy. Widać ich od rana... jak wesoło rozchodzą się w różne strony rozległego gospodarstwa; jak na wyścigi dzielą między siebie pracę odpowiednio do pór roku, jak pielęgnują zboża, warzywa, jarzyny, z kolei zajmują się żniwami, zwózka, winobranie, zbiorem oliwek, a wieczorem czeka na nich cisza ustronnego schroniska i spokojny sen. Nieprzerwane doświadczenie tego przytułku uczy, że jest to najpewniejszy i najskuteczniejszy środek powrotu do rozumu".<sup>104</sup> Spod konwencji obrazów wyziera właściwy sens. Powrót do pierwotności o tyle jest skuteczny przeciwko obłąkaniu, o ile chodzi o pierwotność uładzoną i – z jakiejś części odartą; o stan naturalny, gdzie gwałt oddzielony został od prawdy, dzikość od wolności, a natura już się nie może rozpoznać w fantastycznych postaciach przeciwnatury. Słowem, chodzi o taką pierwotność, gdzie naturę miarkuje moralność. Na obszarze tak uporządkowanym obłąd już nigdy nie przemówi językiem nierozumu wraz z wszystkim, co w nim przekracza naturalne przejawy choroby. Bez reszty zmieści się w patologii. Transformację tę późniejsze epoki miały przyjąć za zdobycz pozytywną – jeśli nie za narodziny, to przynajmniej za umożliwienie poznania prawdy; ale w świetle historii trzeba w niej widzieć to, czym była: mianowicie redukcję doświadczenia klasycystycznego na korzyść percepcji ściśle moralnej, która sekretnie posłużyła za jądro wszelkich koncepcji wysuwanych przez wiek XIX jako naukowe, sprawdzone i sprawdzalne.

Ta metamorfoza, dokonana w drugiej połowie XVIII wieku, przedostała się najpierw do metod leczniczych. Bardzo jednak szybko wyszła na szeroki świat, podbijając umysły reformatorów, przewodząc wielkiej reorganizacji doświadczenia obłądu w ostatnich latach stulecia. Wkrótce Pinel będzie mógł napisać: „Jak wiele zależy od przestrzegania niewzruszonych praw moralności, by ustrzec się przed hipochondrią, manią lub melancholią.”<sup>105</sup>

\*

W klasycyzmie na próżno byśmy szukali rozróżnienia pomiędzy zabiegami fizycznymi a terapiami psychologicznymi, dla tej prostej przyczyny, że psychologii wówczas nie było. Kiedy na przykład zapisywano goryczki, nie był to zabieg fizyczny, ponieważ zamierzano wyczyścić duszę na równi z ciałem; kiedy zaś melancholikowi zalecano proste życie rolnika albo kiedy odgrywano komedię z jego bredni, nie była to bynajmniej interwencja psychologiczna, ponieważ w pierwszym rzędzie brano pod uwagę ruch tchnień w nerwach lub gęstość płynów. Lecz w jednym przypadku chodzi o p r z e m i a n ę w ł a ś c i -

w o ś c i, o metodę, w której istota obłądu brana jest jako natura i jako choroba; w przypadku drugim, gdy chodzi o perswazję i o d b u d o w a n i e p r a w d y, obłąd znaczy tyle co brak rozumu.

Kiedy nadejdą lata rozszczepienia wielkiego doświadczenia nierozumu, którego spójność jest charakterystyczna dla okresu klasycystycznego, kiedy obłąd, całkowicie wyparty z intuicji moralnej, pozostanie tylko chorobą, wówczas wyżej ustalone rozróżnienie przybierze inną wykładnię; sprawy choroby będą się wywodzić ze zjawisk organicznych; natomiast brak rozumu i transcendentność jego wywodów zniwelują się w psychologii. Właśnie w tym momencie rodzi się psychologia – nie jako prawda o obłądzie lecz jako oznaka, że szaleństwo zostało teraz oderwane od swojej prawdy nierozumu i od tej pory stało się wyłącznie zjawiskiem ubocznym, n i e z n a c z ą c y m, na nieskończonym obszarze natury. Zagadką, której jedynym rozwiązaniem jest jej zniweczenie.

Dlatego trzeba oddać sprawiedliwość Freudowi. *Pięć psychoanaliz* odgrada od sumiennych badań *Lekarskich zabiegów psychologicznych* coś więcej niż bariera odkrycia – mianowicie siła samorzutnego p o w r o t u. Janet wyliczał elementy podziału, spisywał inwentarz, tu i ówdzie anektował, może zdobywał. Freud pojmował-obłąd na szczęblu jego wypowiedzi, odbudowywał jeden z zasadniczych elementów doświadczenia zepchniętego przez pozytywizm w milczenie; niewiele dodał do listy zabiegów psychologicznych w przypadku obłądu; restytuował w myśli medycznej możliwość dialogu z nierozumem. Nie dziw, iż najbardziej „psychologiczna” z kuracji tak szybko się spotykała z odniesieniem i potwierdzeniem organicznym; w psychoanalizie wcale nie chodzi o psychologię, ale najdokładniej o doświadczenie nierozumu, którego maskowanie było zasadą nowoczesnej psychologii.

## Część trzecia

## Wprowadzenie

„Stałem im za cały dom wariatów.”

„Byłem tam raz po południu, wiele się przypatrując, mało mówiąc, możliwie najmniej słuchając, i zagadnął mnie jeden z największych cudaków tego kraju, któremu Bóg ich nie poskąpił. Buta połączona z uniżeniem, rozsądek z głupotą.”

W chwili gdy zwątpienie groziło mu ostateczną zgubą, uświadomił sobie Kartezjusz, że nie jest obłąkany – choć długo jeszcze przyznawał, iż wokół jego myśli krążą wszystkie moce nierozumu, ze złym duchem włącznie; wszakże jako filozof, śmiało postanowiwszy wątpić, nie mógł się zaliczyć do „obłąkanych”. Natomiast Kuzynek mistrza Rameau dobrze wiedział, że jest szalony – a było to najtrwalsze z jego ulotnych przekonań. „Zanimby zaczął, głęboko wzdycha i obie ręce przykładają do czoła; potem na wygląd się uspokaja i tako mi rzecze: pan wie, że jestem nieuk, wariat, zuchwalec i nierób.”<sup>1</sup>

Bardzo to jeszcze wątpiła świadomość, że się jest obłąkanym. Nie ma tu zwartej, utajonej i suwerennej, świadomej łączności z głębokimi mocami nierozumu; Kuzynek mistrza Rameau to osobowość zniewolona, podatna na każdy podmuch wiatru i przejrzysta dla cudzego spojrzenia. Jest obłąkany, bo mu to powiedziano i odpowiednio potraktowano: „Chcieli, żebym był śmieszny, i posłuchałem.”<sup>2</sup> Obnosi swój brak rozumu, zna tylko jeden wymiar – opinię; nierozum, ujarzmiony przez czynnik rozumu najmniej niepodległy i oznajmiony przez jego czynnik najbardziej chwiejny, znalazł się bez reszty na poziomie blahego szaleństwa ludzkiego. Może nie ma w nim nic prócz tej uludy.

Zastanówmy się nad znaczeniem nierozumnego bytowania, które Kuzynek mistrza Rameau przedstawia swoim współczesnym w sposób mglisty, lecz dla naszego retrospektywnego spojrzenia zupełnie wyraźny.

Egzystencja ta tkwi bardzo głęboko w przeszłości, skupia w sobie starodawne postacie wraz z przypominającym średniowiecze profilem blazna, a także zapowiada nowoczesne formy utraconego rozumu – również Nietzschemu, Nervalowi, Antoninowi Artaud. Wypytyując Kuzynka mistrza Rameau w przedmiocie dziwactw jego życia – tak jaskrawych, choć nie dostrzeganych w XVIII wieku – lekko zbaczamy z chronologii rozwoju; lecz dopomoże nam to objąć wzrokiem wielkie struktury nierozumu, drżące w zachodniej kulturze nieco poniżej czasu historyków. Może w bezładnych figurach swych sprzeczności *Kuzynek mistrza Rameau* szkicuje najgłębszą istotę owych przewrotów, które w wieku klasycystycznym odnowiły doświadczenie nierozumu. Należy go przesłuchać w charakterze skróconego paradygmatu historii. Ponieważ w błysku jednej chwili kreśli wielką złamaną linię idącą od Statku szaleńców do ostatnich słów Nietzschego czy może nawet do krzyku Artauda, postaramy się dowiedzieć, co się w tej osobie skrywa, jak w tekście Diderota spotykają się rozum, obłąd i nierozum i jakie się między nimi tworzą związki. Historia, którą mamy napisać w tej ostatniej części, mieści się wewnątrz przestrzeni odemkniętej słowem Kuzynka, ale wybiegającej o wiele dalej. Kuzynek mistrza Rameau jest ostatnią postacią, która jednocześnie obłąd i nierozum, zarazem anonsuje moment ich rozłamu. W następnych rozdziałach będziemy usiłowali odtworzyć ruch tego rozłamu w jego pierwszych wcieleniach antropologicznych. Natomiast dopiero w ostatnich tekstach Nietzschego lub u Artauda przybierze on dla kultury zachodniej znaczenie filozoficzne i tragiczne.

\*

Powiedzieliśmy, że w Kuzynku mistrza Rameau powraca na światło dzienne postać szaleńca. Powraca w kształcie blazna. Niczym średniowieczny wesolek, żyje wśród form rozumu – bez wątpienia trochę na marginesie, bo nie jest taki jak inni, a jednak zintegrowany, bo ma charakter rzeczy pokazywanej i przekazywanej do dyspozycji ludzi rozumnych. Jest przedmiotem posiadania, przy czym sam natychmiast odkrywa dwuznaczność tego stanu. Staje się bowiem obiektem zawłaszczenia, dlatego że rozum go potrzebuje. Potrzeba odnosi się do treści i znaczenia jego egzystencji; bez obłąkańca rozum byłby pozbawioną rzeczywistości jałową monotonią, samą z siebie nudą, żywą pustynią uzmysławiającą mu jego własną sprzeczność: „Teraz, gdy już mnie nie mają, cóż takiego robią? nudzą się jak mopsy...”<sup>33</sup> Wszelako rozum, który jest sobą tylko wchodząc w posiadanie obłądu, już nie może się określić przez

bezpośrednią samowiedzę i ta współzależność go wyobcowuje: „Gdyby był mądry, wcale by nie miał głupka; że posiada głupka, nie jest mędrce; że nie jest mędrce, jest głupkiem; a może – choćby był królem – głupkiem własnego głupka.”<sup>34</sup> Brak rozumu o tyle staje się racją rozumu, o ile rozum może go rozpoznawać w wyłącznym trybie posiadania.

Co w śmie s z n e j postaci natęta było tylko blażeństwem, w ostatecznym rachunku przejawia groźną władzę w y ś m i e w a n i a. Przygoda Kuzynka mistrza Rameau mówi o nieodzownej nietrwałości, ironicznym odwróceniu wszelkiej formy osądu, co by ogłaszał, że nierozum go nie dotyczy i jest nieistotny. Powoli brak rozumu powraca do osoby, która go potępia, i narzuca jej rodzaj wstecznej zależności; mądrość bowiem, w przekonaniu, że nawiązuje z obłąkaniem stosunek czystego osądu i definicji – „to j a k i s w a r i a t” – ustala za jednym zamachem stosunek posiadania i przynależności: „To jest m ó j w a r i a t”, bo jestem dość rozumny, żeby rozpoznać jego obłąd, i to rozpoznanie jest znamieniem, znakiem, niejako godłem mojej racji. Rozum, ferując stwierdzenie obłądu, musi się skompromitować przez dzierżawczy do niego stosunek. Nierozum nie istnieje poza rozumem, lecz dosłownie w nim, przez niego osaczony, posiadany i zakwalifikowany – najbardziej wewnętrzny, a także najbardziej przejrzysty i wystawiony na pokaz. Mądrość i prawda zawsze są dla rozumu nieskończenie nieuchwytnie, jedynie obłąd nie jest niczym, czego by rozum nie mógł osiąść samodzielnie. „Długie były czasy królewskiego głupka... nigdy nie istniał tytuł królewskiego mędrca.”<sup>35</sup>

Tryumf obłądu zwiastuje się tedy w podwójnym powrocie: głupstwo znowu podpyływa do rozumu, który zdobywa pewność siebie pod warunkiem zawiadnięcia obłądem; ponowna wspinaczka ku doświadczeniu, gdzie jeden i drugi bez końca implikują się nawzajem: „Byłby szalonym innym obrotem szaleństwa ten, co by nie był szalony...” Styl tej implikacji bardzo się jednak odmienił od czasu, gdy zagrażała zachodniemu rozumowi w końcu średniowiecza i przez całe Odrodzenie. Nie oznacza już ciemnych i niedosiężnych rejonów, które w sferze wyobrażeń przekładały się na fantastyczne kłębowisko światów w ostatnim punkcie czasu; obwieszcza nieodwołalną kruchość stosunku przynależności, natychmiastowy upadek rozumu w akcie posiadania, w którym szuka własnego bytu: rozum wyobcowuje się w tej samej chwili, gdy bierze w posiadanie głupotę.

Na kilku stronach Diderota stosunki rozumu z głupotą przybierają zupełnie nowe oblicze. Przedziwnie zapowiadają los obłądu w świecie nowoczes-

nym – ten los już tam tkwi. Stąd wychodzi prosta jednym ciągiem wytyczająca nieprawdopodobną drogę do Antonina Artaud.

\*

Przy pierwszym wejrzeniu najchętniej zaliczylibyśmy Kuzynka mistrza Rameau do starej rodziny głupków i blaznów, wyposażając ich w odpowiednią dawkę ironii. Czyż nie odgrywa nieświadomego objawiciela prawdy, roli przez długie minione lata teatralnej, o czym klasycyzm dokładnie zapomniał? Czyż jego natręctwo nie ciągnie za sobą smugi, w której czasem przeblyskuje prawda? Owi obłąkani „przerywają mdlą jednostajność ustanowioną przez nasze wychowanie, społeczne konwencje, przyzwoite postęпки i nawyki. Na towarzystwo działają jak fermentujące drożdże, darząc każdego porcją naturalnej indywidualności. Wariat wstrząsa, niepokoi, trzeba go pochwalić lub zganić, uwypukla prawdę, ludzi dobrych wydobywa z cienia i demaskuje łobuzów.”<sup>6</sup>

Szaleństwo wprawdzie przyczynia się do rozpowszechnienia prawdy w świecie, ale nie dlatego, że jego ślepotą przez niepojętą wiedzę pozostaje w łączności z sednem spraw: po prostu dlatego, że jest ślepe; na jego moc składa się wyłącznie zmylenie: „Kiedy powiadamy coś słusznego, czynimy to przypadkowo, jak obłąkani lub filozofowie.”<sup>7</sup> To znaczy, że przypadek jest jedynym koniecznym związkiem między prawdą a pomyłką, jedyną drogą do paradoksalnej pewności; z tego względu obłąkanie, jako wywyższenie przypadku – przypadku nie chcianego ani poszukiwanego, lecz zdanego na samego siebie – ukazuje się niczym prawdziwość prawdy i zarazem jako wyjawienie pomyłki; wyjawiona pomyłka to bowiem nic innego jak jej istnienie wraz z owym niebytem, który sprawia, że jest pomyłką. W tym punkcie obłąd przybiera nowy sens dla nowożytnego świata.

Przede wszystkim nierozum jest czymś najnaturalniej bliskim bytu, najbardziej w nim zakorzenionym; przejawem bytu tym czystszy i dobitniejszy, im więcej poświęca lub niweczy z mądrości, prawdy i rozumu. Byt ów nie ścierpi żadnej zwłoki, odstępu czy choćby mediacji: „Wolę być, niechby nawet nachalnym mądrą, niż nie być wcale.”<sup>8</sup>

Kuzynek mistrza Rameau jest głodny i to mówi. Nic w jego zachłanności i bezwstydzie, w pozorach cynizmu nie zdradza hipokryzji, jego sekret polega bowiem na tym, że nie może być hipokrytą; nie jest drugą stroną Tartuffe’a, manifestuje wyłącznie wrodzoną nierozumowi natarczywość bytu bez jakiegokolwiek pośrednictwa.<sup>9</sup> Lecz tenże nierozum jest równocześnie wydany na

niebyt złudzenia i wyczerpuje się w mroku. Jeżeli z musu redukuje się do tego, co w bycie jest najpierwotniejsze, naśladuje również najdalsze, najwęższe i najmniej stałe cechy pozoru. Jest równocześnie nagłym bytem i pantomimą niebytu, bezpośrednią koniecznością i nieskończonym odbiciem lustrzanym. „Najgorsza jest wymuszona postawa, w której nas trzyma niedostatek. Człowiek w potrzebie nie chodzi jak inni; podskakuje, pełza, skręca się i włóczy; spędza życie na przymierzaniu i przybieraniu póź.”<sup>10</sup> Jako przymus potrzeby i małpowanie zubożności, jest nierozum nieodwołalnym i niepodzielnym egoizmem oraz urzeczeniem powierzchownymi znamionami nieistotności. Kuzynek mistrza Rameau to właśnie ta jednoczesność, to szaleństwo, w systematycznej woli bredzenia doprowadzone do punktu spełnienia w pełnej świadomości i w niejako totalnym doświadczeniu świata: „Dalibóg, wielkie rozkołysanie ziemi nazwaliście pantomimą żebraków.”<sup>11</sup> Samoprzeistoczenie się w ów zgiełk, w ową muzykę, spektakl, komedię – samodokonanie się i w rzeczy, i w rzeczy iluzorycznej, i przez to bycie nie tylko rzeczą, ale i pustką oraz nicością, bycie absolutną pustką tej absolutnej pełni, która fascynuje z zewnątrz, bycie nareszcie zawrotem tego nic i tego coś w ich płynnym krążeniu, bycie jednym i drugim aż po całkowite unicestwienie świadomości zniewolonej i aż po najwyższą gloryfikację świadomości suwerennej – taki jest bez wątpienia sens Kuzynka mistrza Rameau, lekcja rozbrzmiewająca w połowie XVIII wieku na długo przedtem, zanim do reszty zrozumiano Kartezjusza, lekcja w większym stopniu przeciwkartezjańska niż cały Locke, cały Wolter i cały Hume.

W swojej ludzkiej realności, w swym nikłym żywocie wyratowanym z anonimowości przez cudze nazwisko – Kuzynek mistrza Rameau, cień cienia, jest poza i obok wszelkiej prawdy wcielonym majakiem bytu i niebytu rzeczywistości. Kiedy sobie uprzytomnimy, że celem Kartezjusza było tymczasowe podtrzymywanie wątplenia aż do ukazania się prawdy w realności pojęcia oczywistego, wtedy dojdziemy do przekonania, iż nowoczesne zerwanie z zasadniczym zrębem myśli kartezjańskiej nie zaczęło się wraz z dyskusją na temat idei wrodzonych lub ze zbijaniem argumentu ontologicznego, lecz właśnie w tekście *Kuzynka mistrza Rameau*, wraz z ukazaniem tej przewrotnej egzystencji, zrozumiałej dopiero w epoce Hölderlina i Hegla. Kwestia jest tu taka sama jak w *Paradoksie o aktorze*, lecz w innej wersji: nie chodzi o to, co zimne serce i trzeźwa inteligencja mają wydobyć z rzeczywistości w nieprawdzie komedii, lecz o to, co z nieprawdziwej egzystencji może się spełnić w czczej pełni pozoru, a to za pośrednictwem urojenia dochodzą-



cego do ostatecznego szczytu świadomości. Nie potrzeba już za Kartezjuszem odważnie przemierzać wszystkich niepewności majaczenia, marzenia sennego, iluzji – nie potrzeba już raz na zawsze przewyciężyć groźby nierozumu; właśnie z samego dna nierozumu należy się zastanawiać nad rozumem; znów otworzyła się możliwość uchwycenia istoty świata w obrotach urojeń, skalających byt i niebyt rzeczywistości w złudzeniu, które jest prawdy ekwiwalentem.

\*

W sercu obłądu nowego znaczenia nabierają urojenia. Do tej pory określał je całkowicie obszar pomyłki: złudzenie, fałszywe przekonanie, sąd źle ugruntowany, lecz uporczywie powtarzany – obszar ten obejmował wszystko, co może wytworzyć myśl, kiedy opuści sferę prawdziwości. Obecnie brednia urojenia stają się miejscem ciągłego i migawkowego styku potrzeby i fascynacji, samotności istnienia i blasku pozoru, pierwotnej pełni życia i niebytu złudzenia. Nic nie zostało uszczknięte z jej starego powinowactwa ze snem, ale zmieniło się oblicze tego podobieństwa; urojenia nie są już manifestacją tego, co w marzeniu sennym jest najbardziej subiektywne, nie są przesunięciem w stronę tego, co Heraklit nazywał *idios kosmos*.<sup>\*</sup> Spokrewnia się jeszcze ze snem przez wszystko, co w marzeniu jest grą błyskotliwego pozoru i szarej rzeczywistości, pilności potrzeb i zniewolenia urzeczaniem – przez wszystko, co w nich jest niewypowiedzianym dialogiem dnia i światła. Marzenie nie utrzymuje już z brednią łączności w nocy zaślepienia, lecz w owej jasności, gdzie najpierwotniejsze czynniki bytu spotykają się z najbardziej mglistymi odbiciami mirażu pozoru. Tę właśnie tragiczność uzyskują i równocześnie objawiają marzenie senne oraz urojenie w nieprzerwanej retoryce swej ironii.

Tragiczna konfrontacja niedosytu i złudzenia na oniryczną modłę, zapowiadająca Freuda i Nietzschego – brednia Kuzynka mistrza Rameau jest zarazem ironiczną powtórką świata, jego destrukcyjnym odtworzeniem na scenie iluzji: „... krzycząc, śpiewając, miotając się jak wściekły, sam jeden stając za całą

<sup>\*</sup> *Idios kosmos* – własny świat. Według Heraklita zdobywanie wiedzy dokonuje się poprzez obserwację zjawisk i wydobywanie ich sensu (*logos*). Ten sens jest stale obecny we wspólnym dla wszystkich świecie i dla wszystkich jest dostępny. Niektórzy jednak nie są tego świadomi i żyją jakby we śnie, kiedy zapomina się o wszystkim. „Heraklit mówi, że w czasie czuwania ludzie mają jeden wspólny świat, w czasie snu zaś każdy przenosi się do swego własnego” (*Dziela, Die Fragmente der Vorsokratiker*, fr. B 89), przyp. red.

orkiestrę i cały teatr liryczny, rozrywając się na dwadzieścia rozmaitych ról, biegnąc to nieruchomiejąc z miną opętanego, tocząc z ust pianę... płakał, krzyczał, wzdychał, spoglądał już to rozczulony, już to obojętny, już to ze złością; był kobietą omdlewającą z bólu, pogrążonym w rozpacz nędzarzem, wznoszącą się świątynią, ptakami, co milkną o zachodzie słońca... Były to ciemności nocy, cień i milczenie”<sup>12</sup>

Nierozum nie powraca jako potajemna obecność drugiego świata, lecz jest właśnie tutaj, w rodzącej się transcendentności wszelkiego aktu wyrazu, u źródeł wypowiedzi, w początkowym i końcowym momencie, gdy człowiek staje na zewnątrz samego siebie, wchłaniając w swym upojeniu najgłębszą wewnętrzną światłość. Odrzuciwszy zagadkowe twarze, w których lubiło go rozpoznawać średniowiecze, nierozum przyodził nieprzenikloną maskę znajomego i tożsamego. To jednocześnie sam świat i ten sam świat oddzielone od siebie tylko cienką warstwą pantomimy; moc nierozumu już nie polega na wywodzeniu w pole, jego zadaniem nie jest już powoływanie do życia czegoś radykalnie innego, lecz wprawianie w obroty świata w kręgu tego samego.

Wszelako w tym zawrocie, gdzie prawda świata utrzymuje się jedynie w absolutnej pustce, człowiek spotyka także ironiczne przekreślenie swojej własnej prawdy uchwycionej w przejściu z wewnętrznych snów do form wymiany. Wówczas nierozum przedstawia innego złego ducha – już nie wypędzającego człowieka z prawdy świata, lecz zasłaniającego i jednocześnie odsłaniającego, czarującego aż do ostatecznego rozczarowania tę prawdę człowieka, którą on powierzył jego ręką, jego obliczu, jego słowu; ten zły duch już nie działa wtedy, kiedy człowiek chce dotrzeć do prawdy, lecz kiedy chce światu oddać swoją własną prawdę – a rzucony w upojenie wrażeniami i w nim zatracony, pozostaje na koniec „bezwładny, głupi, zdumiony”<sup>13</sup>. Możliwość złego ducha nie leży już w percepcji, lecz w ekspresji; oto szczyt ironii – ów człowiek wydany na szyderstwo stanu naturalnego i sfery doznań i w nich wyobcowany za swoim własnym pośrednictwem.

Śmiech Kuzynka mistrza Rameau jest uproszczoną prefiguracją i redukcją dziewiętnastowiecznego nurtu antropologii; w myśli poheglowskiej człowiek idzie od przekonania do prawdy przez pracę ducha i rozumu; znacznie jednak wcześniej Diderot napomknął, iż człowiek musi ustawicznie nawracać od rozumu do nieprawdziwej prawdy stanu pierwotnego z pominięciem pracy, ale na mocy praw już działających z otchłani czasu. W to bezwzględne działanie, będące zarazem największym dystansem i absolutnym zespoleniem, zupełnym zaprzeczeniem w swej wywrotowej sile i całkowitym potwierdzeniem

niem w urzeczeniu tym, co niweczy, wciela się brednia nierozumu – zagadkowa figura, w której rozpoznajemy obłąd. Ironicznie samotne urojenia chcą dać wyraz wyczuwalnemu pijaństwu świata, grze potrzeby i pozoru: doznawanie głodu pozostaje niezmiernym bólem.

\*

Na polu schowane w cieniu, stłumione doświadczenie nierozumu przetrwało od czasu Kuzynka mistrza Rameau aż po Raymonda Roussela i Antonina Artauda. Ażeby wykazać jego ciągłość, należy je wyluskać z wszelkich pojęć patologicznych, w jakie je uwikłano. Jeżeli powrót do źródeł w ostatnich poezjach Hölderlina czy uświęcenie wrażliwości przez Nervalą staramy się zrozumieć wychodząc z pozytywistycznego pojmowania obłąd, chwytamy jedynie ich sens przeinaczony i powierzchowny: o ich sens prawdziwy trzeba się udać do momentu nierozumu, w którym się mieszczą. Albowiem wyłącznie z centrum doświadczenia nierozumu, konkretnie warunkującego ich istnienie, pojąć można obydwaj nurty: poetyckiej konwersji i psychologicznej ewolucji; nie wiążą się one w relacji przyczynowo-skutkowej ani się nie rozwijają na zasadzie dopełniania lub przeciwieństwa. Obydwaj wyrastają z tego samego zdławionego nierozumu, który – jak dowodzi doświadczenie Kuzynka mistrza Rameau – obejmuje i upojoną wrażliwość, i fascynację stanem pierwotnym, i bolesną ironię, zwiastującą osamotnienie urojenia. Nie wywodzi się to z natury obłąd, lecz z istoty nierozumu. Można jej było nie zauważyć, gdyż nie tylko jest ukryta, ale i zatracana we wszystkim, co ją wyprowadza na światło dzienne. Do najgłówniejszych bowiem rysów naszej kultury zalicza się zapewne niemożność utrzymania nierozumu w dystansie w sposób nieodwołalnie stanowczy. Zmierzywszy go w zawrotnym doznaniu i odosobnieniu obłąd – natychmiast się o nim zapomina, zostaje unicestwiony. Kolejne świadectwo dali van Gogh i Nietzsche: urzeczeniu majakiem rzeczywistości, migotliwością pozoru, czasu zgladzonego i niechybnie odzyskanego z wyroku światła, zniewoleni przez niewzruszoną trwałość najwątleszego wyglądu, stali się przez to rygorystycznie wykluczeni i zamknięci w bólu nie do wyrażenia, który nie tylko dla innych, ale i dla nich samych, dla ich prawdy przekształcającej się na powrót w samoistną pewność, jest postacią szaleństwa. Moment *Ja-sagen* w przeblasku doznania jest odejściem w mrok obłąd.

Dla nas jednakże te dwa momenty są wyraźnie rozgraniczone, jak poezja i milczenie, dzień i noc, spełnienie wyrazu w objawieniu i jego utrata w

nieskończoności bredni. Ponadto nie potrafimy spojrzeć w twarz straszliwej jedności nierozumu. Ową niepodzielną dziedzinę, ukazywaną ironicznie przez *Kuzynka mistrza Rameau*, rozmiłowany w powadze wiek XIX musiał rozedrzyć; spójnia musiała zostać przekreślona abstrakcyjną granicą patologii. W połowie XVIII wieku jedność tę nagle oświetliła błyskawica; upłynie jednak przeszło pół stulecia, zanim ktokolwiek znów się ośmieli zwrócić na nią oczy: za Hölderlinem tragiczne ryzyko podejmą Nerval, Nietzsche, van Gogh, Raymond Roussel, Artaud – i posuną się do wyobcowania doświadczenia nierozumu w ofierze obłąd. A każda z tych egzystencji, każde ze słów, składających się na te egzystencje, natarczywie powtarza to samo pytanie, bez wątplenia dotyczące istoty nowoczesnego świata: dlaczego nie można się utrzymać w kategorii nierozumu? Dlaczego zawsze tak się dzieje, że sama z siebie się rozpada, urzeczona majakiem doznania i odosobniona w zafiku obłąd? Jak to się stało, że do tego stopnia została pozbawiona środków wyrazu? Jakaż więc siła obraca w kamień tych, co choć raz spojrzeli w jej oblicze, i skazuje na obłąd ludzi, którzy spróbowali kusić N i e r o z u m ?

## Wielki strach

Wiek XVIII nie mógł bez reszty pojąć sensu zawartego w *Kuzynku mistrza Rameau*. A jednak w tym samym czasie gdy tekst Diderota został napisany, zaszło coś, co zwiastowało radykalną zmianę. Ciekawe zjawisko: odsunięty na dystans przez internowanie brak rozumu, stopniowo wyobcowany w naturalne formy obłądu, powraca niosąc nowe zagrożenie i stawia nowe problemy. Ówczesni ludzie nie słyszą w nim z początku utajonego pytania, dostrzegają jedynie cechy społecznego marginesu: podartą odzież, lachmaniarską arogancję, bezczelność, która da się ścierpieć, bo jej irytujące właściwości można stłumić pobłażliwym śmiechem. Wiek XVIII nie rozpoznałby w Kuzynku mistrza Rameau własnego odbicia, a jednak cały tkwi w owym ja, które służy mu za interlokutora i „demonstratora”, a rozbawienie nie jest wyzbyte oporów czy podskórnego niepokoju. Oto po raz pierwszy od czasu Wielkiego Zamknięcia obłąkany staje się znowu członkiem społeczeństwa; znów nawiązano z nim rozmowę, zaczęto go wypytywać. Brak rozumu wraca w typie oryginała, to jeszcze niewiele; w każdym razie powraca i z wolna powszednieje w społecznym pejzażu. Już bez zdziwienia będzie się z nim spotykał Mercier w przedrewolucyjnym dziesięcioleciu: „Wstąp do innej kawiarni; jakiś człowiek prawi ci do ucha tonem spokojnym i układnym: nie do wyobrażenia, jaką niewdzięcznością nakarmił mnie rząd, do jakiego stopnia nie rozumie swoich interesów. Przez trzydzieści lat zaniedbywałem własne sprawy; zamknięty w czterech ścianach rozważałem, puszczałem wodzę marzeniom, kalkulowałem; obmyśliłem projekt, jak spłacić wszystkie państwowe długi; następny, jak wzbogacić króla i zapewnić mu dochód 400 milionów; jeszcze jeden, jak wreszcie pobić Anglików – oburza mnie sam dźwięk tego słowa... I podczas gdy cały się oddałem tak wielkim poczynaniom i nawet się nie troszczyłem o potrzeby domowe, podstępni wierzyciele wtrącili mnie do więzienia na trzy

lata... widzi pan, do czego prowadzi patriotyzm – do męczeńskiej śmierci za ojczyznę.”<sup>1</sup> Wydaje się, że osoby takiego rodzaju krążą wokół Kuzynka mistrza Rameau; nieporównanie mniejszego wymiaru, mogą uchodzić za jego epigonów tylko dzięki swej malowniczości.

Są przecież czymś więcej niż tylko zarysem, karykaturalną sylwetką na tle społeczeństwa. Jakaś ich częśćka dotyczy i jest bliska osiemnastowiecznemu nierozumowi. Gadulstwo, niepokój, podszyte lękiem mgliste brednie były dość pospolite i wcielone w prawdziwe życiorysy, których ślad do dziś się nie zatarł. Podobnie jak o libertynie, rozpustniku czy awanturniku z końca XVII wieku – trudno orzec, czy byli to obłąkani, chorzy lub szalbierze. Nawet Mercier nie bardzo wie, jak ich sklasyfikować: „Można więc spotkać w Paryżu ludzi bardzo rzetelnych, ekonomistów czy antyekonomistów, z sercem gorącym i żarliwym dla publicznego dobra; niestety, brak im w głowie kłepki, czyli są krótkowzroczni, nie wiedzą, w jakim czasie i na jakim świecie żyją, nie znają się na ludziach, z którymi mają do czynienia; bardziej niezdolni od głupców, albowiem uparci i źle poinformowani, wychodzą z fałszywych przesłanek i potem konsekwentnie bałamuca.”<sup>2</sup> Naprawdę, nie brak było takich „wynalazców bez piątej kłepki”,<sup>3</sup> których brak rozumu towarzyszył głuchym akompaniamentem rozumowi filozofów, projektem reform, konstytucjom, planom; racjonalizm wieku Oświecenia miał w nich mętne zwierciadło, nieszkodliwą karykaturę. Sedno sprawy polega jednak na tym, że w odruchu kpiącego pobłażania pozwolono nierozumnej postaci wyjść na światło dzienne w tym samym czasie, gdy według powszechnego mniemania została na dobre ukryta w głębokiej otchłani zamknięcia. Jak gdyby klasycystyczny rozum znów dopuszczał sąsiedztwo, związek, niemal podobieństwo pomiędzy sobą a figurami nierozumu. Można rzec, iż na rubieżach porządku wskrzesił w chwili triumfu i dał się objawić osobie, której maskę ukształtował na własne pośmiewisko niczym sobowtóra, w której się rozpoznawał i której jednocześnie się wypierał.

\*

Ale zbliżał się już strach, zbliżała się trwoga: w odwecie za internowanie uderzały ze zdwojoną siłą. Wciąż jeszcze, jak dawniej, bano się zamknięcia; w końcu XVIII wieku Sade drży przed „czarnymi panami”, którzy na niego czyhają.<sup>4</sup> Teraz jednak kraina internowania się usamodzielniała; z kolei sama się stała ojczyzną zła i odtąd może je rozpowszechniać samowładnie, zaprowadzając całkiem inny terror.

Gdzieś w połowie XVIII wieku raptownie rodzi się strach. Zostaje sformułowany w terminach medycznych, w istocie jednak ożywia go mitologia moralna. Strach przed zagadkową chorobą, która, jak mówią, może się szerzyć – a wydostawszy się z domów zamkniętych może niebawem zagrozić mieszkańcom miast. Chodzą wieści o więziennych gorączkach; ulicami przejeżdżają wózki ze skażąciami, w trop za skutymi ludźmi ciągnie choroba; słychać głosy, że skorbut jest zaraźliwy, a zepsute chorobą powietrze na pewno zaatakuje dzielnice mieszkalne. Wielki obraz średniowiecznej grozy nasuwa się od nowa, metafory trwogi rodzą kolejną panikę. Dom zamknięty nie jest już tylko oddalonym od ludzkich osiedli leprozorium – niczym trąd istny staje twarzą w twarz z miastem: „Okropny wrzód na ciele państwa, wrzód straszny, głęboki, ropiejący, na jego widok odwracają się oczy. Aż po smród, jaki bije tu z czterystu sążni, wszystko obwieszcza bliskość domu przemocy, przytułku hańby i nieszczęścia.”<sup>5</sup> Wiele z tych przybytków internowania pobudowano w miejscach, gdzie niegdyś wtrącano trędowatych – jakby po latach nowi pensjonariusze ulegli zarazie. Przyjęli szyld i znaczenie ongi nałożone na te okolice: „Za wielki to trąd jak na stolicę! Nazwy Bicêtre nikt nie jest w stanie wymówić bez obrzydzenia, strachu i pogardy... stała się zbiornicą najgorszych społecznych szkaradzeństw i podłości.”<sup>6</sup>

Zło, które próbowano odzębnić przez internowanie, ku tym większemu przerażeniu publiczności powraca w fantastycznym przebraniu. Widać, jak powstaje i na wszystkie strony wysuwa macki watek choroby zarazem fizycznej i moralnej i niejasno zyskuje podwójną zdolność psucia i straszenia. Panuje wówczas jakiś niezróżnicowany obraz „zgnilizny”, dotyczący zarówno upadku obyczajów, jak rozkładu ciała, i ten obraz panuje nad wstrętem i litością odczuwanymi wobec internowanych. Najpierw choroba fermentuje w zamkniętym terenie odosobnienia. Ma wszystkie przymioty, jakie chemia osiemnastowieczną upatrywała w kwasach: zwinne cząsteczki, ostre jak igły, łatwo wnikają w ciało i serce niczym w pasywne i podatne drobiny alkaliczne. Mieszanka bezzwłocznie kipi, wydzielając szkodliwe pary i żrące płyny: „Sale te przedstawiają okropne miejsce fermentacji wszelkich połączonych występów, które, rzekłbyś, rozsiewają wokół siebie zakaźną atmosferę. Atmosferą tą oddychają owych sal mieszkańcy, a ona zda się do nich lepić...”<sup>7</sup> Rozpalone pary następnie się unoszą, rozpraszają w powietrzu i na koniec opadają w pobliżu – przenikając ciała, zarażając dusze. Tak wciela się w obraz idea zakażenia złem-zgnilizną. Wyczuwalnym przenośnikiem epidemii jest powietrze, o którym się mówi, że jest „zepsute”; w mglistym domniemaniu

oznacza to, że powietrze utraciło swoją naturalną czystość i stało się elementem transmitującym zepsucie.<sup>8</sup> Starczy przypomnieć moralną i leczniczą wartość przypisywaną w tym samym mniej więcej czasie powietrzu wiejskiemu (zdrowie ciała i hart duszy), aby rozwikłać kłęb sprzecznych znaczeń, jakie może udźwignąć zepsuta atmosfera szpitali, więzień, domów zamknięcia. Brzemienne w złowieszcze pary, zagraża całym miastom, których mieszkańcy muszą powoli nasiąknąć zgnilizną i grzechem.

Temat nie wyczerpuje się na refleksjach oscylujących między moralnością a medycyną. Trzeba wziąć pod uwagę udział twórczości literackiej, całą patetyczną, a może i polityczną eksploatację niesprecyzowanych obaw. W niektórych miastach powstawały panikarskie ruchy, nie mniej konkretne i równie łatwo datowane co wielkie kryzysy trwogi wstrząsające od czasu do czasu światem średniowiecznym. W 1780 roku zaraza rozprzestrzeniła się w Paryżu: jej źródła dopatrywano się w Szpitalu ogólnym, zmagano się nawet do podpalenia budynków Bicêtre. Wobec podniecenia tłumów namiestnik policji posłał tam komisję śledczą, w której skład wchodził dziekan Wydziału i lekarz Szpitala. Orzeciono, iż w Bicêtre panuje „gorączka gnilna”, pochodna złego powietrza. W kwestii pierwotnego ogniska choroby raport zaprzecza, jakoby miało się znajdować wśród internowanych, w rozsiewanej przez nich infekcji; należy je przypisać po prostu niedobrej pogodzie, jedynej przyczynie endemii w stolicy; symptomy stwierdzone w szpitalu odpowiadają „charakterowi pory roku i zgadzają się dokładnie z chorobliwymi objawami obserwowanymi jednocześnie w Paryżu”. Wypadło więc uspokoić ludność i uniewinnić Bicêtre: „Hałas wynikły w związku z zaraźliwą chorobą w Bicêtre jest pozbawiony podstaw.”<sup>9</sup> Widocznie raport nie stłumił hałasu doszczętnie, gdyż nieco później medyk Szpitala ogólnego opracowuje następny, ponawiając ten sam wywód: czuje się zobowiązany wyjawić zły stan sanitarny w Bicêtre, lecz „sprawy nie doszły do aż tak okrutnej ostateczności, by w przytułku tych nieszczęśliwych dopatrywać się jeszcze źródła chorób nieuniknionych i o wiele smutniejszych od niezdrovia, leczonego tyleż szybko co skutecznie”.<sup>10</sup>

Kolo się zamyka: wszystkie postacie nierozumu, które w ponurej geografii zajęły miejsce trądu i zostały wygnane jak najdalej od społeczeństwa, okazują się teraz trądem namacalnym i wydają swe ziejące rany na pastwę publiczną. Brak rozumu znów staje się obecny, lecz już napiętnowany urojonym znamieniem choroby, od której bierze moc budzenia trwogi.

Tak więc w świecie fantazji, a nie w rygorach wiedzy medycznej, następuje konfrontacja i zbliżenie nierozumu z chorobą. Na długo zanim powstał

problem określenia stopnia, w jakim utrata rozumu jest objawem patologicznym, ukształtowało się na obszarze internowania i za sprawą właściwej mu alchemii uczucie wstrętu, zespalające strach przed nierozumem z odwieczną zmorą choroby. Z głębokości czasu raz jeszcze doszły do głosu starodawne skojarzenia z trądem; właśnie siła tych fantastycznych motywów była pierwszym motorem syntezy świata niepoczytalnego ze światem medycznym. Komunikowały się najpierw widziadłami strachu, a zjednoczyły się w piekielnej miksturze „zepsucia” i „występku”. Dla miejsca, jakie obłąkanie miało zająć w kulturze nowoczesnej, ważny, a może decydujący był fakt, iż *homo medicus* nie był wezwany do kręgu internowania jako arbiter oddzielający zbrodnię od szaleństwa, zło od choroby – lecz jako strażnik, mający ochraniać pozostałych ludzi przed niepojętym niebezpieczeństwem gotowym przenikać z domów zamknięcia. Wierzmy chętnie, że zainteresowanie losem odosobnionych wyrastało z dobrowolnej i szlachetnej litości – że tam, gdzie obojętność karała za grzechy, rzetelniejsza i bardziej doświadczona czujność lekarska umiała rozpoznać chorobę. W rzeczywistości sprawy wcale się nie rozwijały w tak życzliwej bezstronności. Jeśli wezwano lekarza, jeśli zlecono mu obserwację, uczyniono to ze strachu. Ze strachu przed zagadkową chemią kipiącą między zamkniętymi ścianami, ze strachu przed mocami, jakie się tam legły i groziły rozprzestrzenieniem. W momencie przybycia lekarza zmiana już była dokonana, zło już przybrało postać czegoś sfermentowanego, zepsutego, zatrutych wyziewów, ciał w rozkładzie. Proces zmierzający do nadania obłądowi statusu medycznego, tradycyjnie uważany za „postępowy”, stał się możliwy dopiero na drodze osobliwego cofnięcia rozwoju. W zawilim poplątaniu zarazy moralnej z fizyczną<sup>11</sup> i za sprawą pospolitej w XVIII wieku symboliki Nieczystości odezwało się w ludzkiej pamięci echo bardzo sędziwych wyobrażeń. Z myślą lekarską nierozum skonfrontował się raczej przez reaktywizację obrazów niż dzięki udoskonaleniu wiedzy. W zaskakującym zmartwychwstaniu fantastycznego żywiołu wmieszanego w ówczesne obrazy choroby znajdzie pozytywizm sposób na brak rozumu, a może tylko jeszcze jedną rację, żeby się przed nim bronić.

Na razie nie ma mowy o likwidacji domów zamkniętych, jedynie o unieszkodliwieniu ich jako ewentualnej przyczyny nowego nieszczęścia. Mają być uporządkowane, wyczyszczone. Tak wyglądał początek wielkiego ruchu reformatorskiego z drugiej połowy XVIII wieku: postanowiono zahamować zarazę niweczając brud i opary, wygaszając fermentacje, zapobiegając chorobom i złu, które psują powietrze i zakażają atmosferę miast. Szpital, dom

przymusu, wszystkie przybytki zamknięte trzeba lepiej odizolować, otoczyć czystsza aurą: pojawia się spora literatura poświęcona wietrzeniu szpitali; ostrożnie podchodząc do medycznego problemu zaraźliwości, wyraźniej omawia się temat komunikacji moralnej.<sup>12</sup> W 1776 roku postanowienie Rady Stanu powołuje komisję dla „stopniowego ulepszenia, jakie by można osiągnąć w rozmaitych szpitalach Francji”. Niebawem zobowiązuje się Wielą do odbudowy pomieszczeń Salpêtrière. Idealem staje się przytułek, który przy zachowaniu funkcji zasadniczej byłby tak urządzony, żeby choroba mogła w nim wegetować nie rozchodząc się na zewnątrz; przytułek, gdzie spektakl obłąkania całkowicie okielznanego niczym by nie zagrażał widzom i prezentował wszystkie zalety przykładu bez ryzyka zarażenia. Słowem, przytułek sprowadzony do klatki, jaką też był w istocie. O takim, mówiąc anachronicznie „sterylnym” internowaniu będzie jeszcze w roku 1779 marzył *abbé* Desmonceau w książeczce poświęconej publicznej dobroczynności – *De la bienfaisance nationale*; upatrywać w nim będzie instrument pedagogiczny, wykazujący zle strony niemoralności: „Domy przymusowego pobytu... to ustronia tyleż pożyteczne co niezbędne... Widok tych ponurych miejsc dobrze do tego się nadaje, by odwrócić od podobnych, godnych słusznego potępienia wyskoków młodzież puszczoną samopas; niech więc roztropni ojcowie i matki wcześniej jej pokazują te okropne i wstrętne domostwa, gdzie wstyd i ohyda wiążą się ze zbrodnią, gdzie poniżony człowiek traci, często na zawsze, prawa nabyte w społeczeństwie.”<sup>13</sup>

W takich to rojeniach moralność zmagania się z medycyną i próbuje się bronić przeciwko groźbom co prawda powstrzymanym, lecz nie dość szczerze zamkniętym w domach internowania. Te same niebezpieczeństwa fascynują, w tym samym czasie, wyobraźnię i pożądania. Moralność marzy o zwalczeniu zła, ale człowiek jakąś swą cząstką chciałby go doświadczyć, chciałby wyzwolić te widziadła, przynajmniej się do nich zbliżyć. Trwoga, roztaczająca się teraz wokół twierdz internowania, tchnie nieprzeparłym urokiem. Niektórzy z upodobaniem zaludniają tamte noce niedosiężnymi uciechami – postaci przeżarte zepsuciem przybierają oblicze rozkoszy; w tych ciemnych pejzażach rodzą się formy bolesne, a upojne – niczym z niesamowitych ogrodów Hieronymusa Boscha. Nie przestaje się powtarzać szeptem tajemnic, które wymknęły się z zamku *120 Dni*: „Dokonuje się tam najnieczystszych praktyk na osobie więźnia; chodzą słuchy o niektórych występkach ponawianych wielokrotnie, notorycznie, a nawet jawnie we wspólnej izbie więziennej – mowa o występku, którego nazwy nie pozwala wymienić nowoczesna

przyzwoitość. Podobno liczni więźniowie, *simillimi feminis mares stuprati et constupratores* (najbardziej podobni do kobiet gwałceni i gwałciciele), wracają *ex hoc obsceno sacrario cooperti stupris suis alienisque* (z tej świątyni plugastwa zohydzeni gwałtami własnymi i innych), zatraceni w nieczystości i gotowi popełnić każdą zbrodnię.<sup>14</sup> Z kolei Rochefoucauld-Liancourt przedstawia owe Młódkki i Staruchy, które w pomieszczeniach karceru w Salpêtrière z pokolenia na pokolenie przekazują sobie nieodmienne sekrety i przyjemności: „Karczer, będący w Domu miejscem pokuty, w czasie naszych odwiedzin skupiał 47 dziewcząt, przeważnie bardzo młodych, raczej nierozważnych niż występnych... zawsze to samo pomieszanie wieku, ta sama wstrząsająca zbieranina lekkomyślnych dziewczyn z zatwardziałymi babskami, które nie potrafią nauczyć niczego krom rozwiązłości.”<sup>15</sup> W XVIII stuleciu wizje takie będą krążyć natrętnie w nocnych długich rozmowach. W pewnej chwili wydobędzie je na światło dzienne i podporządkuje geometrii żądz dzieło Sade’a, ukażą się w porannej mgle *Podwórza domu obłąkanych* czy otoczone zmierzchem *Domu Głuchego*. Jakież uderzające podobieństwo do twarzy *Disparates!* Zmartwychwstaje oto urojony pejzaż, wskrzeszony wielkim Strachem, jaki teraz wywołują domy internowania.

Klasycyzm bowiem zamknął coś więcej niż abstrakcyjny brak rozumu, gdzie szaleńcy mieszały się z libertynami, a chorzy z kryminalistami; zamknął wraz z nimi ów cudowny zapas fantazji, uśpiony świat potworów dawno już rozpoznanych i wtrąconych w noc przez Hieronymusa Boscha. Rzecz by można, iż mury internowania dodały do swych zadań segregacji i oczyszczenia całkiem im przeciwstawną rolę kulturową. Oddzielając na powierzchni społeczeństwa rozum od jego braku – skrywały wewnątrz obrazy, w których jedno z drugim się mieszało i jednoczyło. Funkcjonowały niczym otchłań pamięci od dawna milczącej; utrzymywały w cieniu wyimaginowane moce, w ludzkim mniemaniu raz na zawsze wyświęcone; dzieła klasycystycznego porządku, wbrew niemu i wbrew czasowi, przechowywały zakazane postacie i przekazywały je w stanie nienaruszonym z XVI w XIX wiek. W on czas zniweczony, w owej krainie urojeń, Brocken odnajduje Szaloną Gretę, a także Noircueil, wielką legendę Maréchala de Rais. Internowanie dopuściło, sprawiło to przetrwanie wyobrażeń.

Niemniej, wyzwolone w końcu XVIII wieku obrazy nie we wszystkich punktach są identyczne z wizjami, które próbował wymazać wiek XVII. Dokonała się po ciemku praca oderwania ich od podszewki świata, skąd po średniowieczu czerpał je był Renesans; zadowołyły się w sercu, pożądaniach,

wyobraźni ludzkiej; nie manifestując obecności obłąkanego, ujawniły osobliwe sprzeczności ludzkich zachcianek: żądę występującą pospołu z mordem, okrucieństwo z łaknieniem cierpienia, chęć władzy z chęcią poddaństwa, zuchwałstwo z pragnieniem poniżenia. Odsłonięte w XV i XVI stuleciu przez Szalonego, dramaty kosmicznego konfliktu w końcu epoki klasycystycznej przeistaczają się i przechodzą w dialektykę nie złagodzoną sercem. Terminem sadyzmu nie oznaczono przecież starych jak Eros praktyk; chodzi o konkretne zjawisko kulturowe, poczęte właśnie w ostatnich latach XVIII wieku, a stanowiące jeden z największych przełomów zachodnioeuropejskiej wyobraźni: utrata rozumu występuje jako obłąkanie serca, szaleństwo żądz, niedorzeczny dialog miłości ze śmiercią w bezmiarze zuchwałego pożądania. Narodziny sadyzmu zbiegają się w czasie ze wskrzeszeniem nierozumu, od stu lat trzymanego w zamknięciu, z ustami zakneblowanymi; obecnie powraca już nie jako upostaciowanie świata czy w ogóle jakikolwiek obraz – lecz jako rozprawa i żądza. Nie przypadkiem też sadyzm, zjawisko indywidualne i noszące imię określonego człowieka, wywiódł się z internowania, nie darmo całe dzieło Sade’a przesycane jest widokami Twierdzy, Celi, Podziemia, Klasztoru, niedostępnej Wyspy, składającymi się w ten sposób na naturalną krainę nierozumu. Nie przypadkiem także fantastyczna literatura szaleństwa i grozy współczesna pisarstwu Sade’a umiejscawia się przede wszystkim w głównych punktach internowania. Raptowna konwersja zachodniej pamięci w końcu XVIII wieku, cała jej zdolność odnajdywania zniekształconych i obdarzonych nowym sensem postaci dobrze znanych średniowieczu dopuszczona została do głosu dzięki fantastycznym żywiołom zachowanym i czuwającym w tych samych miejscach, gdzie nierozum został zmuszony do milczenia.

\*

W klasycyzmie pojmowanie obłądki i pojmowanie nierozumu nie były wyodrębnione. Doświadczenie braku rozumu, siła napędowa wszystkich praktyk internowania, wchłonęło pojęcie obłądki, które prawie zanikło, w każdym zaś razie weszło na drogę regresji, gotowe do utraty własnej specyfiki.

Lecz w niepokoju drugiej połowy XVIII wieku obawa przed szaleństwem wzrasta w tym samym czasie co lęk przed nierozumem: obydwie formy trwogi wzajemnie się wspierają i zasilają. W tej samej chwili, gdy staje się widoczne wyswobodzenie imaginacyjnych mocy nierozumu, dochodzą do głosu coraz

liczniesze skargi na spustoszenie czynione przez obłąd. Daje się poznać niepokój wzbudzany przez „choroby nerwów” oraz świadomość, iż człowiek, w miarę jak się doskonalą, równocześnie kruszeje.<sup>16</sup> Z biegiem stulecia obawy się potęgują, przestroga brzmi coraz poważniej. Już Raulin konstatował, że „od narodzenia medycyny... choroby te się rozmnożyły, stały się groźniejsze, bardziej powikłane, dotkliwsze, trudniej uleczalne”.<sup>17</sup> Za Tissota ogólne wrażenie przekształciło się w mocne przekonanie, swego rodzaju lekarski dogmat: choroby nerwowe dawniej „były o wiele rzadsze niż dzisiaj; a to z dwóch przyczyn: po pierwsze, ludzie dawniej byli w ogóle silniejsi i mniej chorowali; nie było tylu rozmaitych chorób; po wtóre, warunki wywołujące choroby nerwów od pewnego czasu plenią się stosunkowo o wiele szybciej niż inne ogólne przyczyny zachorowań, z tych ostatnich niektóre nawet jakby się zmniejszyły... Śmiem twierdzić, że niegdyś najrzadsze – teraz stały się najczęstsze”.<sup>18</sup> Wskrześnie niebawem tak żywa w XVI wieku świadomość niestałości rozumu, obłąd w jednej chwili może go skompromitować w sposób ostateczny. Lekarz geneński Matthey, bliski wpływom Rousseau, tak wróży ludziom rozsądnym: „Nie chwalcie się, ludzie przyzwoici i mądrzy; rzekoma mądrość, jaką się chelpicie, w gnieniu oka może ulec zmaczeniu i zniweczeniu; niespodziane zdarzenie, nagle żywe wzruszenie duszy od razu zmienia najrozumniejszego, o najwyższym umyśle człowieka w furiata albo w idiotę”.<sup>19</sup> Groźba obłąkania zalicza się do największych zgrzytów stulecia.

Jest to wszakże świadomość w stylu nader dziwnym. Obawa przed nierozumem ma charakter bardzo emocjonalny, jest w całości objęta nurtem przypominanych wyobrażeń. Trwoga przed obłądem jest w stosunku do tego dziedzictwa o wiele bardziej samoistna; podczas gdy powrót nierozumu odbywa się w sposób globalny, z pozaczasowym nawiązaniem do powtarzającego się zjawiska – świadomość obłądzenia, przeciwnie, wynika ze swoistej analizy doby nowożytnej, sytuując go od razu w ramach doczesnych, historycznych i społecznych. W rozróżnieniu pojęć nierozumu i obłądzenia znajdzie się w końcu tegoż XVIII wieku punkt wyjścia dla gestu rozstrzygającego, który wraz z Hölderlinem, Nervallem i Nietzschem unosić będzie doświadczenie braku rozumu ku korzeniom czasu, czyniąc zeń dosłownie nieszczęśliwy traf świata – i na odwrót: wiedza o obłądzeniu będzie go określać coraz precyzyjniej w sensie rozwoju natury i historii. Od tej pory czas nierozumu i czas obłądzenia będą miały dwa przeciwne wektory: pierwszy stanie się bezwarunkowym powrotem i bezwzględny zanurzeniem; drugi – przeciwnie – będzie się rozwijał na modłę kroniki historycznej.<sup>20</sup>

Pojmowanie obłądzenia jako zjawiska doczesnego nie zrodziło się nagle. Trzeba było najpierw wypracować szereg nowych koncepcji, a także na nowo odczytać stare tematy. Myśl medyczna z XVII i XVIII wieku chętnie przyjmowała pewien niemal bezpośredni związek obłądzenia ze światem: mianowicie wpływ księżyca,<sup>21</sup> powszechne też było przekonanie, że bezpośredniemu działaniu klimatu ulega natura i jakość tchnień żywotnych, a więc i całego układu nerwowego, wyobraźni, afektów, wreszcie wszelkich chorób duszy. Niezbyt jasno uświadamiano sobie zasady tej zależności o skutkach niejednoznacznych. Według Chéynea wilgotne powietrze, nagle skoki temperatury, częstotliwość opadów szkodzą substancji nerwowej.<sup>22</sup> Natomiast Venel uważa, iż „dzięki większej ciężkości, gęstości i elastyczności zimne powietrze lepiej utwierdza substancje stałe, wzmacnia ich tkanki i ożywia funkcjonowanie”; inaczej się dzieje „w powietrzu ciepłym, które jest lżejsze, rozrzedzone i mniej elastyczne, i w konsekwencji o niższym ciśnieniu; substancje stałe w tych okolicznościach tracą napięcie, płyny ustrojowe butwieją i się psują; kiedy ciśnienie wewnętrzne nie znajduje przeciwwagi w zewnętrznym, płyny się rozlewają, rozgadniają i rozciągają podtrzymujące je naczynia, hamują ich reakcje, czasem nawet je rozrywają”.<sup>23</sup> Dla klasycystycznego umysłu obłądzenie łatwo mógł występować jako efekt „środowiska” zewnętrznego – mówiąc ściślej, jako zamię jakiejś solidarności ze światem: podobnie jak od czasu upadku zmysłu z trudem torują, niekiedy nawet deformują dostęp do prawdy, także i posiadanie rozumu zależy od „fizycznego stanu maszynierii”<sup>24</sup> i od wszystkich mechanicznych zjawisk, jakie mogą w niej zachodzić. Jest to rodzaj naturalistycznej i zarazem teologicznej wersji dawnych motywów renesansowych, które łączyły szaleństwo z zespołem dramatów i cyklów kosmicznych.

Jednakże z ogólnego uznania zależności miało się wyodrębnić nowe pojęcie: pod wpływem coraz bardziej niepokojącego związku z elementami trwałymi lub wielkimi cyrkulacjami wszechświata, tematowi obłądzenia spokrewnionego z cyklami uniwersalnymi powoli zaczyna towarzyszyć pogląd o zależności od jakiegoś szczególnego czynnika kosmosu. Przynaglone strachem, afektywne nastawienie do obłądzenia staje się coraz intensywniejsze: odnosimy wrażenie, iż z całego kosmosu i jego cyklicznej stateczności wydziela się niezależny, relatywny, ruchomy składnik, poddany stałej progresji i ciągłemu przyspieszeniu, odpowiedzialny za ustawiczne potęgowanie się wielkiej zarazy szaleństwa. Z makrokosmosu, pojmowanego jako skupisko wszelkich mechanizmów i ogólna koncepcja ich praw, wyodrębnia się coś, co ucie-

kając się do słownictwa dziewiętnastowiecznego można by nazwać środowiskiem.

Bez wątpienia należy się liczyć z chwiejnością tego pojęcia, jeszcze nie określonego nazwą. Lepiej, wraz z Buffonem, mówić o „przenikających siłach”, które nie tylko pozwalają na formowanie się indywiduum, ale i dopuszczają do narodzin odmian rodzaju ludzkiego: o wpływie klimatu, różnicach w odżywianiu się i sposobie życia.<sup>25</sup> Pojęcie zaprzeczające i „różnicujące” pojawia się w XVIII wieku w celu wytłumaczenia raczej zmian i chorób niż przystosowań i zbieżności. Jak gdyby owe „siły przenikające” stanowiły odwrotność, negatyw tego, co następnie stanie się pozytywnym pojęciem „środowiska”.

Zaskakująco dla nas, kształtowanie się tej idei przypada na czas, kiedy człowiek okazuje się niedostatecznie podtrzymywany przez przymus społeczny, kiedy zdaje się unosić na falach czasu już go nie obowiązującego, wreszcie kiedy nazbyt się oddala i od prawdy, i od wrażeń zmysłowych. „Siły przenikające” przeobrażają się w społeczeństwo nie dość panujące nad pragnieniami, w religię, która przestała regulować czas i wyobraźnię, w cywilizację nie stawiającą już tamy odskokom myśli i wrażliwości.

1. **O b l ę d a w o l n o ść.** Niektóre postacie melancholii długo uważano za specyficznie angielskie – było to zarówno założeniem medycznym<sup>26</sup>, jak stałym motywem literackim. Montesquieu, widząc w samobójstwie Rzymian postęp moralny i polityczny, zamierzony rezultat odpowiedniego wychowania, przeciwstawiał mu samobójstwo angielskie, które zalecał traktować jak chorobę: kiedy „zabijają się Anglicy, nie można sobie wyobrazić żadnej ku temu przyczyny; zabijają się w pełni szczęścia”.<sup>27</sup> Tu zaczyna działać środowisko; jeżeli bowiem w XVIII wieku szczęście należy do rzędu natury i rozumu, to nieszczęście albo przynajmniej to, co bez powodu od szczęścia odrywa, musi się zaliczać do innej kategorii. Tego innego porządku szuka się najpierw w wysokich klimatach, w odchyleniu natury od stanu równowagi i słusznej miary (klimaty umiarkowane wywodzą się z natury; temperatury nienormalne – ze środowiska). Nie jest to jednak dostateczne wytłumaczenie choroby angielskiej; już Cheyne sądził, że u źródeł zakłóceń nerwowych stoi bogactwo, wyszukane jedzenie, obfitość dóbr dostępna całej ludności, życie przyjemne i leniwe w tej najzamożniejszej z zamożnych społeczności.<sup>28</sup> Coraz chętniej sięgano po uzasadnienie ekonomiczne i polityczne, gdzie dostatek, postęp, instytucje społeczne jawią się jako żywioł warunkujący obłąd. Na początku XIX wieku Spurzheim dokona syntezy tych wszystkich analiz w

jednym z ostatnich poświęconych im tekstów. W Anglii szaleństwo „występuje częściej niż gdziekolwiek indziej”, gdyż jest okupem za tamtejszą wolność i powszechny dobrobyt. Swoboda przekonań zawiera więcej niebezpieczeństw niż autorytet i despotyzm władzy. „Uczucia religijne... działają bez ograniczeń; każdemu wolno wygłaszać kazania do wszystkich, co zechcą słuchać” – a słuchając tak różnorodnych poglądów „umysły łatwo popadają w udrękę szukania prawdy”, w zgubne wątpliwości, niemożność skupienia uwagi na jednym temacie, chwiejność duszy. Nie mniej niebezpieczne okazują się namiętne spory umysłów żarliwie obstających przy swoim: „Wszelka sprawa napotyka sprzeciw, a sprzeciw wzburza uczucia; w religii, polityce, nauce każdemu wolno stworzyć własne stronnictwo – ale musi się liczyć ze sprzeciwem.” Tak wielka wolność uniemożliwia również opanowanie przemiennej czasu: nie ma w nim nic stałego i wszyscy pozbawieni państwowego oparcia zdani są na łaskę jego fluktuacji. „Anglicy są narodem handlarzy; zajęte spekulacją myśli bez przerwy porusza obawa albo nadzieja. Egoizm, dusza handlu, łatwo przechodzi w zawiść i przyzywa na pomoc inne właściwości charakteru.” Zresztą opisana wolność wielce się różni od prawdziwej wolności natury: jest zewsząd przymuszana i naciskana przez wymogi sprzeczne z najsluszniejszymi pragnieniami jednostek; to wolność interesów, spółek, kombinacji finansowych – a nie człowieka, ludzkich umysłów i serc. Z racji pieniądza rodziny są tu bardziej tyrańskie niż gdzie indziej: tylko bogate dziewczęta znajdują mężów, „pozostałe skazane są na inne sposoby zaspokojenia, wyniszczające ciało i zakłócające przejawy duszy. Ta sama przyczyna sprzyja libertynizmowi, który z kolei prowadzi do szaleństwa”.<sup>29</sup> Wolność kupiecka występuje więc jako żywioł, w którym osąd nigdy nie osiąga prawdy, gdzie cechy wrodzone napotykają przeszkody, czas wymyka się władzy i pewności pór roku, a prawo interesu odziera człowieka z pragnień. Słowem taka to wolność, co zamiast przywozić człowieka do władania samym sobą, coraz bardziej go oddala od jego własnej istoty i jego własnego świata. Fascynuje go, stawiając na zewnątrz w stosunku do innych ludzi i pieniądza, nieodwracalnie skupiając we wnętrzu namiętności i nieukozone pożądanja. Pomiędzy człowiekiem a szczęściem rozpoznania się w świecie, pomiędzy człowiekiem a naturą, w której by odnalazł własną prawdę, „środowiskiem” jest wolność stanu kupieckiego: w tej samej mierze staje się też elementem determinującym obłąkanie. W czasie, gdy Spurzheim pisał przytoczone niżej zdanie – w pełni Świętego Przymierza i restauracji monarchii – chętnie obciążano liberalizm wszystkimi grzechami szaleństwa świata: „Ze zdziwieniem



stwierdzamy zle strony najsilniejszego z ludzkich pragnień, mianowicie wolności osobistej.<sup>30</sup> Dla nas wszakże w takiej analizie istotna nie jest krytyka wolności, ale posługiwanie się pojęciem oznaczającym u Spurzheima środowisko nienaturalne, gdzie wiodą prym, mnożą się i rosną psychologiczne i fizjologiczne mechanizmy obłądu.

2. Obłąd, religia i czas. Wierzenia religijne stwarzają rodzaj urojonego pejzażu, złudnego środowiska, sprzyjającego wszelkim halucynacjom i majaczeniom. Z dawien dawna lękali się medycy skutków zbyt ściśle przestrzeganej pobożności lub zbyt żywej wiary. Przesadnie surowa moralność, niepokój o zbawienie i przyszłe życie często wystarczą, by człowiek z czasem popadł w melancholię. *Encyklopedia* przytacza sporo takich przypadków: „Potężne wrażenie wywoływane przez niektórych gorliwych kaznodziejów, lęk przed karą, jaką zapowiada nasza religia za łamanie jej praw, wznecają w słabych umysłach zadziwiające rewolucje. W szpitalu Montélimar przebywało kilka kobiet dotkniętych manią w następstwie misji, która odbyła się w tym mieście. Nękały je ustawicznie straszliwe obrazy, nierozważnie im kiedyś ukazane; mówiły tylko o rozpacz, pomście, karze, jedna nie chciała zażywać leków sądząc, iż jest w piekle i nic nie ugasi ognia, który, jak twierdziła, ją pożerał.”<sup>31</sup> Pinel podzielał zdanie tych oświeconych lekarzy, gdyż zabronił doręczać „melancholikom z dewocji”<sup>32</sup> książek do nabożeństwa, a nawet zalecił odosobnienie „dewotek, które mają się za natchnione i wciąż szukają nowych prozelitek”.<sup>33</sup> Obracamy się jednak ciągle w kręgu raczej krytyki niż konkretnej analizy: podejrzewano, iż przedmiot lub temat religijny sprowadza mąlgnę lub omamy za sprawą bałamutnego lub halucynogennego charakteru, jaki w nim upatrywano. Pinel opowiada o przypadku świeżo wyleczonej obłąkanej, której „książka do nabożeństwa przypominała, że każdy człowiek ma własnego anioła stróża; następnej nocy ujrzała się w otoczeniu anielskiego chóru – utrzymywała, że dane jej było słyszeć niebiańską muzykę i doznać objawienia”.<sup>34</sup> Religia jest tu traktowana tylko jako element transmisji zmylenia. Lecz i przed Pinelem istniały analizy w stylu ściśle historycznym, w których ukazywano religię jako domenę zadowalania lub tłumienia afektów. Pewien niemiecki autor w 1781 roku odwoływał się do szczęśliwych dawnych epok, kiedy to kapłani dzierżyli władzę absolutną; nie istniało wówczas próżniactwo: każdą chwilę określały „ceremonie, religijne praktyki, pielgrzymki, nawiedzanie ubogich i chorych, święta kalendarzowe”. Czas był więc poświęcony szczęściu zorganizowanemu, nie zostawiając chwil wolnych na próżne afekty, na zmęczenie życiem i nudę. Jeśli ktoś czuł się winny,

poddawano go karze konkretnej, często materialnej, zajmując tym samym jego umysł i dając pewność, że występki zostały naprawione. A kiedy spowiednik uznał, że jego „hipochondryczni penitenci spowiadają się zbyt często”, zadawał im pokutę bądź surowych umartwień „rozpuszczających za gęstą krew”, bądź długiej pielgrzymki: „Zmiana powietrza, długa droga, oddalenie od domu, od przedmiotów, które na nich oddziaływały, towarzystwo innych pielgrzymów, wspólnie podejmowany powolny, lecz energiczny ruch w pieszej wędrówce lepszy wywierały wpływ niż komfortowe podróże... które obecnie zastąpiły pielgrzymowanie.” Wreszcie uświęcony charakter księdza nadawał każdemu z jego rozkazów wartość bezwzględną i nikomu się nie śniło spod nich uchylać; „zwykle kaprys chorego odmawia tego lekarzowi”.<sup>35</sup> Dla Moehsena religia pośredniczy między człowiekiem a winą, między człowiekiem a karą; w formie autorytatywnej syntezy rzeczywiście gładzi winę, egzekwując karę; jeśli się zaś rozluźni, poprzestając na idealnej formie wyrzutów sumienia i udręce duchowej, wiedzie wprost w obłąkanie; jedynie stanowczość środowiska religijnego pozwala człowiekowi ująć przed alienacją w nieogarnionym delirium winy. W bogactwie swoich rytuałów i wymogów, religia, zanim jeszcze człowiek zgrzeszył, odbiera mu niedbałe próżniactwo namiętności, a po zgrzeszeniu – jałowe nawroty wyrzutów sumienia. Stara religia szczęśliwego wieku była wiecznym świętem w czasie teraźniejszym. Odkąd jednak wyabstrahowała się w dobie nowożytnej, zanurza teraźniejszość w poświęceniu tymczasowości, w pustce wolnego czasu i zgryzoty; tam serce człowieka opuszczone jest w niepokojach, tam afekty poddają czas lekkomyślności lub nałogom, tam wreszcie swobodnie może rozwijać się obłąkanie.

3. Obłąd, cywilizacja i wrażliwość. Biorąc ogólnie, cywilizacja stwarza środowisko sprzyjające rozwojowi obłądu. Postęp nauk rozprasza wprawdzie mylne sądy, lecz równocześnie upowszechnia upodobanie, a nawet obsesję badawczą; życie w ciszy gabinetów, abstrakcyjne spekulacje, nieustanne poruszenie umysłu przy zaniechaniu ćwiczeń ciała mogą przynieść żalodne rezultaty. Tissot tłumaczy, że w pierwszym rzędzie hartują się i umacniają te części ludzkiego ciała, które najczęściej zmuszane są do pracy: u robotników tężeją mięśnie i włókna ramion, dając im siłę fizyczną i zdrowie do późnej starości; „u ludzi nauki twardnieje mózg; niekiedy nie mogą już zebrać myśli”, a to prowadzi do ośpienia.<sup>36</sup> Im bardziej abstrakcyjna lub złożona jest wiedza, tym większe ryzyko obłądu. Jedynie wiedza jeszcze bliska bezpośrednim doznaniom zmysłowym, nie wymagająca, jak mawiał Pressavin, wielkiego

wysiłku zmysłu wewnętrznego i organów mózgu, wzbudza swego rodzaju błogość fizjologiczną: „Nauki, których przedmioty łatwo postrzegamy zmysłami, prezentujące duszy przyjemne odniesienia harmonią swego współbrzmienia... wprawiają cały mechanizm w lekką aktywność, co sprzyja wszelkim jego czynnościom.” I na odwrót, poznanie zbyt ogołoczone z powiązań czuciowych, zbyt oderwane od stanu przyrodzonego, wywołuje napięcie jedynie w mózgu, resztę ciała wytrącając z równowagi: nauki „o rzeczach, których współzależności są trudno uchwytnie dla zmysłów albo zbyt liczne, pociągają ogrom pracy badawczej, stawiają duszę przed ćwiczeniem wielce męczącym, przedłużając napięcie wewnętrznego zmysłu”.<sup>37</sup> Wiedza tworzy więc wokół wrażliwości zmysłowej otoczkę związków abstrakcyjnych, grożąc człowiekowi utratą szczęścia fizycznego, które normalnie daje okrzepnąć jego stosunkowi do świata. Bez wątpienia, wiedza się zwiększa, ale rośnie też jej cena. Czy na pewno coraz więcej mamy uczonych? Jedno jest pewne, mianowicie „coraz więcej ludzi wykazuje ich ułomności”.<sup>38</sup> Środowisko poznawcze wzrasta prędkiej niż sama wiedza.

Jednak nie tylko nauka odrywa człowieka od postrzegania zmysłowego, czyni to także wrażliwość – nie kierowana już przyrodzonymi odruchami, ale przyzwyczajaniem i wymogami życia społecznego. Człowiek nowoczesny, kobieta w większym stopniu niż mężczyzna, z dnia zrobił noc, a z nocy dzień: „Pora, kiedy nasze panie w Paryżu wstają, bardzo jest oddalona od chwili wyznaczonej przez naturę; najpiękniejsze godziny dnia już upłynęły, najczystsze powietrze znikło – nikt zeń nie skorzystał; w atmosferze podnoszą się już dymy, złośliwe wyziewy przywabione upałem słońca; oto moment, jaki piękna jejmość wybrała do opuszczenia łoża.”<sup>39</sup> Rozregulowanie zmysłów znajduje ciąg dalszy w teatrze; w tym miejscu iluzji sztucznie się rodzą czcze namiętności i najbardziej złowieszcze poruszenia duszy; zwłaszcza niewiasty lubią te widowiska, „które je rozplamieniają i wprawiają w uniesienie”; ich dusza „jest przejęta aż do nerwowego wstrząsu, wprawdzie przejściowego, ale zazwyczaj brzemiennego w poważne skutki; chwilowe zagubienie zmysłów, lzy wylewane na spektaklach naszych nowoczesnych tragedii, to jeszcze najmniejsze przypadłości, jakie mogą z tego wyniknąć”.<sup>40</sup> Powieści stwarzają krąg jeszcze sztuczniejszy, jeszcze szkodliwszy dla rozchwianej wrażliwości; nawet prawdopodobieństwo, jakie starają się w nich zawrzeć nowożytni pisarze, i całe ich mistrzostwo w naśladowaniu rzeczywistości potęgują tylko prestiż uczuć gwałtownych i niebezpiecznych, które chcą wzbudzać u czytelników. „W pierwszych czasach obyczajności i galanterii francuskiej

mniej wydoskonalony umysł kobiecy zadowalał się faktami i wydarzeniami cudownie niewiarygodnymi; obecnie żądają, by fakty były wiarygodne, lecz przy uczuciach tak cudownych, że ich własne całkiem się w nich topią i zatracają; odtąd wszystko wydaje się im pozbawione uczuć i życia, ponieważ szukają czegoś, czego w naturze nie ma.”<sup>41</sup> Powieść daje życie idealnemu środowisku wszelkich perwersji wrażliwości: odrywa duszę od doznań przyrodzonych i naturalnych, ażeby unieść ją w urojony świat uczuć tym silniejszych, im bardziej są nierealne i mniej uregulowane słodkim prawem natury: „Mnogość autorów rodzi tłumy czytelników, a ciągła lektura prowadzi ze sobą wszystkie postaci chorób nerwowych; pośród rozmaitych przyczyn szkodzących zdrowiu kobiet najważniejsza może polega na nieustannym od stu lat plenienu się powieści... Dziesięcioletnia dziewczynka, która miast biegać czyta, w wieku lat dwudziestu będzie na pewno kobietą z waporami, a nie dobrą karmicielką.”<sup>42</sup>

Powoli, jeszcze w sposób nieuporządkowany, wiek XVIII ustanawia wokół wiedzy o obłędzie i jego niebezpiecznym narastaniu cały system nowych poglądów. W krainie nierozumu, gdzie znalazł miejsce w wieku XVII, obłęd skrywał sens i pochodzenie niejasno moralne; sekretem swoim zbliżał się do winy, a zezwierzczenie, którego groźbę w nim postrzegano, paradoksalnie nie czyniło go mniej winnym. W drugiej połowie wieku XVIII nie będzie już rozpatrywany w sferze niepamiętnego upadku człowieka albo w nieokreślonym stanie zwierzęcości – przeciwnie, usytuuje się w ramach dystansu, jaki człowiek zachowuje w stosunku do samego siebie; względem własnego świata i tego wszystkiego, co mu się objawia w przyrodzonej naturalności; obłęd staje się możliwy w owym s r o d o w i s k u, gdzie wypaczają się związki człowieka z doznaniem, z czasem, z drugim człowiekiem; staje się możliwy przez wszystko, co w życiu i losie człowieka jest oderwaniem od przyrody. Nie zalicza się do rzędu natury i upadku, ale do porządku nowego, gdzie wraz z przeczcuciem historii rodzą się w ciemnym pierwotnym braterstwie „alienacja” lekarska i „alienacja” filozoficzna – dwie postaci, w jakich człowiek na wszelki sposób fałszuje własną prawdę, lecz pomiędzy którymi wiek XIX, po Heglu, wkrótce doszczętnie zatrze podobieństwo.

\*

Nowy sposób rozumienia obłędu jako skutku uporczywego działania „sił przenikających” był zapewne rozstrzygający zarówno dla nowoczesnej historii obłędu, jak dla spektakularnego zdjęcia łańcuchów w Bicêtre przez Pinela.

Osobliwa i godna uwagi jest przecząca wartość tego pojęcia w archaicznym stadium jego wykształcenia. W przypomnianych wyżej analizach siły przenikające nie oznaczają naturalnego otoczenia żywej istoty; nie jest to również miejsce przystosowania wzajemnych wpływów lub regulacji ani nawet nie przestrzeń, w której osobnik może rozwijać i narzucać własne normy życiowe. Na całość tych sił, wyłączając treści, jakie osiemnastowieczna myśl mogła w nich zataić, składa się właśnie to, co w kosmosie przeciwstawia się naturze.<sup>43</sup> Środowisko obala czas, nawroty jego pór, oboczność jego dni i nocy; zniekształca doznanie i jego spokojne echo w człowieku, wprawiając w wibrację wrażliwość regulowaną jedynie według wybujałej sfery wyobrażeń; odrywa człowieka od naturalnego błogostanu, aby go podporządkować prawom interesu, zagłuszającym głos pragnienia. Środowisko tam się zaczyna, gdzie obumiera w człowieku natura. Czyż nie w ten sposób ukazywał już Rousseau koniec natury i narodziny ludzkiego środowiska w kosmicznej katastrofie rozbitych kontynentów?<sup>44</sup> Środowisko nie jest pozytywnością natury ofiarowaną żyjącemu – jest, przeciwnie, negatywnością, w której pełnia natury zostaje żyjącemu odebrana; i w tym odebraniu, w tej nie-naturze, coś wchodzi na miejsce natury – coś, co jest pełnią sztuczności, światem złudnym, w którym dochodzi do głosu antyfizyczność.

Otóż dokładnie tutaj pojawia się w całym wymiarze możliwość obłądzenia. Wiek XVII odkrywał ją w utracie prawdy: była to możliwość zupełnie negatywna, rozpatrująca wyłącznie ludzką zdolność do czuwania i uwagi, która nie wywodzi się z natury, ale z wolności. W końcu XVIII wieku zaczęto identyfikować możliwość szaleństwa z wytworzonym środowiskiem: obłądzenie byłoby naturą utraconą, sprowadzeniem na manowce zmysłów, zbłądzeniem pragnienia, czasem wyzutym z tempa; byłoby zagubieniem stanu naturalnego na rzecz niezliczonych pośrednictw. Wobec tego natura byłaby, przeciwnie, obłądzeniem zniweczonym, szczęśliwym powrotem do egzystencji najbliższej własnej prawdzie; Beauchesne pisze: „Chodźcie, wdzięczne zmysłowe kobiety, zmykajcie przed niebezpieczeństwem fałszywych przyjemności, płochych afektów, nieróbstwa i rozleniwienia; ruszajcie za swoimi młodymi oblubienicami w podróż na świeże powietrze; hasajcie z nimi po świeżej, ukwieconej trawie; wracajcie do Paryża, by służyć towarzyszkom przykładem zwyczajów i zajęć odpowiednich dla waszej płci; kochajcie, zwłaszcza wychowujcie swoje dzieci; zobaczycie, że to jest najwyższa radość, szczęście dane wam przez naturę; starość nieprędko nadejdzie, jeżeli będziecie żyć w czystości.”<sup>45</sup>

Rola środowiska jest więc symetryczna i odwrotna od pełnionej ongiś przez

zwierzęcość. W dawnych czasach w głuchej obecności zwierzęcia znajdował się punkt, przez który wściekliwość szaleństwa mogła wtargnąć w człowieka; najgłębszy punkt, dno egzystencji naturalnej było zarazem najwyższym wzniesieniem przeciwnatury, gdyż natura człowiecza stawała się sama w sobie i od razu własną przeciwnaturą. Natomiast pod koniec XVIII wieku zwierzęca beztroska całkowicie należy do szczęścia natury; właśnie wymykając się z pierwotnego zwierzęcego bytowania, w momencie gdy tworzy środowisko, otwiera się człowiek na możliwość przeciwnatury i na groźbę obłądzenia. Zwierzę nie może być obłąkane, a przynajmniej nie z winy swojej zwierzęcości.<sup>46</sup> Nie dziw, iż ludzie prymitywni są najmniej z wszystkich skłonni do szaleństwa: „Grupa rolników pod tym względem daleko przewyższa tę część ludności, która przysparza rzemieślników; niestety, stoi zarazem o wiele niżej niż niegdyś, w czasie, kiedy rolnik był tylko rolnikiem, jak i dziś niektóre dzikie plemiona nie znające prawie żadnych chorób, a śmierć tylko z przypadku lub, ze starości.” Jeszcze na początku XIX wieku przytaczano Amerykanina Rusha, który „wśród Indian nie znalazł ani jednego przypadku otępienia i zaledwie kilku maniaków lub melancholików”,<sup>47</sup> a także Humboldta, który nigdy nie słyszał „o jednym choćby obłąkanym wśród dzikich Indian Ameryki Południowej”.<sup>48</sup> Obłądzenie stało się możliwe przez wszystko, co środowisko zdołało człowiekowi odjąć z jego zwierzęcej egzystencji.<sup>49</sup>

Od tej pory obłądzenie wiąże się z pewną formą stawania się człowiekiem. Dopóki szaleństwo odczuwano jako groźbę kosmiczną lub zagrożenie zwierzęcością, trwało na pół uśpione i niezmiennie wokół człowieka lub w mrokach jego serca; cykle obłądzenia były tylko nawrotami, wybuch – po prostu kolejnym ujawnieniem. Teraz szaleństwo zyskuje czasowy punkt wyjścia, nawet jeśli trzeba go rozumieć w sensie mitycznym: posuwa się wektorem linearnym, wskaźnikiem nieograniczonego wzrostu. W miarę jak utworzone wokół i przez człowieka środowisko się zagęszcza i traci przepuszczalność, zwiększa się ryzyko obłądzenia. Czas, na jaki się owo ryzyko rozkłada, staje się otwartym czasem potęgowania i narastania. Wtedy obłądzenie przekształca się w drugą stronę postępu: w rozmnożeniu środków cywilizacyjnych otrzymuje człowiek wciąż dalsze szanse na wyobcowanie. Matthey jedynie sumował ogólne uczucie osiemnastowiecznych ludzi, gdy pisał: „Największe nieszczęścia i liczne korzyści człowieka społecznego, szlachetność myśli i upodlenie rodzą się z jego własnej znamienitej natury, z jej zdolności do doskonalenia się, z niebywałego rozwoju władz fizycznych i moralnych. Wielość potrzeb, pragnień, namiętności wynika z cywilizacji, ona jest źródłem występków i cnót, złego i dobrego. Z łona

rozkoszy i dostatku miast wznoszą się lamentsy nędzy, okrzyki rozpacz i furii. Bicêtre, Bethleem dają tej prawdzie świadectwo.”<sup>50</sup> Okazało się, że prosta dialektyka dobra i zła, postępu i rozkładu, niewątpliwie bardzo typowa dla XVIII wieku, miała decydujące znaczenie dla historii obłędu: odwróciła perspektywę czasową, w jakiej go zwykle postrzegano; wplotła go w nieskończony bieg czasu o ustalonym początku i końcu coraz odleglejszym; otworzyła przed nim trwanie bezpowrotne, rozbiła jego kosmiczne cykle i zmasała urok przeszłej winy; zapowiadała inwazję szaleństwa już nie w apokaliptycznej formie obłąkania jak w XV wieku, lecz jego postać ciągłą, podstępna, stopniowana, nigdy nie zastygła w ostatecznej pozie, czerpiącą siłę młodości ze starzejącego się świata. Już przed Rewolucją został odkryty jeden z wielkich strachów XIX wieku – jego nazwa brzmi: wyrodnienie.

W tradycji kultury grecko-lacińskiej do najbardziej zakorzenionych należy niewątpliwie myśl, że synowie są mniej warci od ojców, oraz tęsknota do pradawnej mądrości, której tajemnice zatraciło współczesne szaleństwo. Wtedy jednak chodziło o pogląd moralny sprowadzony wyłącznie do krytyki: nie była to percepcja, lecz niezgoda na tok historii. W XVIII wieku, przeciwnie, pustka trwałego schyłku otrzymuje konkretną treść: degeneracja już nie biegnie po równi pochyłej upadku moralnego, lecz pod dyktando ludzkiego środowiska albo za sprawą dziedzictwa fizycznego. A więc nie dlatego człowiek wyrodnienie, że zapomina o czasie będącym pamięcią spraw niepamiętnych, ale dlatego, że czas nabiera dla niego wagi, staje się coraz natarczywszy, niczym rodzaj materialnej pamięci ciała, która scala przeszłość i odrywa egzystencję od pierwotnego stanu naturalnego: „Dzieci odczuwają skutki dolegliwości ojców; nasi pradziadowie trochę się oddalili od najzdrowszego trybu życia; nasi dziadkowie urodzili się nieco od nich słabsi, wychowywano ich mniej twardo, mieli dzieci jeszcze od siebie słabsze, a my – czwarta generacja – znamy silnych i zdrowych osiemdziesięciolatków tylko ze słyszenia.”<sup>51</sup> W tak przez Tissota opisanym „wyrodnieniu” niewiele jeszcze jest tego, co wiek XIX nazwie „zwyrodnieniem”. Postać jeszcze jest niedokonana, nie rysuje się tendencja do nieuchronnego powrotu do najprostszych form życia i organizacji;<sup>52</sup> nie świta nadzieja na odrodzenie indywidualne.<sup>53</sup> Wszakże w *Traité des dégénérescences* Morel skorzysta z lekcji osiemnastowiecznej; podobnie jak dla Tissota, także i jego zdaniem człowiek wyrodnienie oddalając się od typu pierwotnego;<sup>54</sup> a dzieje się tak nie w trybie degradacji spontanicznej, przez ciężar właściwy materii ożywionej, lecz z większym prawdopodobieństwem „za sprawą instytucji społecznych niezgo-

dnych z naturą” albo też w następstwie „deprawacji natury moralnej”.<sup>55</sup> Od Tissota do Morela powtarza się ta sama nauka upatrująca w środowisku ludzkim zdolność alienacyjną, czyli po prostu nawarstwienie wszystkiego, co w nim ujarzmiła naturę. Potęgujący się wraz z czasem obłęd nie tkwi w samym człowieku – tkwi w jego środowisku. Znaleźliśmy się dokładnie w punkcie zespolenia heglowskiego problemu filozoficznego (alienacja tkwi w ruchu mediatyzacji) z zagadnieniem biologicznym, które sformułował Bichat mówiąc, iż „wszystko, co otacza żywe istoty, zmierza do ich zniszczenia”. Śmierć jednostki pozostaje poza jej zasięgiem, podobnie jak jej szaleństwo, jej wyobcowanie; w świecie zewnętrznym, w ciężarze nawarstwionych rzeczy, człowiek gubi własną prawdę. A gdzież by mógł ją odnaleźć jak nie w innej warstwie pamięci? Byłaby ta pamięć pojednaniem we wnętrzościach świadomości lub całkowitym zanurzeniem i odwrotem ku absolutowi czasu, ku naturalnej młodości barbarzyństwa: „Bądź rozsądne postępowanie, o jakim nie ma co marzyć, bądź parę wieków barbarzyństwa, którego aż strach pragnąć.”<sup>56</sup>

W tych rozważaniach o obłędzie,<sup>57</sup> w tej ciągle niejasnej koncepcji środowiska, wiek XVIII osobiwie uprzedza główne wątki z następnej epoki myśli o człowieku; w niepewnym świetle z pogranicza medycyny i filozofii, psychologii i historii, w naiwnej dwuznaczności, której nie zdoła rozwiązać cały niepokój XIX i obecnego stulecia, wysuwał bardzo uproszczony zarząd alienacji, pozwalający określić ludzkie środowisko jako negatyw człowieka i rozpoznać w nim konkretne *a priori* wszelkiego możliwego obłędu. W ten sposób obłęd umiejscawia się jak najbliżej i jak najdalej od człowieka: tutaj, gdzie przebywa, lecz również i tam, gdzie się zatracza w niesamowitej ojczyźnie, gdzie jego dom zarazem go niszczy, gdzie spełnia się człowiecza prawdziwość i ustawicznie się dokonuje stan niebycia człowiekiem.

\*

Obłęd wchodzi tedy w nowy cykl. Odczepia się teraz od nierozumu, który na długo pozostanie doświadczeniem ściśle poetyckim lub filozoficznym – od Sade’a powtarzać je będą Hölderlin, Nerval, Nietzsche – czystym zanurzeniem w wypowiedź niweczącą historię i na chybotliwej powierzchni doznania dającą rozblysnąć groźbie odwiecznej prawdy. Dla XIX wieku obłęd przybiera zupełnie odmienny sens: z własnej natury i przez wszystko, co przeciwstawia przyrodzie, zbliża się do historii.

Łatwo odnosimy wrażenie, iż pozytywistyczna koncepcja obłędu jest

fizjologiczna, naturalistyczna i antyhistoryczna<sup>58</sup> i że dopiero psychoanaliza, socjologia i ni mniej, ni więcej, tylko „psychologia kultur” wyjawia potajemnie utrzymywany związek patologii z historią. W rzeczywistości zostało to jasno ustalone już w końcu XVIII wieku: od tamtego bowiem czasu obłęd wpisał się w doczesny los człowieka; stał się nawet konsekwencją i okupem za to, że w przeciwieństwie do zwierzęcia człowiek ma historię. Autor niebawem dwuznacznego zdania, że „historia obłędu jest odwróceniem historii rozumu”, nie czytał ani Janeta, ani Freuda, ani Brünshwicga; żył współcześnie z Claude Bernardem i za oczywiste przyjmował równanie: „Jaki czas, taki rodzaj umysłowego niezdrówia.”<sup>59</sup> Zapewne żadna epoka nie zdawała sobie tak ostro sprawy z historycznej względności obłędu jak pierwsze lata XIX wieku: „Ileż punktów stycznych – powiedział Pinel – ma pod tym kątem medycyna z historią rodzaju ludzkiego.”<sup>60</sup> I rad był okazji studiowania chorób umysłowych w sprzyjającym okresie Rewolucji, ery „gwałtownych afektów” będących „najczęstszym źródłem alienacji”; dla obserwacji tych afektów „jakiz czas byłby korzystniejszy od burz rewolucyjnych, zawsze skorych do wznoszenia na najwyższy stopień ludzkich namiętności czy raczej manii we wszystkich postaciach”.<sup>61</sup> Medycyna francuska przez długi czas będzie odnajdywać u następnych pokoleń ślady roku 1793, jak gdyby ciosy historii i jej szaleństwo odłożyły się w niemym czasie dziedziczności: „Nie ulega wątpliwości, iż w czasie Rewolucji dla niektórych jednostek, nawet w łonie matki, terror okazał się złowieszczy... Osobnicy, którzy z tej przyczyny stali się skłonni do obłędu, pochodzą z prowincji najdłużej wydanych na pastwę okropności wojny.”<sup>62</sup> Takie pojęcie obłędu, jakie istniało w XIX wieku, ukształtowało się wewnątrz świadomości historycznej, i to w dwójnasób: najpierw dlatego, że obłęd w swoim stałym przyspieszeniu byłby pochodną historii; oraz dlatego, że jego postaci byłyby zdeterminowane kształtami procesu stawania się. Odniesione do czasu i zasadnicze dla doczesności człowieka – oto jak się nam ukazuje wówczas rozpoznawane albo przynajmniej doznawane szaleństwo, o wiele głębiej historyczne, niż jest nim dziś dla nas.

Tymczasem owo odniesienie do historii szybko ulegnie zapomnieniu: Freud z trudem i może niezbyt radykalnie będzie zmuszony je wyluskać z ewolucjonizmu. Przez cały XIX wiek będzie się chwiała w koncepcji zarazem społecznej i moralnej, która je kompletnie zdradzi. Obłęd nie będzie już postrzegany jako odwrócenie historii, lecz jako odwrócenie społeczeństwa. Nawet we wspomnianej pracy Morela najwyraźniej daje się uchwycić przekształcenie analizy historycznej w krytykę społeczną, wypędzające obłęd z historii, aby

zeń uczynić przeszkodę w jej pomyślnym rozwoju i w spełnieniu jej obietnicy pojednania. Najbardziej sprzyjającym środowiskiem dla rozprzestrzeniania się obłędu będzie dla Morela nędza (podczas gdy w XVIII wieku obwiniano postęp i bogactwo): „Zawody niebezpieczne i niezdrowe, mieszkanie w ośrodkach zbyt gęsto zaludnionych lub niezdrowych”, różne zatrucia; „dodajmy teraz do złych warunków ogólnych głęboko demoralizujący wpływ biedy, brak wykształcenia, nieprzezorność, nadużywanie napojów wysokochłonnych i ekscesy seksualne, niedostateczne pożywienie, a otrzymamy obraz złożonych okoliczności niekorzystnie modyfikujących temperamenty w klasie ludzi ubogich”.<sup>63</sup> Obłęd wymyka się przeto z jakiegokolwiek historyczności ludzkiego stawania się, aby przyoblec sens w moralności społecznej: staje się piętnem klasy, która porzuciła wzorce etyki burżuazyjnej; i w tym samym momencie, gdy filozoficzna koncepcja alienacji nabiera znaczenia w ekonomicznej analizie pracy, medycyna i psychologiczna koncepcja wyobcowania zupełnie się od historii uwalnia, by się przekształcić w krytykę moralną w imię zagrożonego ocalenia rodzaju ludzkiego. Jednym słowem, obawę przed obłędem, która w XVIII wieku była obawą przed konsekwencjami własnego rozwoju, wiek XIX powoli zmienia w lęk przed sprzecznościami, które co prawda są konieczne dla utrzymania jego struktur; obłęd stał się paradoksalnym warunkiem przetrwania porządku burżuazyjnego, chociaż z zewnątrz bezpośrednio mu zagraża. Postrzega się go więc równocześnie jako niezbędne zwyrodnienie, ponieważ jest warunkiem wieczności mieszczańskiego rozumu, i jako przypadkowe, akcydentalne zlekceważenie zasad moralności i religii – ponieważ wolno bagatelizować wrodzoną sprzeczność ustroju, którego końca się nie przewiduje. W połowie XIX wieku zostanie stłumione historyczne pojmowanie szaleństwa, które długo się utrzymywało w dobie „pozytywizmu walczącego”.

Przejście przez historię, aczkolwiek pobieżne i zarzucone, okazało się jednak decydujące dla dziewiętnastowiecznego doświadczenia obłędu. Człowiek nawiązał wówczas nowy stosunek z szaleństwem, w jakimś sensie bardziej bezpośredni, a także bardziej zewnętrzny. W doświadczeniu klasy-cystycznym komunikował się z szaleństwem przez zmylenie, co znaczy, że pojmowanie obłędu nieodzownie implikowało doświadczenie prawdy. Obłęd był najdoskonalszą pomyłką, absolutnym utraceniem prawdy. W końcu XVIII wieku zarysowują się ogólne linie nowego doświadczenia, gdzie człowiek w obłędzie nie traci prawdy w ogóle, lecz własną prawdę; nie umykają mu już prawa wszechświata, lecz on sam wymyka się prawom własnej istoty. Tissot w

końcu XVIII wieku ukazuje ten rozwój obłądu jako zapominanie przez człowieka o tym, co stanowi jego najpierwszą prawdę; ludzie „znaleźli ucieczkę w sztucznych przyjemnościach; wiele z nich – to tylko fason wyróżniania się, przeciwstawiania się obyczajom naturalnym, którego jedyną zaletą jest dziwaczność; namiastka rzeczywistości rozprasza ją przykre nie do zniesienia poczucie daremnego pobudzenia, dzięki której człowiek kocha to, co go otacza. Stąd zapewne bije źródło zbytku, będącego zbieraniną różnych rzeczy zbytecznych... to jest stan hipochondryka, któremu do szczęścia potrzeba wielu leków i który nie staje się przez ich zażywanie mniej nieszczęśliwy”.<sup>64</sup> W obłądzie człowiek jest odłączony od własnej prawdy, jest wygnańcem w bezpośredniej obecności otoczenia, w którym sam się gubi. Kiedy człowiek okresu klasycyzmu tracił własną prawdę, znaczyło to, że cofał się do pierwotnej egzystencji, że jego zwierzęcość się wściekała w chwili pierwszego upadku, który nadawał mu piętno występności. Teraz człowiek obłąkany będzie nasuwał myśl o kimś, kto opuścił krainę własnej pierwotnej prawdy i sam się zatracił.

## Nowy podział

W ciągu XVIII wieku po stronie obłądu coś drgnęło. Przede wszystkim opisany wyżej strach zdawał się wiązać nierozum ze starymi widmami, wskrzeszać jego obecność, którą pogrzebało lub prawie pogrzebało internowanie. Ponadto właśnie tam, gdzie obłąd leżał odłogiem, w jednorodnej przestrzeni braku rozumu, dokonywała się powolna i bardzo niewyraźna, ledwie sformułowana praca, przejawiająca się jedynie skutkami na powierzchni; coś wypycha obłąd z głębin, jakby zamierzał się wyosobnić i samookreślić. Okazuje się, że osiemnastowieczny strach wcale nie jest bezcielesną zmorą: obłąd wychodzi na nowo, ma postać mglistą, lecz tym razem stawia problem internowania jako pojęcia już wyabstrahowanego.

\*

Nie cichną głosy, że obłąd narasta. Trudno ustalić z pewnością, czy liczba obłąkanych zwiększyła się rzeczywiście, czyli stosunkowo bardziej niż ogół ludności. Możemy o niej wnioskować jedynie na podstawie liczby domów internowania, w cyfrach niekoniecznie reprezentatywnych: powód zamknięcia nie zawsze jest jasny, poza tym ominęło większość osób uznanych za obłąkane. Niektóre liczbowe dane nie budzą wszakże wątpliwości.

Ujmując sprawy ogólnie i porównując cyfry z końca XVII wieku i z początków Rewolucji, konstatujemy pokaźny wzrost. W roku 1690 stan Salpêtrière wykazuje 3059 osób; sto lat później będzie ich dwa razy tyle, 6704, według obliczenia sporządzonego przez La Rochefoucauld-Liancourta w raporcie dla Komitetu do spraw żebractwa.<sup>1</sup> Takie same proporcje zachodzą w Bicêtre: trochę mniej niż 2000 internowanych w XVII wieku, 3874 w momencie Rewolucji.<sup>2</sup> W niektórych zakładach prowadzonych przez zakony

zwyczajka jest jeszcze dosadniejsza; bracia św. Jana Bożego, otwierając w roku 1665 dom zamknięcia w Senlis, przewidzieli 4 miejsca; w roku 1780 było tych miejsc 91, z czego 67 efektywnie zajętych;<sup>3</sup> początkowo zaledwie kilka miejsc w Château-Thierry, a w roku 1783–30 pensjonariuszy.<sup>4</sup> Chcąc jednak odczytać prawdziwe znaczenie tych cyfr, należy je śledzić wzdłuż całej krzywej rozwoju. Trzeba wziąć pod uwagę, że w okresie wprowadzania systemu internowania w życie, czyli mniej więcej w latach 1680–1720, przyrost był bardzo raptowny i o wiele przewyższał przyrost ludności. Natomiast w siedemdziesięcioleciu poprzedzającym Rewolucję cyfry zdumiewająco się stabilizują – paradoks tym większy, że krzywa wzrostu demograficznego wznosi się w tym samym czasie bardzo widocznie. Wydaje się nawet, że liczba zatrzymań osiąga maksimum około roku 1770, po czym obniża się w latach tuż przed Rewolucją. Na 1 stycznia 1770 w Bicêtre odnotowano 4052 internowanych; na 1 stycznia 1772 – 4277; rok 1774 – 3938, rok 1776 – 3668 internowanych; kiedy zarządca Tristan kończy spis pod datą 1779, jest ich już tylko 3518.<sup>5</sup> W Saint-Lazare w roku 1733 naliczono 62 pensjonariuszy, 72 w roku 1736, szczyt osiągnięty w roku 1776 wyrażał się cyfrą 77 osób; ale już 29 października 1788 było ich tylko 40. W przededniu Rewolucji Château-Thierry liczyło zaledwie 25 zatrzymanych.

Przytoczone fluktuacje dowodzą, iż reżym internowania rozwijał się nie całkiem zgodnie z krzywą demograficzną. Na pewno odgrywały rolę inne wpływy, takie jak bieda czy natężenie represji za panowania Ludwika XV; natomiast lekka poprawa ekonomiczna, wojna amerykańska, restrykcje, jakimi Breteuil objął *lettres de cachet* i praktykę internowania, zmniejszyły tłum zamknięty w przytułkach.

Zachowując właściwą ostrożność można powiedzieć, że krzywa liczby obłąkanych wydaje się dość szczególna: niezupełnie demograficzna i niezupełnie związana z internowaniem. Suma wszystkich kobiet zamkniętych w pierwszych latach w Salpêtrière na oddziałach Magdaleny, Saint-Levêze, św. Hilarego, św. Katarzyny, św. Elżbiety oraz w celach wynosi 479 osób, o których z grubsza można orzec, iż były obłąkane.<sup>6</sup>

Kiedy Tenon każe przeprowadzić wywiad w roku 1787, znajduje 600 obłąkanych, a La Rochefoucauld-Liancourt 550. Podobnie dzieje się w Bicêtre: w roku 1726 było tam 132 „szaleńców, niebezpiecznych, nieodpowiedzialnych”; w roku 1789 figurowało 187 mężczyzn zamkniętych na oddziale Saint-Prix, zarezerwowanym dla obłąkanych.<sup>7</sup> Maksimum przypada na rok 1788: w roku 1784 przyjęto 110 obłąkanych, w 1786 – 127, w

1788 – 151, a w latach następnych – 132, 103 i 92. Mamy więc dość powolny przybór obłąkanych – przynajmniej tych internowanych, których jako takich rozpoznano i zaklasyfikowano – przez cały wiek XVIII, przejście przez punkt szczytowy około lat 1785–1788, wreszcie raptowny spadek po wybuchu Rewolucji.

Przebieg omawianej krzywej jest dosyć dziwny. Nie tylko nie zgadza się z ewolucją systemu internowania lub ze wzrostem ludności, ale i nie wydaje się odzwierciedlać gwałtownego przyływu strachu, jaki w XVIII wieku wzbudzały wszelkie formy obłądki i braku rozumu. Oczywiście nie wolno tych danych izolować; prawdopodobnie świadomość narastania obłądki nie była związana z natężeniem praktyk internowania, lecz zależała raczej od liczby obłąkanych nie zamkniętych, zostawionych na swobodzie przez życzliwość pomieszana z niedbalstwem: odkrycie waporów, chorób nerwowych, znaczenia dolegliwości histerycznych i hipochondrycznych więcej się do tego strachu przyczyniło niż samo internowanie. Lecz ów szczególny kształt krzywej rozwojowej systemu internowania wynika z interwencji nowego zjawiska, tłumaczącego stosunkowy zastój liczbowy w porównaniu z jednoczesnym szybkim rozprzestrzenianiem się trwogi. Na liczbach obłąkanych zamkniętych w dawnych przytułkach zaciążyło mianowicie, stosunkowo je zmniejszając, ~~otwieranie od połowy XVIII wieku domów specjalnych.~~

Zjawisko równie nagle co siedemnastowieczne Wielkie Zamknięcie i w jeszcze większym stopniu nie doceniane – ma jednak zasadnicze znaczenie. Już w roku 1695 otwarto w Aix szpital dla obłąkanych, co prawda z zastrzeżeniem, że mają to być niebezpieczni gwałtownicy, co dowodzi jego represyjnego charakteru.<sup>8</sup> W XVIII wieku praktyka zamykania w domach zarezerwowanych wyłącznie dla szaleńców staje się regułą. Bracia Picpus prowadzą taką placówkę w „Fontenelle, w kampanii lyońskiej”, obserwanci w Manosque, żeński zakon Opatrzności w Saumur.<sup>9</sup> W Paryżu otwarto około dwudziestu domów specjalnych, niemal wszystkie w drugiej połowie stulecia; niektóre z nich były spore, na przykład słynna *pension* Belhomme’a mogła przyjąć 33 osoby, podobnie zakład Bouquelona; przytułek Sainte-Colombe przyjmuje 28 pensjonariuszy, Laignel – 29; domy Douai i Guerois – około dwudziestu.<sup>10</sup> Petites-Maisons przekształcają się bez reszty w szpital dla obłąkanych; zdarzało się, iż Bicêtre lub Salpêtrière próbowały się ich pozbyć dowodząc, że Petites-Maisons są miejscem odpowiedniejszym<sup>11</sup>: argument nie do pomyślenia w XVII wieku. Pokazna liczba obłąkanych, którzy 50 lat wcześniej byłiby zamknięci w wielkich zakładach internowania, znajduje teraz schronienie na

obszarze specjalnie dla nich wyznaczonym. To częściowo wyjaśnia, dlaczego tak stosunkowo niewiele ich przybywało w zakładach czynnych już od XVII wieku. Ważność zjawiska polega wszakże nie tyle na aspektach ilościowych, ile na zawartych w nim nowych treściach.

To samo można zaobserwować w całej Europie. Powrócono nagle do dawnego zamykania wariatów, praktykowanego jeszcze w czasie Odrodzenia; na przykład w roku 1728 reaktywowano *Dollhaus* we Frankfurcie.<sup>12</sup> Ponadto pojawia się w Niemczech wiele zakładów prywatnych; w Rockwinckel pod Bremą pewien Holender prowadzi schronisko od roku 1764; utworzona w roku 1764 fundacja *Irrenhaus* w Brzegu na Śląsku może pomieścić 50 obłąkanych; w roku 1791 powstaje *Irrenanstalt* pod wezwaniem św. Jerzego w Bayreuth. Tam gdzie nie budowano dla obłąkanych osobnych szpitali, rezerwowano dla nich miejsca w już istniejących; w Würzburgu książę biskup zarządza dekretem z maja 1743, że osobnicy *delirantes et simul furiosi* (obłąkani, a zarazem furiaci) mają być zamykani w jednym z oddziałów szpitala Julius, podczas gdy *placidi delirantes et non furiosi* (obłąkani nie będący furiatami) pozostaną na specjalnych oddziałach okręgowych domów odosobnienia.<sup>13</sup> W Wiedniu powstał jeden z największych w Europie dom dla obłąkanych, obliczony na 129 osób.<sup>14</sup> W Anglii pojawiają się kolejno: dom w Manchesterze, później Liverpool Lunatic Hospital oraz Lunatic Ward of Guy's Hospital<sup>15</sup>, następnie, w roku 1777, głośny szpital w York; przeciwko temu ostatniemu wystąpią kwakrzy Tuke'a, nie izby reprezentował niegodne pamięci przeżytki, ale przeciwnie, dlatego że jako świeżo utworzony lepiej od innych świadczy o pewnym sposobie pojmowania obłąd i jego nowym statusie. Z tych wszystkich zakładów najważniejszy był St. Luke Hospital. Jego odbudowę zaczęto w roku 1782 przewidując 220 miejsc; kiedy zwiedzał go Tenon pięć lat później, nie był jeszcze ukończony; przebywało w nim 130 obłąkanych; „ażeby zostać przyjętym, trzeba być ubogim, zdecydowanym maniakiem, chorym najwyżej od roku i nie leczonym dotąd w innym szpitalu dla obłąkanych. Nie dopuszcza się ani głuptaków, ani chorych z napadami drgawek, ani weneryków, ani niedołącznych, ani kobiet brzemiennych, ani chorych z krostami”. W przypadku ujawnienia się którejkolwiek z wymienionych chorób pacjenta się oddała.<sup>16</sup>

Aż się prosi, aby te nowe zakłady łączyć z zespołem teorii reformatorskich, które przez Tuke'a, Pinela, Reila wiodły do wielkich przytułków dziewiętnastowiecznych. W istocie, po prostu ze względów chronologicznych nie wolno wpisać tych twórców osiemnastowiecznych w nurt reform. Główne

teksty domagające się dla obłąkanych statusu medycznego lub przynajmniej lepszego traktowania bardzo niewiele wyprzedziły Rewolucję: instrukcja Doubleta i Colombiera ukazała się dopiero pod datą 1785; Tenon opracował swój projekt szpitala dla chorych umysłowo w roku 1787. Przesunięcie w ramach instytucji odbyło się przed teoretyczną próbą uznania zamkniętych szaleńców za chorych. Zresztą dopiero co otwarte placówki strukturą zgola się nie różniły od starszych o sto lat. Nie zmieniły się prawne okoliczności internowania; chociaż przeznaczone specjalnie dla obłąkanych, nowe szpitale nie otworzyły szerzej drzwi medycynie. St. Luke nie było „postępem” w stosunku do Bethleem; statuty przewidywały „kurację” jednoroczną; jeżeli po upływie tego czasu nie zauważono żadnego polepszenia, pacjenta odsyłano; także i samej kuracji nie określono dokładnie: „Leczy się w zależności od występujących oznak najbardziej rzucających się w oczy. Przywraca się wstrzymane wypróżnienia, dbając, by brzuch był pusty. W razie choroby przenosi się obłąkanych do infirmerii.”<sup>17</sup> Inne z wymienionych wyżej domów nie były bardziej medyczne niż St. Luke;<sup>18</sup> zaden z dwudziestu prywatnych zakładów w Paryżu nie dopuszczał stałych dyżurów lub choćby wizyt lekarskich.

Istota ruchu z drugiej połowy XVIII wieku nie polega więc na reformie instytucji albo na odnowie ich ducha, lecz na spontanicznym przesunięciu wyodrębniającym i wyosabniającym przytułki przeznaczone wyłącznie dla obłąkanych. Szaleństwo nie przerwało kręgu internowania, tylko się przemiesciło, powoli nabrało dystansu. Rzecz by można, iż nowe wykluczenie dokonało się wewnątrz dawniejszego, jak gdyby obłądowi było potrzebne nowe wygnanie, ażeby we własnym przybytku mógł obcować sam z sobą. Obłąd znalazł ojczyznę dla siebie właściwą: przestawienie ledwo dostrzegalne, gdyż nowe internowanie nie zarzuca stylu starego, wskazujące wszakże, iż dzieje się coś ważnego, coś, co izoluje obłąd i czyni go autonomicznym w stosunku do braku rozumu, z którym był do tej pory pomieszany.

Zastanówmy się nad naturą owego przybytku – byłżeby inny, a jednocześnie taki sam? Jak można było tak przestawić szaleństwo, że zawisło pomiędzy jednorodnym s r o d o w i s k i e m nierozumu a nowym o s r o d k i e m, gdzie stało się odpowiednikiem samego siebie? Ruch ten na pewno nie był obcy ówczesnemu nawrotowi strachu, lecz określenie, co tu jest przyczyną, a co skutkiem, byłoby wielce arbitralne. Czy dlatego, że wariaci zaczęli budzić trwogę, postarano się ich odosobnić? A może dlatego zaczęto się ich obawiać, że przybrali kształt niezależny i zajęły pozycje autonomiczne? Mówiąc inaczej,



czy zmartwychwstawały stare fobie, przechowane w pamięci Zachodu pomimo praktyk internowania, a wraz z nimi *Narrtürmer* i gotowe do odjazdu *Statki szaleńców* – czy też jesteśmy świadkami narodzin nowych struktur i oglądamy zarysy wielkich schronisk dziewiętnastowiecznych?

Stawiając problem w kategoriach przyczynowości ryzykujemy, że go sfalszujemy. Powolnego przemieszczenia obłędu w ciągu XVIII wieku nie powoduje ani stan jeszcze nie miniony, ani stan nadchodzący, lecz zarówno jeden, jak drugi, związane w doświadczeniu, które liczy się z przeszłością i rzutuje na przyszłość. Ażeby zrozumieć te czasowe odniesienia i nie dać się im omamić, musimy się dowiedzieć, jak w owej epoce szaleństwo p o s t r z e g a n o, zanim jeszcze osiągnięto jakiekolwiek świadomie naukowe jego poznanie i sformułowanie. Lęk przed obłędem oraz skazanie go na izolację oznaczają pospołu niezbyt czytelny rejon, gdzie szaleństwo jest z grubsza wyczuwane – wcześniej rozpoznane niż poznane – i dokąd się wplata historyczny pierwiastek jego przejmującej prawdy.

\*

Pod naciskiem internowania brak rozumu w XVIII wieku coraz bardziej się upraszcza, zatracza cechy szczególne na rzecz mętnej jednostajności. Osobliwe oblicza, pod jakimi go zamykano, są coraz trudniejsze do rozróżnienia i stapiają się w ogólnym pojęciu „libertynizmu”.

Zamyka się jako „libertynow” ludzi nie zaliczonych do obłąkanych. Ten zagmatwany wątek zdoła rozplątać dopiero twórczość Sade’a w końcu stulecia, w chwili rozpadu świata internowania: sprowadziwszy libertynizm do mianownika jaskrawej seksualności, nawiąże do wszystkich mocy nierozumu, zmierzy głębie profanacji, pozwoli, by się w niej wzbily te głosy świata, które niweczą naturę. Lecz czyż z rozwlekłych wywodów dzieła Sade’a nie przeziiera owa zasadnicza jednakowość, której powierzchnią w XVIII wieku jest nierozum? Chodzi o jednakowość seksualnych wariacji wciąż od początku podejmowanych jak pacierze, służących za inwokacje do dalekiego nierozumu.

Podczas gdy brak rozumu pogrąża się w nieodróżnicowaniu, nie daje żadnych sygnałów i zachowuje tylko ciemną siłę zakłęcia – szaleństwo, na odwrót, nabiera własności gatunkowych; podczas gdy nierozum odchodzi i zanika w *continuum*, przechodząc po prostu w zdolność fascynowania, obłęd się utrwała jako obiekt percepcji.

W roku 1721, 15 lipca, kiedy komisarze Parlamentu wizytowali Saint-

Lazare, zgłoszono im obecność 23 „wariatów”, 4 „słabych na umyśle”, jednego „gwałtownego” i jednego „furiata”, nie licząc osób wymienionych jako „skazańcy”. Dwanaście lat potem, z okazji podobnej wizyty w lipcu 1733, liczba szaleńców nie wzrosła w sposób widoczny; natomiast świat obłędu przedziwnie się zaludnił; pominiemy takie wzmianki jak „libertynizm”, „złe obyczaje”, „bez religii”, „nie chce chodzić na mszę” – są to gorzej lub lepiej czytelne postacie braku rozumu. Pośród wyłącznie zakwalifikowanych form obłędu wymieniono 12 „obłąkanych”, 6 „słabych na umyśle”, 2 „wariatów”, 2 „głuptaków”, 1 „człowieka dziecinnialego”, 2 „furiatów”; jest mowa o „rozstrojeniu” (*dérèglement*, 5 przypadków) i „rozprzężeniu” (*dérangement*, 1 przypadek); zasygnalizowano także jednego pensjonariusza z „nadzwyczajnymi uczuciami”. Dwunastu lat wystarczyło, ażeby trzy, cztery kategorie, na jakie łatwo dzielono obłąkanych (wariactwo, słabość umysłowa, gwałtowność, furia), okazały się za skąpe, aby pokryć całą dziedzinę obłędu; mnożą się postacie, podwajają oblicza; rozróżnia się głuptaków (*imbéciles*), słabych na umyśle (*faibles d'esprit*), dziecinniałych starców. Z rozprzężeniem nie miesza się już rozstrojenia i nadzwyczajnych uczuć (*sentiments extraordinaires*); powstaje nawet różnica pomiędzy wariatami (*aliénés*) a niepoczytalnymi (*insensés*), dla nas dość zagadkowa.

Wrażliwość na szaleństwo, dawniej jednolita, teraz pęka, wyswobadzając nowe spojrzenie na zjawiska dotychczas zamazywane monotonią niedorzeczności. Obłąkani nie są już ludźmi, których odmiennność postrzega się od razu w sposób globalny i bez potrzeby klasyfikacji; zaczynają się różnić pomiędzy sobą, wspólna otoczka braku rozumu nie dość szczelnie zakrywa tajemnicę paradoksalnych gatunków. W każdym razie zróżnicowanie natrętnie zakłócające równość obłędu jest uchwytne; rozum nie ustawia się już na zewnątrz nierozumu, ażeby go jedynie wykryć; zaczyna wnikać w jego kształt doprowadzony do ekstremu, lecz rozstrzygający – kształt niepodobieństwa, jakby początkowego wyodrębniania się z identyczności. Ujmowany spostrzeżeniem bezpośrednim, był nierozum w stosunku do rozumu różnicą absolutną, lecz we własnym zakresie się niwelował, bezgranicznie i każdorazowo tożsamy. Natomiast obecnie powstają liczne odmiany i tworzą dziedzinę, w której rozum może się połapać, prawie rozeznąć. Nadejdzie dzień, gdy za pomocą sklasyfikowanych i obiektywnie zanalizowanych różnic rozum zdoła zawiadnąć najbardziej rzucającym się w oczy obszarem braku rozumu; przez długi czas medyczna racja ujarzmiac będzie obłęd posługując się tylko analizą wyabstrahowaną z tych różnic.<sup>19</sup>

Omawiana ewolucja da się całkowicie zmierzyć, można także dokładnie oznaczyć jej przebieg: w roku 1721 w rejestrach Saint-Lazare wyosobniono trzy lub cztery kategorie, w 1728 – czternaście, w 1733 – szesnaście. Właśnie w roku 1733 Boissier de Sauvages wydał *Nouvelles classes*, gdzie dawny świat klasyfikacji uległ rozmnożeniu, a do czterech lub pięciu odmian powszechnie przyjmowanych w dobie Willisa doszedł cały szereg „chorób umysłowych” (*vésanies*). Równoczesność bez wątpienia nieprzypadkowa, chociaż pomiędzy specyfikacjami Sauvages’a a określeniami ze spisów Charenton czy Saint-Lazare praktycznie nie ma punktów wspólnych. Pomijając kilka terminów, jak otępienie (*démence*) lub głuptactwo (*imbécillité*), ani jedna z nowych kategorii internowania nie pokrywa się nawet w przybliżeniu z opisywanymi w osiemnastowiecznych nozologiach. Oba zjawiska wydają się jednoczesne, lecz różnią się charakterem i prawdopodobnie znaczeniem: jak gdyby analiza nozologiczna, idąc za ciągiem konceptualnym lub zażęciem przyczynowym, mówiła tylko o rozumie i w jego imieniu i w ogóle nie określała niczego, co osadzony w przestrzeni internowania obłąd mógł powiedzieć sam o sobie.

Na początku dotyczące obłądzenia sformułowania były nader proste. Jak widzieliśmy, trzy lub cztery kategorie: niezróżnicowana domena alienacji i bardziej wyraziste postaci furii i głuptactwa; całej reszty nigdy nie charakteryzowano inaczej jak przez oznaki o zabarwieniu moralnym lub przez absurdalność wyznawanych zmyśleń.<sup>20</sup> Powracając zaś do kategorii furii i głuptactwa, wydaje się, iż długo zagubione w opisach indywidualnych, przybierały powoli wartość ogólną, tworząc dwa bieguny, pomiędzy którymi miała się rozciągnąć cała strefa wyobcowania. Na przykład pod rokiem 1704 czytamy w rejestrach Charenton wzmiankę na temat niejakiego Claude Barbina: „Wydawał mi się bardziej zdziwaczały niż w zeszłym roku; ...jednak przypuszczam, że jego umysł jeszcze się waha pomiędzy furją a głuptactwem.”<sup>21</sup> Na biegunie furii skupiają się wszelkie gwałty wobec drugich, groźenie śmiercią i owa wściekłość, która na koniec obraca się przeciwko samej sobie; o pewnej kobiecie nazwiskiem Gohart notuje d’Argenson: „Jej szaleństwo... dochodzi często do furii ...wszystko wskazuje, że doprowadzi ją do zgładzenia męża lub do samobójstwa przy pierwszej okazji.”<sup>22</sup> Także i głuptactwo okazuje się śmiertelnie niebezpieczne, ale na inny sposób; imbecyl nie może sobie zapewnić egzystencji ani za nią odpowiadać: jest zdany biernie na śmierć bynajmniej nie gwałtowną, lecz po prostu z niezdolności do samodzielnego przetrwania (odmowę jedzenia uważano za najwymowniejszy

objaw głuptactwa). Obłąd rozkładał się i oscylował między tymi dwoma punktami kulminacyjnymi. Klasyfikacji dokonywano tylko pod kątem wymienionych skrajności. Internowanie rozróżnia w obłądzeniu przede wszystkim stopień zagrożenia śmiercią: sprawcą podziału jest śmierć, a nie rozum lub natura; wszystko poza tym przedstawia się jako mrowie osobistych błędów i niedostatków. Tak wygląda pierwsza próba uporządkowania świata obłądzenia, a jej znaczenie aż do końca XVIII wieku na tyle nie osłabnie, że jeszcze dla Tenona będzie zupełnie wystarczająca w zakresie stosowania koniecznego przymusu: „Obłąkani dzielą się na furiatów i głuptaków; jedni i drudzy wymagają ciągłego nadzoru.”<sup>23</sup>

Lecz poczynając od tej prymitywnej organizacji, gdzie nic prócz zagrożenia śmiercią nie zaciera indywidualnego kolorytu, powstają nowe punkty styku, wylania się zjawisko, które moglibyśmy nazwać a z y l a r n y m postrzeganiem obłądzenia. Ukazują się nowe właściwości, nie sygnalizujące wyłącznie niebezpieczeństw i nie podporządkowane śmierci. Oczywiście jest bardzo trudno prześledzić wszystkie zawiłości tego procesu, wyrażane tylko w nieodmiennie krótkich zapiskach z rejestrów domów internowania. Wszakże z tych nawet tekstów wynika, że język, jakim zaczyna mówić szaleństwo, nie odnosi się już do życia i śmierci, ale do niego samego, do tego, co w nim jest sensem czy bezsensem. Idąc tym śladem dojdziemy zapewne do zrozumienia tak w XVIII wieku częstego i tak dla nas niejasnego rozróżnienia pomiędzy niepoczytalnymi a wariatami zatraconymi. Aż do początku stulecia obydwa pojęcia odgrywały względem siebie rolę odwrotnie symetryczną; już to „niepoczytalni” oznaczali osobników z urojeniami w ogólnej grupie obłąkanych, czyli wariatów; już to ludzi, którzy utracili wszelką postać i ostatni szczytek rozumu, nazywano wariatami pośród niepoczytalnych, definiowanych ogólniej i mniej precyzyjnie przez „nieporządek w głowie” albo „pomieszanie umysłu”. W ciągu XVIII wieku dokonuje się jednak podział, w którym chodzi o co innego. Wariat całkowicie postradał prawdę: jest zdany na złudzenie wszystkich zmysłów, na mrok świata; wszystko, co uważa za prawdę, jest omyłką, każde przekonanie okazuje się przywidzeniem; na pastwie ślepych mocy szaleństwa „bądź popada w rodzaj otępienia bez śladu rozumu i poczucia człowieczeństwa, bądź dręczy go gwałtowny afekt, który przechodzi w szalony dyszający krwią, mordem i rzezią; w tych chwilach zamętu i podniecenia, nie poznając nikogo, nawet samego siebie, gotów jest na wszystko”.<sup>24</sup> Wariat znalazł się za progiem jakiegokolwiek porozumienia, jego świat stał się obcy dla drugich i dla niego samego. Natomiast w świecie niepoczytalnego

można się rozeznąć, jego obłąd zawsze daje się określić. Bywa, że tkwi w percepcji albo przynajmniej w tej jej części, która jest osądem lub wierzeniem – „ten obłąkany sobie wyobraził, że ukazał mu się Przedwieczny i zlecił głosić pokutę ku poprawie świata”.<sup>25</sup> Bywa też, że tkwi w intelektualnym pojmowaniu prawdy, w sposobie jej rozpoznawania, dedukowania i przyjmowania – „obstaje przy wróżbach astrologii i z tajemnego zabobonu sporządził sobie system medyczny”.<sup>26</sup> Inaczej niż wariat, niepoczytalny nie daje wyrazu żywym siłom szaleństwa; u niego brak rozumu mniej lub bardziej widocznie krąży pod postaciami rozumu; w związku z tym samym osobnikiem zakonnicy w Charenton robią następującą uwagę: „Co dawniej mniemał na zasadzie bezbożnictwa lub zbrodniczych zamiarów, w to teraz wierzy prędzej przez dziwactwo niż rozumem; sądzi, że opętały go duchy piekielne.” Niepoczytalny nie jest całkowicie obcy dla świata rozumu: można powiedzieć, że reprezentuje przekręcenie racji, występujące przy każdym poruszeniu umysłu. Spełnia się w nim bez przerwy niebezpieczna wymiana pomiędzy rozumem a nierozumem, podczas gdy wyobcowanie oznacza raczej moment rozłamu. Wariat przechodzi bez reszty na stronę bezsensu, niepoczytalny – na stronę sensu przeinaczonego.

Przytoczone rozróżnienia były zapewne płynne nawet dla tych, co się nimi posługiwali, i nic nie świadczy, że stosowano je konsekwentnie. Niemniej zasady organizujące – życie i śmierć, sens i bezsens – na tyle były trwałe, żeby te kategorie mogły się utrzymać przez cały XVIII wiek i zgrupować wokół głównych tematów pojęcia pochodne. „Wściekły” na przykład miał oznaczać mieszanie furii i wyobcowania – rodzaj pijanego bezsensu w ostatnim stadium gwałtowności. Louis Guillaume de la Formassie zamknięty został najpierw w Bicêtre, ponieważ „tylko nadużywał” swojej wolności; wkrótce jego furia przybrała jednak na sile i pogrążył się w całkowitej niedorzeczności: stał się „wściekły”; „poznaje wyłącznie pewną starą kobietę, ona jedna przynosi mu od rodziny jedzenie, bo służącą by zatłukł na śmierć przy najmniejszej próbie zbliżenia”.<sup>27</sup> Natomiast zatwardziały całą swoją gwałtowność i furie oddaje na usługi jakiejś szalonej myśli. Niejaki Roland Genny dostał się do Bastylii i następnie do Bicêtre z powodu „podobnych widzeń, jakie miewają natchnieni i fanatycy... wpada w furie na sam widok osoby duchownej”.<sup>28</sup> Na „umysł popsuty” składa się wyobcowanie oraz imbecyizm, u takiego człowieka łagodność i niedołęstwo zdradzają chaos myśli; w jednej z ksiąg przyjęt do Bicêtre mowa jest o nauczycielu, który „ożeniwszy się z kobietą złych obyczajów znalazł się w takiej niedoli, że umysł zepsuł mu się ze wszystkim”.<sup>29</sup>

W porównaniu z klasyfikacjami teoretycznymi wzmiankowane pojęcia mogą się wydać bardzo nieściśle. Jednak ich zbornosc przejawia się przynajmniej negatywnie, przez długi opór stawiany wpływowi medycznemu. W okresie gdy wzbogacała się percepcja azylarna, medycyna nie miała do niej dostępu lub interweniowała w niewielkim stopniu, nieledwie na marginesie. Spotykamy bardzo mało zapisków lekarskich, zawsze o charakterze obrazowym – jak na przykład w przypadku obłąkanego, który sądził, że jest opętany: „Jego choroba zaczęła się od czytania książek poświęconych wiedzy kabalistycznej; rozrosła się zaś pod wpływem jego zmiennego ustroju, żarliwego i melancholijnego”; i nieco dalej: „jego szaleństwo objawia się coraz częściej w połączeniu z czarną melancholią i niebezpieczną furia”.<sup>30</sup> Medycyna i system internowania to dwie różne klasy; rola medycyny pozostaje co najwyżej opisowa, rzadko diagnostyczna, zawsze występuje w postaci anegdotycznej: „Jego błędne oczy, głowa bezwiednie zwieszona na jedno ramię – dostatecznie świadczą o niewielkich widokach na wyzdrowienie.”<sup>31</sup>

Można więc bardzo cząstkowo i w granicach zebranych informacji odtworzyć utajoną pracę, która dokonywała się równoległe do klasyfikacji teoretycznych, ale się do nich nie zaliczała. Ich jednoczesność dowodzi, że z obu stron rozum wnikał w ten rejon obłąd, który wpięrował przez system internowania. Po stronie medycznej rozwija się wszakże praca poznawcza, upatrująca w postaciach obłądki gatunki przyrodnicze; po drugiej stronie widzimy wysiłek rozpoznawczy, pozwalający w jakiś sposób, by obłąd przemawiał w swoim własnym imieniu, i wsłuchujący się w jego głos, który po raz pierwszy w historii chrześcijańskiego Zachodu nie jest już głosem proctwa, zachwycenia lub opętania ani nawet błędnostwa; szaleństwo nie wypowiada się już za coś lub kogoś innego, lecz mówi o sobie samym. W milczeniu miejsc zamkniętych obłąd, o dziwo, zdobył własne środki wyrazu.

Tak zwana psychiatria klasyczna – obejmująca w przybliżeniu okres od Pinela do Bleulera – przez długi czas będzie tworzyć pojęcia w gruncie rzeczy kompromisowe, będzie ustawicznie oscylować pomiędzy dwiema dziedzinami doświadczenia, których wiek XIX nie zdoła zunifikować: pomiędzy abstrakcyjnym polem teoretycznej natury, z której wykrawa się koncepcje teorii medycznej, a konkretną przestrzenią sztucznie ustanowionego internowania, gdzie obłąd zaczyna wyrażać sam siebie. „Medyczna analityka” i „azylarna percepcja” nigdy nie były adekwatne; a klasyfikacyjny zapal zeszlowiecznych autorów wynikał prawdopodobnie z ciągłego zakłopotania wobec obydwu źródeł psychiatrycznego doświadczenia i niemożności ich pogodzenia. Nie

spierało się tu doświadczenie z teorią, codzienna powszedniość z abstrakcyjną wiedzą ani dobrze znane z poznanym; w bardziej skryty sposób rozdarliśmy i może wciąż jeszcze rozdieramy doświadczenie obłądę – w tym rozdarciu obłądę naukowo badany jako choroba psychiczna oddziela się od własnych, samodzielnych zwierzeń w przestrzeni wyobcowania, w której go osadziła nasza kultura. Percepcja azylarna, obstając przy groźbie śmierci i sensowności wypowiedzi, zapewne lepiej niż cała osiemnastowieczna nozografia przygotowała dzień, w którym zaczęto przywiązywać wagę do własnej wypowiedzi szaleństwa. Praca głębiej medyczna od medycyny dokonywała się w miejscu, gdzie obywano się bez lekarzy i gdzie obłąkani nie byli pacjentami.

\*

Teraz trzymamy koniec nitki. Odkąd stwierdziliśmy, że na gruncie XVIII stulecia obłąkani podzielili się jakby samoistnie i zajęli przypadające im miejsce, świetnie rozumiemy, dlaczego stały się możliwe dziewiętnastowieczne azyle, psychiatria pozytywna, uprawomocnienie obłądę. Od jednego do drugiego wieku przeciąga się uporządkowany szereg następstw: najpierw internowanie, z niego wywodzą się pierwsze domy dla obłąkanych; stąd rodzi się zaciekawienie – jutro litość, pojutrze zaś humanitaryzm i troska społeczna: zapowiedź Pinela i Tuke'a; ci z kolei wzbudzą potężny ruch reformy – wywiady komisarzy, zakładanie wielkich szpitali; szpitale otwierają epokę Esquirola i zbawienny rozwój medycznej wiedzy o szaleństwie. Linia biegnie prosto, postęp sunie śmiało. Charenton braci Jana Bożego zapowiada Charenton Esquirola; Salpêtrière z pewnością musiała zmierzać ku przeznaczeniu, jakie przypisał jej Charcot.

Wystarczy jednak trochę zastanowienia, a nieć się rwie. Czyżbyśmy naprawdę byli pewni, co od samego początku oznaczały tendencje do wyosabniania obłąkanych? Jest chyba oczywiste, że w milczącym zastoiu internowania owo pierwsze drgnięcie, owa pierwsza percepcja to sygnał, że „się podchodzi coraz bliżej”? Że się podchodzi nie tylko do bardziej pozytywnej wiedzy, ale i do narodzin czujniejszej wrażliwości, bliższej sedna obłądę, jak gdyby wierniej odczytującej jego kontury? Dopuszcza się do głosu elementy alienacji w człowieku, nastawia się ucha na bezmiar bełkotu; słysząc, jak z tego chaosu wylania się niby prefiguracja ładu; na niezróżnicowanej głębie kielkują różnice: czyż obłądę nie przenika do potocznego języka, czyż prawie nie uczestniczy w systemie wymiany? Nie jestże prawdą, że człowiek zaczyna się w nim przegłądać i przez to zada niebawem kłam całej strukturze

alienacji? Bardzo by to uprościło historię i pochlebilo naszej wrażliwości. Nie pytamy się jednak o wartość, jaką obłądę przybrał dla nas, lecz chcemy się dowiedzieć, jakiemu nurtowi zawdzięczał miejsce w percepcji osiemnastowiecznej: chodzi o serię pęknięć, szczelin, rozłamów, która uczyniła go tym, czym jest dla nas, już nie pamiętających, czym był niegdyś. Śledząc sprawy nieco uważniej dochodzimy do niewątpliwych stwierdzeń: wiek XVIII nie przyznał obłądę miejsca i nie wyróżnił jego niektórych obliczy przez zbliżenie, ale przeciwnie, przez oddalenie: trzeba było wprowadzić nowy wymiar, wytyczyć nowy obszar jakby nowego odosobnienia, ażeby powtórnie wtrącony w milczenie obłądę mógł wreszcie przemówić. Zajął miejsce dlatego, że został odsunięty; jego profile i odmiany nie objawiły się dzięki przybliżającej uwadze, lecz na skutek odrzucającej obojętności. Do tego stopnia, że największy dystans zostanie osiągnięty w przededniu jego „wyzwolenia” i „uczłowieczenia”, w przededniu zreformowania Bicêtre przez Pinela.<sup>32</sup> Trzeba to teraz udowodnić.

Nie ma wątpliwości, dobrze wiemy, co z tego wynikło: na początku XIX wieku próżno by szukać psychiatry lub historyka nie palającego świętym oburzeniem; zewsząd dochodzą głosy potępienia, zane słowa przygany: „Bez wstydu pakowano wariatów do więzienia.” Esquirol wylicza fort Hâ w Bordeaux, domy zamknięte w Tuluzie i Rennes, „bisetry” czynne jeszcze w Poitiers, Caen, Amiens, „Château” w Angers; „mało jest zresztą więzień, gdzie nie trzymają obłąkanych furiantów; biedaków skuwa się w lochach obok kryminalistów. Potworne zestawienie! Wariatów spokojnych traktuje się gorzej niż złoczyńców”.<sup>33</sup>

Całe stulecie daje odzew; w Anglii czynią to Tuke'owie, historycy i apologety dzieła pradziada;<sup>34</sup> w Niemczech, po Wagnitzu, Reil ubolewa nad losem nieszczęsnych „wrzuconych niczym zbrodniarze stanu do podziemi, w piwnice, dokąd nie sięga ludzki wzrok”.<sup>35</sup> Przeszło pół wieku będzie się pozytywizm chełpił, iż on to pierwszy wyzwolił obłąkanych z oplakanego wymieszania ze skazańcami, oddzielił niewinność braku rozumu od karygodności występkę.

Nic wszakże łatwiejszego od wykazania, że były to roszczenia nieuzasadnione. Te same sprzeciwy rozlegały się od lat – przed Reilem był Franck: „Kto widział azyle dla wariatów w Niemczech, z przerażeniem wspomina tamtejsze widoki. Strach wzbiera przy wejściu do tych przytułków kłęski i strapienia; jeden krzyk rozpaczy rozlega się w miejscu, gdzie przebywa człowiek – istota wyróżniona talentami i cnotą.”<sup>36</sup> Przed Esquirole, przed Pinelem był La

Rochefoucauld, był Tenon; a przed nimi – przez cały XVIII wiek niósł się pomruk natarczywych skarg, rokrocznie ponawianych nawet ze strony osób, po których należałoby się spodziewać neutralności, jeśli nie zainteresowania w utrzymaniu zamętu. Warto powołać się na Malesherbes'a, który 25 lat przed wołaniem Pinela „wizytował był więzienia państwowe, zamysłając rozwalić ich bramy; więźniowie, u których stwierdził zaćmienie umysłu, przewiezieni zostali do zakładów, gdzie towarzystwo, ćwiczenia i zabiegi, które sam ściśle przepisał, miały, jak mówił, ich uleczyć”.<sup>37</sup> W jeszcze dalszej przeszłości stulecia, co prawda ciszej, odzywali się dyrektorzy, ekonomowie, dozorczy, z pokolenia na pokolenie i nieraz skutecznie domagając się zawsze jednego: odłączenia obłąkanych od ukaranych z wyroku; przełożony Charité w Senlis błagał namiestnika policji, by zabrał kilku więźniów i raczej zamknął ich w twierdzy,<sup>38</sup> nadzorca z domu przymusowego odosobnienia w Brunszwiku już w roku 1713 prosił, by nie mieszano obłąkanych z aresztantami pracującymi w warsztatach.<sup>39</sup> Żądanie brzmiące w XIX wieku pełnym patosem nie różniło się treścią od uporczywie szeptanych nalegań osiemnastowiecznych. Esquirol, Reil i Tuke'owie w podniesionym tonie podejmowali motyw już oklepany w praktyce przytułków. Zapewne widomym tego rezultatem była wspomniana już wyżej powolna emigracja obłąkanych pomiędzy rokiem 1720 a Rewolucją.

Posłuchajmy teraz, o co właściwie chodziło w tych półgłosnych naleganiach. Jakich używał argumentów przełożony z Senlis, kiedy dopraszał się oddzielenia jednego z więźniów od obłąkanych? „Stosowniejszym dla niego i jeszcze dwóch albo trzech miejscem byłaby cytadela, a tak budzą litość przez towarzystwo sześciu obłąkanych, którzy ich dręczą w dzień i w nocy.” A namiestnik policji dobrze widać pojął sens tego zdania, gdyż rzeczeni aresztanci zostali wypuszczeni na wolność. Podobnie ma się sprawa z reklamacją nadzorcy z Brunszwiku: wrzask i balagan panujący wśród pomyleńców przeszkadzają w warsztatach; przez wzgląd na ciągłą groźbę furii lepiej dać ich do lochów, na łańcuch. Wyczuwamy zatem, że identyczne protesty miały w obydwu stuleciach odmienne znaczenie. W pierwszych latach XIX wieku gorszono się, że obłąkani nie są łagodniej traktowani niż skazani za przestępstwa pospolite lub więźniowie stanu; natomiast przez cały wiek XVIII napomykano, że aresztanci zasługują na lepszy los niż współzycie z wariatami. Esquirol uważał zjawisko za haniebne dlatego, że przestępcy byli dla niego tylko przestępcami; dla przełożonego z Senlis szaleńcy byli w końcu tylko szaleńcami.

Może niewielka to różnica i zrozumiała. Pomijać jej jednak nie wolno, gdyż uwypukla przemianę, jakim w ciągu XVIII wieku uległo pojmowanie obłąd. Nie ewoluowało ono w nurcie humanitaryzmu, który by je kierował ku ludzkiej rzeczywistości obłąkanego, do jego bliźniaczego i jakże godnego współczucia oblicza; nie rozwijała go też potrzeba naukowa, która by mu dodała rozwagi, pozwoliła zrozumieć, co samo szaleństwo ma do powiedzenia. Ulegało kolejnym przekształceniom wewnątrz konkretnego i zarazem sztucznego systemu internowania. W jego to strukturach następowały ledwo dostrzegalne przesunięcia na przemian z gwałtownymi kryzysami, formując pojęcie obłąd współczesne dobie Rewolucji. Do stopniowej izolacji obłąkanych, do rozpadu jednoznacznej postaci szaleńca na czynniki pierwsze nie przyłożył się ani postęp medycyny, ani jakiegokolwiek podejście humanitarne. Zjawiska te wyłoniły się z dna zamknięcia, ono jedno odpowiada za nowy sposób pojmowania obłąd.

Była to świadomość nie tyle filantropijna co polityczna. Albowiem właśnie dzięki internowanym dostrzeżono w XVIII wieku, iż pomiędzy zatrzymanymi libertynami, rozpustnikami czy marnotrawnymi synami znajdują się także ludzie, których wewnętrzny nieład ma inną naturę, których nie można uspokoić. Pierwszy protest, i to gwałtowny, wnoszą sami aresztanci. Ministrów, namiestników policji, urzędników magistrackich zalewa potok odwołań wciąż jednakich, napływających bez przerwy i bez końca; do Maurepas pisze ktoś oburzony, że „wrzucono go między szaleńców; między innymi są tam furiaści, w każdej chwili gotowi skoczyć mu do gardła”;<sup>40</sup> namiestnik Berryer otrzymuje takie samo zażalenie od księdza de Montcrif: „Już mija dziewiąty miesiąc, jak tkwię w okropnej kompanii piętnastu czy dwudziestu obłąkanych furiatów, przemieszanych z epileptykami.”<sup>41</sup> W miarę upływu stulecia te skargi się wzmagają, obłąd staje się udręką zatrzymanych, odbiciem ich upokorzenia, znakiem klęski ich zakneblowanych racji. Niebawem Mirabeau rozpozna w haniebnym skojarzeniu z obłąkanymi precyzyjne narzędzie oglupiania ludzi przeznaczonych na zniszczenie, a zarazem obraz tryumfującego despotyzmu i bestialstwa. Obłąkany nie jest pierwszą i niewinną ofiarą systemu internowania, ale najbardziej ponurym i rzucającym się w oczy symbolem internującej władzy. W środowisku uwięzionych ślepy upór rządzących wciela się w krzykliwą obecność nierozumu. W sercu zamknięcia, w saturnaliach rozumu znów wszczyną się walka z ustanowioną przemocą, z rodziną, Kościołem. A obłąd tak dobrze reprezentuje moc karaną, iż rzeczywiście odgrywa rolę dodatkowej sankcji, owej nadwyżki pokuty, która

utrzymuje porządek w zuniformowanej represji domów odosobnienia. Daje temu świadectwo La Rochefoucauld-Liancourt w raporcie dla Komitetu do spraw żebractwa: „Do kar nakładanych na epileptyków i innych chorych na salach, a nawet uczciwych ubogich, należy umieszczanie ich pospołu z szalonymi.”<sup>42</sup> Skandal tkwi tylko w obłąkanych, będących brutalną rzeczywistością internowania i biernym instrumentem jego najgorszych stron. Potwierdza to przewijający się przez całą osiemnastowieczną literaturę pewnik, że pobyt w domu przymusowego zamknięcia nieuchronnie prowadzi do obłądu. Żyjąc w świecie niedorzeczności, w siedzibie tryumfującego nierozumu, jak umknąć fatalizmowi miejsc i rzeczy i nie powiększyć grona tych, co owego tryumfu są żywym symbolem? „Większość obłąkanych zamkniętych w domach przymusu lub więzieniach państwowych oszalała bądź na skutek złego traktowania, bądź przez straszną samotność, gdzie co chwila padają lupem wyostrzonej przez mękę wyobraźni.”<sup>43</sup>

Obecność szaleńców pomiędzy więźniami nie jest skandaliczną skrajnością, lecz zasadą zamknięcia; nie nadużyciem, lecz istotą. Osiemnastowieczna polemika z systemem internowania dotyczy mieszania obłąkanych z ludźmi normalnymi; nie dotyczy natomiast podstawowego stosunku, jaki powstaje między tymże systemem a obłąkanymi. Różne przybierano postawy, ale ta kwestia nie interesowała nikogo. Mirabeau, przyjaciel ludzi, jest równie surowy dla systemu internowania co dla internowanych; w jego oczach wszyscy osadzeni w „słynnych więzieniach państwowych” są występni; sądzi jednakowoż, iż nie powinno się ich trzymać w kosztownych zakładach, gdzie wegetują bezużytecznie; po co zamykać „frywolne panienci, które w manufakturach mogą się stać pracowitymi dziewczętami”? Albo „zbrodniarzy, tylko czekających na uwolnienie, żeby zasłużyć na szubienicę. Czemu tym ludziom nie założyć kajdan ruchomych i nie użyć ich do prac zbyt uciążliwych dla robotników dobrowolnych? Służyliby za przykład...” Po usunięciu tej zbieraniny ktoś by pozostał w domach zamknięcia? Pełnoprawnie przynależą im osoby, których nie można umieścić gdzie indziej: „Paru więźniów stanu, jeśli ich przewiny muszą pozostać utajone”, ponadto „starcy, co na uciechach i rozpuście strwonili owoc pracy całego życia i w ambitnej perspektywie zawsze mieli śmierć w szpitalu, mogą być tam zaliczeni z czystym sumieniem”; wreszcie szaleńcy, przecież trzeba gdzieś położyć dla nich barłóg: „mogą wegetować wszędzie”<sup>44</sup>. Mirabeau syn przeprowadza wywód odwrotny: „Trzymam zakład, że nikt na świecie nie udowodni, jakoby więźniowie stanu, zbrodniarze, libertyni, obłąkani, zrujnowani starcy stanowili nie mówię już

większość, lecz jedną trzecią, czwartą, jedną dziesiątą część mieszkańców twierdz, domów przemocy i więzień państwowych.” Nie tym się gorszy, że obłąkanych przemieszano ze zbrodniarzami, lecz że nie wchodzi w skład zasadniczej większości internowanych tłumów; kto więc ma prawo się zaliczyć na połączenie ze złoczyńcami? na pewno nie ci, co na zawsze utracili rozum, lecz jednostki pokutujące za błędy młodości: „Pytam, dlaczego młodzieńców o niebezpiecznych skłonnościach przetrzymuje się z osobnikami, którzy ich doprowadzają do ostatecznego zepsucia... pytam... dlaczego stowarzysza się libertynów z kryminalistami... w końcu, jeśli ta zbieranina libertynów i zbrodniarzy istnieje naprawdę, a niechybnie tak jest, czemu przez ten ohydny, nikczemny i okrutny związek brać na siebie jeden z najobrzydliwszych grzechów, jakim jest popychanie ludzi do występku?” Natomiast jeśli chodzi o obłąkanych – czy można im życzyć innego losu? „Ponad wszelką wątpliwość trzeba ukryć przed społeczeństwem ludzi pozbawionych władz umysłowych” – nie dość rozsądnych, by uniknąć zamknięcia, ani dość mądrych, by nie dać się traktować na równi z przestępcami.<sup>45</sup>

Widzimy teraz na jakich zasadach funkcjonowała w XVIII wieku krytyka systemu internowania. Wcale nie zabiegano o wyzwolenie obłądu; nic nie świadczy, iż domagano się dla szaleńców względów lekarskich lub filantropijnych. Przeciwnie, silniej niż kiedykolwiek przedtem wiązano obłąd z zamknięciem, i to podwójnym węzłem; po pierwsze, uczyniono z niego symbol władzy zamykającej, jej szydercze i nękające przedstawicielstwo wewnątrz zamkniętego świata; po drugie, wskazywano nań jako na doskonały przedmiot wszelkich zadań internowania. Podmiot i przedmiot, obraz i cel represji, godło jej ślepej samowoli, potwierdzenie słuszności i rozsądku jej poczynań. W paradoksalnym kole obłąd pojawia się na koniec jako jedyna racja systemu internowania, symbolizując jego głęboką nierozumność. Michelet, bliski jeszcze myśli osiemnastowiecznej, będzie to formułował nad wyraz ściśle. Podejmie tok rozważań Mirabeau, który przebywał w Vincennes równocześnie z Sade'em:

– Po pierwsze – internowanie doprowadza do obłądu. „Więźnienie fabrykuje obłąkanych. W Bastylii, w Bicêtre znaleziono ludzi ogłupiałych.”

– Po wtóre – w domu zamknięcia obłąkany reprezentuje wszystko, co u władz osiemnastowiecznych okazuje się najgłupsze, najwstydlwsze, najgłębiej niemoralne: „Ataki furii zdarzały się w Salpêtrière. W Vincennes przebywał straszliwy szaleńiec, jadowity de Sade, który pisał w nadziei, że znieprawi czas nadchodzący.”

– Po trzecie – internowanie należało zachować tylko dla tego jednego szaleńca, ale nic z tego: „Wkrótce zostało poszerzone, zatrzymany został Mirabeau.”<sup>46</sup>

\*

Tak więc w środowisku internowania tworzy się szczelina, która odgradza obłąd, wypuklając jego cechy dla rozumu nie do przyjęcia i nie do zniesienia; między postaciami zamkniętych widnieje on teraz ze znakiem wyróżniającym. Obecność obłąkanych jest wyrazem niesprawiedliwości, ale w o b e c t a m t y c h. Rwie się owo wielkie upakowanie, jakim obejmowano zlepek różnych form braku rozumu. Obłąd się indywidualizuje, w osobliwy sposób spokrewnia z występkiem, a co najmniej z nim sąsiaduje w trybie jeszcze nie kwestionowanym. Po opróżnieniu domów internowania z części mieszkańców te dwie postacie tam pozostaną symbolizując konieczność systemu: jedyne odtąd przypadki zasługujące na odosobnienie. W zamian za wyodrębnienie, za przybranie w mętnym świecie nierozumu kształtu rozpoznawalnego, obłąd nie osiąga wyzwolenia; pomiędzy nim a zamknięciem tworzy się stosunek głębokiej przynależności, węzeł niejako samoistny.

Jednocześnie wszakże system internowania przeżywa jeszcze inny kryzys, poważniejszy; nie negując roli represyjnej, kryzys ten stawia pod znakiem zapytania samą zasadę przymusowego zamknięcia; nie poczyna się wewnątrz i nie zalicza się do sprzeciwów natury politycznej, ale wschodzi pomału na horyzoncie gospodarczym i społecznym.

Internowanie na pewno nie okazało się proste i skuteczne, które to zalety przypisywano mu za czasów Colberta; zbyt dobrze odpowiadało jednak pewnej realnej potrzebie, aby się nie zespolić z innymi strukturami i nie posłużyć do innych celów.

Przede wszystkim odegrało rolę postoję w demograficznych przesiedle- niach, koniecznych dla zaludnienia kolonii. Od początku XVIII wieku namiestnik policji posyłał ministrowi spisy internowanych w Bicêtre i Salpêtrière osób „nadających się na Wyspy” i prosił o stosowne rozkazy wyjazdu;<sup>47</sup> chwilowo to tylko sposób pozbycia się przez Szpital ogólny stłoczonej, lecz ruchliwej rzeszy, którą trudno trzymać bez końca w zamknięciu. W roku 1717, wraz z założeniem Kompanii Zachodniej, eksploatacja Ameryki całkowicie weszła w skład francuskiej gospodarki. Dobrano się do ludzi internowanych: ruszyły osławione transporty z Rouen i La Rochelle – dziewczęta na taczkach, chłopcy w łańcuchach. Nie powtórzono aktów

przemocy z roku 1720,<sup>48</sup> ale zachował się zwyczaj tych deportacji, do mitologii internowania dodając jeszcze jeden strach. Wzmocniono zamykanie, aby potem móc „zsyłać na Wyspy”, zmuszać niespokojne tłumy do porzucania ojczyzny w celu wyzysku terytoriów kolonialnych; zakłady internowania przekształcają się w poczekalnie rezerwy emigrantów przeznaczonych na wywóz w dogodnym momencie i do określonych rejonów. Od tej pory system internowania nie jest już po prostu funkcją rynku siły roboczej, lecz wypadkową sytuacji kolonizatorów w Ameryce: cen środków żywności, rozwoju plantacji, współzawodnictwa francusko-angielskiego, wojen morskich zakłócających zarazem handel i emigrację. Wystąpią okresy zastoju, na przykład w czasie wojny siedmioletniej; na innych znów etapach popyt wzrośnie i masy internowanych będzie się lekką ręką upłytniać do Ameryki.<sup>49</sup>

Ponadto w drugiej połowie stulecia zachodzi ważna zmiana w strukturach rolniczych: zarówno we Francji, jak w Anglii, stopniowo ulegają likwidacji dobra gminne. Ich podział, dotąd dopuszczalny, obowiązuje we Francji od 1770 roku. Korzystają na tym – pośrednio lub bezpośrednio – wielcy właściciele ziemscy, małe gospodarstwa upadają; tam gdzie ziemię podzielono równo między rodziny lub dymy, tworzą się małe posiadłości nie rokujące przetrwania.<sup>50</sup> Jednym słowem spora rzesza oderwanych od ziemi chłopów musi się przekształcić w najemników rolnych, zagrożonych kryzysami produkcji i narażonych na bezrobocie; place podlegają na przemian dwóm presjom wykazując tendencję do ciągłego spadku: zle zbiory obniżają dochody z roli, dobre – ceny sprzedaży. Recesja stale się potęguje w dwudziestolecie przedrewolucyjnym.<sup>51</sup> Ubóstwo i bezrobocie, w połowie XVIII wieku zjawiska typowo miejskie i po wsiach występujące sezonowo, teraz stają się problemem wiejskim. *Workhouse'y*, szpitale ogólne powstawały przede wszystkim w rejonach najszybszego rozwoju manufaktur i handlu, a więc i najgęstszej zaludnienia. Trzebaż by teraz je zakładać w okolicach wiejskich, gdzie panuje kryzys niemal permanentny?

Z upływem stulecia internowanie wiąże się ze zjawiskami coraz bardziej złożonymi. Coraz bardziej naglące, jest także coraz trudniejsze i coraz mniej skuteczne. Rozpętują się kolejno trzy poważne kryzysy, mniej więcej równocześnie we Francji i w Anglii: odpowiedzią na dwa pierwsze będzie wzmocnienie praktyk internowania. Przy trzecim tak prosty środek już nie wystarczy. Wartość systemu okaże się wątpliwa.

Pierwszy kryzys, gwałtowny, lecz przejściowy, wystąpił w momencie traktatu akwizgrańskiego: zdarzenie powierzchowne, gdyż nie naruszało

wielkich struktur i poprawa gospodarcza przejawiała się tuż po wojnie. Jednakże zwolnieni żołnierze, internowani czekający na wymianę okupowanych terytoriów kolonialnych, konkurencja manufaktur angielskich wywołują nurt bezrobocia na tyle wyraźny, że wszędzie po trosze budzi obawę rozruchów i emigracji: „Ze wszystkich stron rozpadają się manufaktury, do których byliśmy tak przywiązani; lyońskie są zrujnowane; przeszło 12 000 robotników żebrze w Rouen, tyleż w Tours itd. Lekko licząc, ponad 20 000 spośród tych ludzi w ostatnich trzech miesiącach opuściło królestwo udając się za granicę, do Hiszpanii, Niemiec itp., gdzie ich przyjmują i gdzie rządy umieją liczyć.”<sup>53</sup> Próbowano zahamować ten proces polecając aresztować wszystkich żebraków: „Wydano rozkaz zatrzymania od razu wszystkich żebraków w Królestwie; żandarmeria działa w tym celu po wsiach, podczas gdy w Paryżu na pewno nie ują, z wszystkich stron osaczeni.”<sup>54</sup> Lecz internowanie okazuje się niepopularne i jeszcze bardziej niż kiedyś daremne: „Żandarmi paryscy przydzieleni do biedoty, nazywani żandarmami żebraczej miski, zatrzymywali drobne płotki; później – zwiedzeni wyglądem lub udając pomyłkę – aresztowali dzieci mieszczańskie, co wywołało pierwsze bunty w dniach 19 i 20 tego miesiąca; ale w dniu 23 rozruchy były większe. Cała ludność zgromadziła się w dzielnicach, gdzie odbyły się te branki, tegoż dnia zabito czterech do ośmiu żandarmów.”<sup>55</sup> Ostatecznie szpitale pękają w szwach, a nie rozwiązano żadnego problemu: „W Paryżu wypuszczono wszystkich żebraków po ich uprzednim zatrzymaniu, które wywołało rzeczony zamieszki; roją się na ulicach i głównych drogach.”<sup>56</sup> Dopiero ekspansja ekonomiczna w następnych latach wchłonie bezrobocie.

Około roku 1765 znów kryzys, ważny z innych przyczyn. Załamał się francuski handel; eksport spadł więcej niż o połowę;<sup>57</sup> na skutek wojny został praktycznie zerwany handel z koloniami, zapanowała powszechna nędza. Streszczając jednym zdaniem ekonomiczną historię Francji w XVIII wieku, pisze Arnould: „Warto wspomnieć, jakiej pomyślności Francja zaznawała od upadku Systemu do połowy tego stulecia, i zestawić ją z głębokimi ranami, które publicznemu szczęściu zadała wojna z 1755 roku.”<sup>58</sup> W tym samym czasie nie mniej groźny kryzys przeżywa Anglia, lecz z zupełnie innych przyczyn i o odmiennym charakterze; podboje kolonialne przyczyniły się do szybkiego wzrostu handlu;<sup>59</sup> wszakże seria nieurodzajów (1756–1757) i przerwanie wymiany z europejskimi krajami rolniczymi powodują jaskrawą zwyżkę cen żywności. Jako reakcja na kryzys tu i ówdzie działa system internowania. Cooper ogłasza w roku 1765 projekt reformy instytucji

dobroczynnych; w myśl jego propozycji należy w każdej *hundred* założyć pod nadzorem szlachty i kleru dom zamknięty, obejmujący infirmerię dla ubogich chorych, warsztaty dla zdrowych nędzarzy i oddziały karne dla ludzi, którzy nie chcą pracować. Liczne wiejskie przytułki powstają według tego modelu zaczerpniętego z *workhouse*'u w Carlford. We Francji zarządzenie królewskie z roku 1764<sup>60</sup> zaleca tworzenie aresztów dla żebraków; decyzja ta wejdzie w życie dopiero po orzeczeniu Rady z 21 września 1767: „Mają być przygotowane i urządzone w rozmaitych okolicach królestwa domy na tyle zamknięte, by mogły przyjmować ludzi bez zajęcia... Osoby trzymane w rzeczonych domach będą żywione i utrzymywane na koszt Majestatu.” W następnym roku otwarto w całej Francji 80 aresztów żebraczych; cechowała je mniej więcej taka sama struktura i miały takie same cele co szpitale ogólne; regulamin aresztu lyońskiego przewiduje na przykład, że znajdą tu miejsce włóczędzy i żebracy skazani wyrokiem sądu senioralnego, „dzięki ciągnące za wojskiem”, osoby „prywatne zesłane z rozkazu królewskiego”, „oblakani i biedni, zarówno opuszczeni, jak i ci, za których utrzymanie będą wpływać opłaty”.<sup>61</sup>

Z opisu Merciera dowiadujemy się, jak mało te areszty się różniły od starych oddziałów Szpitala ogólnego; ta sama nędza, to samo przemieszanie, to samo nieróbstwo: „Nowo ustanowione więzienia wynaleziono w celu szybkiego oczyszczenia ulic i dróg z żebraków, aby bezczelność nędzy nie raziła oczu obok bezczelnej wystawności. Wtrąca się ich nieludzko do cuchnących i ciemnych izb, gdzie trwają w opuszczeniu. Bezczynni, źle odżywieni, stłoczeni z towarzyszami niedoli, rychło powymierają.”<sup>62</sup> Faktycznie wiele z tych aresztów zniknęło wraz z kryzysem. Albowiem od roku 1770 i przez cały okres następnej recesji praktyka internowania wygasa; na kolejny kryzys środkiem zaradczym nie stanie się internowanie, lecz posunięcia zmierzające do jego ograniczenia.

Edykt Turgota w sprawie handlu zbożem obniżył ceny skupu, natomiast podwyższył ceny sprzedaży dokładnie w momencie, gdy przez podział dóbr komunalnych rozwijał się proletariats rolny. Turgot kazał jednak zamknąć kilka aresztów, a 47 ulega likwidacji po dojściu do władzy Neckera; niektóre, na przykład w Soissons, przekształcają się w szpitale dla starców i chorych.<sup>63</sup> Kilka lat później Anglia w następstwie wojny amerykańskiej przeżywa dosyć groźny kryzys związany z bezrobociem. Wówczas – mamy rok 1782 – Parlament uchwała akt *for the better relief and Employment of the Poor*.<sup>64</sup> Chodzi o reorganizację administracyjną w celu odebrania władzom miejskim głównych uprawnień dotyczących żebractwa; odtąd zarządcy okręgów będą wyznaczać



parafialnych „stróżów” ubogich i dyrektorów *workhouse’ów*; będą mianować inspektorów posiadających prawie absolutną władzę nadzoru i organizacji. Najważniejsze, że obok *workhouse’ów* mają powstawać „*poorhouse’y*”, faktycznie przeznaczone tylko dla ludzi „zubożałych na starość, z winy choroby lub kalectwa albo niezdolnych do zarobienia na życie”. Biedni zdrowi nie będą odsyłani do przytułków ani do *workhouse’ów*, ale należy im jak najprędzej zapewnić pracę odpowiednią do ich sił i zdolności; trzeba sprawdzać, czy przydzielono im zajęcie sprawiedliwie. Turgot i *Gilbert’s act* nie oznaczają końca internowania, lecz stadium pozbawienia go istotnych możliwości. Zużyte w zbyt długiej służbie, nagle ukazuje swoje granice. Teraz wiadomo, że nie zapobiegnie kryzysowi bezrobocia, że nie może wpływać na ceny. Ma jeszcze sens o tyle, o ile dotyczy biednej ludności niezdolnej zaspokoić własnych potrzeb. Nie może już skutecznie figurować w strukturach ekonomicznych.

\*

Cała tradycyjna polityka opieki społecznej i likwidacji bezrobocia staje pod znakiem zapytania. Sprawa reformy jest paląca. Krok za krokiem, nędza się wyswabada ze starych zbitek moralnych. W okresach regresji bezrobocie przybiera nową twarz, której już niepodobna mylić z lenistwem; panoszy się przymusowa beczynność i bieda po wsiach, czyli tam, gdzie dopatrywano się najczystszych, najnaturalniejszych form życia moralnego; wszystko to przypomina, że nędzę niekoniecznie trzeba zaliczać do występków. „Żebractwo jest owocem nędzy, a tę z kolei rodzą zdarzenia zaszłe w produkcji rolnej bądź w manufakturach, w kosztach wyżywienia bądź w przyroście demograficznym, itd. ...”<sup>65</sup> Ubóstwo staje się kwestią ekonomiczną.

Jest atoli nieuniknione, jego unicestwienie nie wchodzi w rachubę. Pewnej sumy nędzy nigdy nie da się wyplenić – można rzec, iż fatum ubóstwa aż po kres czasów będzie towarzyszyć nawet takim społeczeństwom, które by zatrudniły wszystkich bezrobotnych: „W dobrze rządzonej państwie niedostatek będą cierpieć tylko ci, co się w ubóstwie urodzili albo popadli w nie trafem.”<sup>66</sup> Oto źródło nędzy w jakimś sensie niewyczerpane – nie sposób zapobiec pochodzeniu lub przypadkowi. Długo nie potrafili ludzie stworzyć koncepcji państwa bez biedy, stan niedostatku wydawał się wpisany w los człowieka i strukturę społeczeństwa; do wieku XIX w myśli filozoficznej terminy własność, praca i ubóstwo występują łącznie.

Konieczny, bo niemożliwy do zniweczenia jest udział biedy także dlatego,

że ona dopiero umożliwia zamożność. Bieda pracuje i mało spożywa – klasa będących w potrzebie pozwala narodom się bogacić, szacować swoje pola, kolonie i kopalnie, produkować towary i oferować je całemu światu; słowem, uboga byłaby ludność, gdyby nie miała ubogich. Tak ubóstwo staje się w państwie elementem niezbędnym. W nim tętni najtajniejsze, ale i najrealniejsze życie społeczeństwa. Biedni tworzą fundament i glorię narodów. Ich niezniszczalna nędza zasługuje na wywyższenie i hold: „Chcę tylko zwrócić jakąś część uwagi władz na cierpiące sfery Ludu... należna im pomoc wiąże się z honorem i pomyślnością każdego Imperium, jako że Ubodzy wszędzie stanowią jego najmocniejszą podporę; albowiem władca nie zachowa ani nie rozprzestrzeni swoich włości, jeśli nie zadba o ludność, uprawę ziemi, rzemiosło i handel; ubodzy zaś wnoszą niezbędny wkład w każdą z tych dziedzin, będących prawdziwą siłą Ludu.”<sup>67</sup> Tekst ten zawiera moralną rehabilitację Biednego, świadczącą w konsekwencji o ekonomicznej i socjalnej reintegracji jego osoby. Nie wytwarzając ani nie konsumując, Ubogi nie miał miejsca z punktu widzenia merkantylizmu: leniowi, włóczędze, bezrobotnemu przypadają jedynie internowanie, który to system go wypędzał, niejako odcedzał ze społeczeństwa. Dopiero wraz z wykluwaniem się przemysłu i potrzebą rąk do pracy biedny stał się na powrót członkiem ciała narodu.

Tak więc myśl ekonomiczna wypracowuje pojęcie Ubóstwa na nowych podstawach. Według wielkiej tradycji chrześcijaństwa właśnie Ubogi miał egzystencję realną i konkretną, obecność cielesną: zawsze jednostkowe oblicze niedostatku – symboliczne przejście Boga ucłowieczonego. Oderwany przez system internowania Biedny oddalił się, wtopił w tłum innych twarzy i popadł w etyczne potępienie, ale to nie zatarało jego rysów. Wiek XVIII odkrywa, że „Biedni” jako rzeczywistość konkretna i ostateczna nie istnieją, że nazbyt długo mieszano w tym pojęciu dwie rzeczywistości odmiennej natury.

Z jednej strony jest Ubóstwo: rozproszenie środków spożycia i pieniędzy, sytuacja ekonomiczna związana ze stanem handlu, rolnictwa, przemysłu. Ze strony drugiej Ludność: już nie bierny element podlegający fluktuacjom zamożności, lecz siła bezpośrednio uczestnicząca w układzie gospodarczym, w dziele produkcji dóbr – albowiem ludzka praca je tworzy, a co najmniej przekazuje, przemieszcza i pomnaża. Pojęcie „Biednego” było mgliste, ponieważ mieszało Człowieka, który jest bogactwem, ze stanem Nienasycenia, uznanym teraz za nieodłączny z ludzkością. Istotnie, Ubóstwo i Ludność są względem siebie odwrotnie proporcjonalne.

W tym punkcie zgadzają się szkoły fizjokratów i ekonomistów. Gęstość

zaludnienia sama w sobie jest składnikiem bogactwa, jest jego niewątpliwym a niewyczerpanym źródłem. Dla Quesnaya i jego szkoły człowiek pośredniczy pomiędzy ziemią a bogactwem: „Ile wart człowiek, tyle warta ziemia, powiada całkiem dorzeczne przysłowie. Jeśli człowiek jest do niczego, taka jest też ziemia. Przy pomocy ludzi podwaja się posiadaną ziemię, uprawia, zdobywa. Jeden Bóg zdolen był z ziemi uczynić człowieka – wszędzie natomiast posługując się ludźmi potrafiiono ziemię osiąść, uzyskać przynajmniej jej produkt, co wychodzi na jedno. Stąd wniosek, że pierwszym dobrem jest człowiek, a po nim – ziemia.”<sup>68</sup>

Również dla ekonomistów populacja jest dobrem zasadniczym. Posuwają się nawet dalej, jeśli według nich bogactwo tworzy się nie tylko pracą na roli, lecz i wszelkim przetwórstwem przemysłowym, a nawet obrotem handlowym. Dobrobyt wiąże się z pracą rzeczywiście wykonaną przez człowieka: „Ponieważ jednak jedynym realnym bogactwem Państwa są roczne plony jego ziem i wytwory przemysłu jego mieszkańców, tym będzie ono zamożniejsze, im wyższe będą produkty uzyskiwane z każdej piędzi ziemi i przez każdego osobnika zatrudnionego w przemyśle.”<sup>69</sup> Paradoksalnie wartość zaludnienia zależy od jego gęstości, gdyż zapewnienie przemysłowi taniej siły roboczej obniża koszty przychodu i sprzyja rozwojowi produkcji i handlu. Na bezimiennym otwartym rynku pracy „cena podstawowa”, która dla Turgota odpowiada kosztom utrzymania robotnika, oraz cena wynikająca z prawa podaży i popytu w końcu się zrównają. W handlowym współzawodnictwie ten zatem kraj będzie najbardziej uprzywilejowany, który wykaże się największym potencjalnym bogactwem: liczną ludnością.<sup>70</sup>

Popelnia gruby błąd i ekonomiczny grzech, kto sądzi, iż system internowania zgładzi nędzę, wyłączając z obiegu ludność ubogą i zdając ją na opiekę społeczną. W rzeczywistości jest to sztuczne maskowanie ubóstwa, a ponadto faktyczna rezygnacja z części l u d n o ś c i, czyli z szansy wzbogacenia się. Wbrew mniemaniu, że internowanie pomaga biednym wydobyć się z przejściowego ubóstwa, ono właśnie im przeszkadza: zacieśnienie rynku siły roboczej jest szczególnie niebezpieczne w obliczu kryzysu. Należałoby, przeciwnie, tańszą robocizną zapobiegać drożyznie produktów, kompensować niedobór nowym wysiłkiem przemysłowym i rolniczym. Jedna rada wydaje się rozsądna: spowodować powrót rzeszy internowanych do procesu wytwórczego, rozprowadzić ją po punktach, gdzie występuje brak rąk do pracy. Spożytkowanie biednych, włóczęgów, banitów i wszelkiego rodzaju emigrantów jest jednym z sekretów powodzenia w warunkach konkurencji narodów:

„Jak najlepiej osłabić państwa ościenne, których prężność i przemysł nas niepokoją? – pytał Josias Tucker w związku z emigracją protestantów. – Co lepiej: zmuszać cudzych poddanych do pozostania w ojczyźnie na skutek naszej odmowy ich przyjęcia i przyłączenia do nas, czy może warto ich zachęcić dobrym traktowaniem i zrównaniem w korzyściach z innymi obywatelami?”<sup>71</sup>

System internowania zostaje podważony, gdyż powoduje zakłócenia na rynku pracy; co więcej – jest ciężarem finansowym, jak każde dzieło tradycyjnej dobroczynności. Podobnie jak w średniowieczu, również i w klasycyzmie starano się wspierać biednych przez fundacje, w których zamrażano część kapitału gruntowego i zysków. A było to zjawisko nieodwracalne, w słusznej bowiem trosce o niedopuszczenie do skomercjalizowania instytucji opieki społecznej stosowano różnorakie środki prawne, aby te dobra już nigdy nie wróciły do obrotu. Z biegiem czasu użyteczność fundacji jednak słabnie; zmienia się sytuacja ekonomiczna, ubóstwo ma inny aspekt: „Potrzeby społeczeństwa nie zawsze są jednakie; charakter i dystrybucja własności, jej podział na różne sfery ludności oraz pojęcia, obyczaje, generalne zajęcia narodu lub jego poszczególnych warstw, nawet klimat, choroby i inne przypadki losowe podlegają ustawicznym przemianom; rodzą się nowe potrzeby, a niektóre dawne zanikają.”<sup>72</sup> Definitywny charakter fundacji okazuje się sprzeczny ze zmiennością i chwiejnością doraźnych potrzeb, które jakoby w ten sposób zaspokajano. Wyluczając z obrotu część dóbr, trzeba tworzyć nowe nadania w miarę pojawiania się nowych potrzeb. Zapas odkładanych na margines środków i dochodów wzrasta, o tyleż umniejszając część produkcyjną. Musi to prowadzić do zwiększenia ubóstwa, a więc do mnożenia fundacji. Proces ten może się rozwijać w nieskończoność, może nadejść moment, gdy „z wielokrotnione fundacje... wchłoną wszystkie zasoby i całą własność prywatną”. Przy bliższym spojrzeniu klasyczne formy opieki społecznej powodują zubożenie, postępujący zastój, niczym powolną śmierć wszelkiego bogactwa produktywnego: „Jeśli by wszyscy ludzie, którzy kiedyś żyli, mieli po jednym grobie, trzeba by dla uzyskania ziemi pod uprawę obalić te jałowe pamiątki i wzruszyć popioły zmarłych, aby nakarmić żyjących.”<sup>73</sup>

\*

Opiekę nad biednymi należy rozumieć inaczej. Zdaniem ludzi z XVIII wieku, w swojej dotychczasowej postaci opieka sprzymierza się z ubóstwem i przyczynia się do jego rozwoju. Jedyna słuszna jej forma powinna dostrzegać w

ubogiej ludności to, co ją czyni potencjalnym bogactwem: mianowicie prosty fakt, że jest ludnością. Internowanie nie ma sensu. Przeciwnie, należy biednym pozostawić w przestrzeni społecznej pełną swobodę; ulegną samorzutnemu wessaniu przekształcając się w tanią siłę roboczą: punkty przeludnienia i nędzy staną się wówczas miejscami najszybszego rozwoju handlu i przemysłu.<sup>74</sup> Wolność jest jedyną skuteczną formą opieki: „Każdy zdrowy człowiek musi się utrzymać z własnej pracy, gdyż kto je nie pracując, żyje na koszt pracujących. Każdemu obywatelowi należy się od państwa, by usuwało krępujące go przeszkody.”<sup>75</sup> Społeczny obszar powinien być dokładnie oczyszczony z wszelkich barier i ograniczeń: trzeba znieść cechy, które stwarzają przeszkody wewnętrzne; trzeba znieść internowanie, które oznacza absolutny przymus na zewnętrznych krańcach społeczeństwa. Polityka niskich płac, rezygnacja z restrykcji i protekcji zawodowej muszą zgładzić biedę – albo przynajmniej zintegrować ją z dostatkiem na nowy sposób.

Próby określenia przyszłego miejsca biedy spotykamy w dziesiątkach projektów.<sup>76</sup> Wszystkie lub prawie wszystkie obierają za punkt wyjścia różnicę pomiędzy „ubogimi zdolnymi do pracy” a „ubogimi chorymi”. To stare rozróżnienie do tej pory było traktowane nieprecyzyjnie i płynnie – odnosiło się wyłącznie do zasady klasyfikowania w obrębie systemu internowania. W XVIII wieku odkrywa się jego nowe znaczenie i uznaje za obowiązujące. „Ubogi sprawny” różni się od „ubogiego chorego” nie tylko stopniem nędzy, ale i właściwościami. Ubogi, który może pracować, jest w społeczeństwie elementem pozytywnym, nawet jeśli nikt nie wyciąga z niego pożytku: „W niedostatku można ujrzeć narzędzie, rodzaj energii, gdyż nie pozbawia sił, które mogą być uruchomione z korzyścią dla państwa, z korzyścią także dla jednostki zmuszonej do roboty.” Natomiast chory jest martwym obciążeniem, reprezentuje żywioł „bierny, niedolężny, negatywny” – uczestniczy w społeczeństwie na prawach jedynie konsumenta: „Nędza jest ciężarem, który daje się wycenić; sprzęgnięta z maszyną, puści ją w ruch; choroba stanowi masę do niczego niezdatną, można ją podeprzeć lub pozwolić jej upaść, zawsze przeszkadza, nigdy nie pomaga.”<sup>77</sup> W starym pojęciu hospitalizacji trzeba więc rozgraniczyć składniki do tej pory nierozdzielne: pozytywny element ubóstwa i brzemień choroby.

Sprawni ubodzy powinni pracować nie z przymusu, lecz w pełni wolności, to znaczy pod jedyną presją praw ekonomicznych, czyniących z nie zajętej siły roboczej cenne dobro: „Sprawnemu biedakowi najlepiej odpowiada taka pomoc, która jest środkiem wsparcia samego siebie własnymi siłami i własną

pracą; jałmużna dawana człowiekowi zdrowemu i krzepkiemu nie jest miłosierdziem albo jest miłosierdziem źle pojmowanym; narzuca społeczeństwu zbyt ciężary... Toteż rząd i właściciele starają się ograniczyć darmowe datki.”<sup>78</sup>

Jeszcze „wzniosła” w XVIII wieku „godność” ubogich, nadająca nadprzyrodzony sens miłosiernym uczynom, zmienia się teraz w podstawową pożyteczność: nie potrzeba im wcale współczuć, wystarczy uznać, że już na tym padole reprezentują dostatek. Średniowiecznego bogacza biedny uświęcał; bogacza z XVIII wieku – biedny utrzymuje: bez „niższych warstw, czyli bez cierpiącej części społeczeństwa, bogaty nie miałby mieszkania ani odzieży, ani pożywienia; dla niego rzemieślnik z narażeniem życia wspina się na kruche rusztowanie, wnosząc olbrzymie ciężary na szczyty naszych budowli; dla niego rolnik walczy z niespodziankami pogody i trudzi się uprawą; dla niego rzesze biedaków mierzą się ze śmiercią w kopalniach, farbiarniach i warsztatach obróbki mineralów.”<sup>79</sup> Biedny powraca do wspólnoty, z której wygnało go internowanie; ale powraca ze zmienionym obliczem. Nie uzasadnia już bogactwa, nie jest jego postacią duchową, lecz drogocennym tworzywem; był racją jego bytu, staje się teraz warunkiem jego istnienia. Dzięki biednemu bogaty już nie przekracza doczesnych wymiarów, lecz utrzymuje się przy życiu. Istotne dla bogactwa ubóstwo należy wyzwolić z domów internowania i postawić do dyspozycji bogaczy.

A ubogi chory? To element w całej rozciągłości negatywny. Nędza bez ratunku i zaplecza, bez potencjalnego bogactwa. On i tylko on bezwzględnie domaga się pomocy. Na czym ją jednak oprzeć? Pielęgnacja chorych nie jest pożyteczna ekonomicznie, nie przynosi korzyści materialnej. Dopomina się o nią odruch serca. Wszelka pomoc świadczona chorym polega na organizowaniu uczuć litości i solidarności, uczuć zapewne starszych od zbiorowości społecznej, jako że stały prawdopodobnie u jej początków: „Idee społeczne, myśl o zarządzaniu i opiece publicznej tkwią w naturze; albowiem tkwi tam także idea współczucia, która jest pierwotna i służy pozostałym za podłoże.”<sup>80</sup> Obowiązek pomocy nie jest sprawą społeczeństwa, gdyż leży już w naturze, a leży w niej, ponieważ od zarania społeczeństwo było tylko jedną z form realizacji tego obowiązku, starego jak współistnienie ludzi. Wszystkie przejawy ludzkiego życia, od uczuć najbardziej przyrodzonych do najsztudniejszych form społecznych ujęte są w sieć obowiązku pomocy: „dobroczytność naturalna” – to pierwszy stopień: „i n t y m n e u c z u c i e, które rodzi się wraz z nami, mocniej lub słabiej się rozwija i czyni nas wrażliwymi na nędzę i

ślabości naszych bliźnich”. Następnie „dobroczynność osobista”, naturalne upodobanie skłaniające nas do poszczególnych dobrych uczynków. Wreszcie „dobroczynność ogólnopañstwowa, zawsze zgodna z wymienionymi pryncypiami naszej egzystencji, zawierająca głębokie i szerokie uczucia, które skłaniają zbiorowość narodu do naprawiania wykrytych krzywd, do wysłuchiwania skarg, do dobrej woli w ramach możliwości, rozciągniętej na wszystkie grupy jednostek znajdujących się w nędzy lub dotkniętych nieuleczalnymi chorobami”<sup>81</sup>

Opieka staje się pierwszym z obowiązków społecznych, jedynym niczym nie uwarunkowanym, gdyż sam jest warunkiem istnienia społeczeństwa – najżywszym węzłem pomiędzy ludźmi, najbardziej osobistym i zarazem najpowszechniejszym. Ale myśl osiemnastowieczna waha się w przedmiocie konkretnych form, jakie ta opieka ma przybierać. Czy przez „obowiązek społeczny” należy rozumieć bezwzględne zobowiązanie społeczeństwa? Czy opiekę powinno wziąć w ręce państwo? Miałooby budować szpitale i rozprawdzać datki? W latach przedrewolucyjnych wywiązała się na ten temat obszerna dyskusja. Jedni byli zwolennikami państwowego nadzoru nad wszystkimi instytucjami opiekuńczymi, zakładając, iż każde społeczne zadanie jest tym samym zadaniem nałożonym na społeczeństwo, w ostatniej instancji na państwo: proponowano powołanie stałej komisji kontrolującej wszystkie szpitale w królestwie; marzyła się budowa wielkich szpitali, leczących wszystkich biednych w razie choroby.<sup>82</sup> Większość dyskutantów odrzucała wszakże pomysł takiej masowej opieki. Ekonomiści i liberalowie uważali raczej, że zadanie społeczne jest zadaniem człowieka społecznego, a nie danej społeczności. Dla ustalenia możliwych form opieki trzeba określić, jaka jest natura i granice litości, współczucia i solidarności z bliźnim u człowieka społecznego. Teorię opieki powinno się oprzeć na takiej analizie na poły psychologicznej, na poły moralnej – a nie na definicji umownych zobowiązań grupy. Tak pojęta opieka nie jest strukturą państwową, lecz osobistym związkiem łączącym człowieka z człowiekiem.

Uczeń Turgota, Dupont de Nemours spróbował zdefiniować związek łączący cierpienie z współczuciem. Kiedy człowiek odczuwa ból, szuka najpierw ulgi w sobie; potem się skarży, „zaczyna błagać o pomoc krewnych i przyjaciół, a każdy z nich go wspomaga w wyniku naturalnej skłonności do współczucia, w mniejszym lub większym stopniu spoczywającej w sercu każdego człowieka.”<sup>83</sup> Wszelako owa skłonność ma zapewne identyczną

naturę co według Hume’a wyobraźnia i sympatia; nie zawsze się przejawia równie żywo, jej siła nie jest niewyczerpana; nie starczy jej mocy, by z równą spontanicznością odnosić się do wszystkich ludzi, nawet nieznanym. Granice współczucia są wąskie: nie można od ludzi wymagać, by swoją litość rozciągali „aż tak daleko, że ponoszone trudy i świadczenia wydadzą się im przykrzejsze od doznawanego współczucia”. Nie można więc opieki traktować jako obowiązku bezwzględnego, podejmowanego na każdą wiadomość o czyimś nieszczęściu, ale wyłącznie jako wynik skłonności moralnej, który należy analizować w kategorii nasilenia. O stopniu opieki można wnioskować na podstawie dwóch składników: pierwszy, negatywny, jest pochodną trudu, jaki kosztują świadczenia (jednocześnie złośliwość choroby i dystans do pokonania: im dalej od ogniska domowego i najbliższego otoczenia, tym trudniej uzyskać materialną pomoc); drugi składnik jest pozytywny, określa go żywiość uczucia, jakie wzbudza chory; słabnie ono szybko w miarę oddalania od naturalnych związków rodzinnych. Po przekroczeniu pewnej granicy, która jest wytyczona równocześnie przez przestrzeń, wyobraźnię i żywiość skłonności i którą zakreśla szersze lub węższe ognisko rodzinne – odgrywają rolę jedynie siły negatywne i wcale już nie można liczyć na opiekę: „Z tej przyczyny wsparcie od zjednoczonej miłością i przyjaźnią rodziny zawsze przychodzi pierwsze, jest najstaranniejsze i najenergiczniejsze... Z im dalszych stron przybywa pomoc, tym jest mniej wartościowa i tym uciążliwsza wydaje się ludziom, którzy ją świadczą.”

W ten sposób całkowicie się zmienia społeczna przestrzeń otaczająca chorobę. Od średniowiecza aż po kres klasycyzmu była jednolita. Wszelki człowiek popadłszy w nędzę i chorobę miał prawo do litości i starań innych ludzi, był bliźnim uniwersalnym, nikt nie mógł go wyminąć. Niezmierna dał, z której się wynurzał, nieznanome rysy jego oblicza przydawały mu znamion uniwersalności; był Nędzarzem, Chorym idealnym, w anonimowości kryły się moce gloryfikacji. Natomiast w XVIII wieku ta przestrzeń się rozpada, ukazują się mnóstwo odrębnych figur. Całotki, w których sytuuje się chory, nie są styczne: aktywne strefy psychicznego pogotowia, nieaktywne i obojętne strefy oddalenia i zimnego serca. Społeczna przestrzeń choroby rozstępuje się zgodnie z jakąś ekonomiką przywiązania, toteż chory nie obchodzi już wszystkich ludzi, lecz jedynie tych, którzy należą do tego samego co on otoczenia: bliskość w wyobraźni, braterstwo w uczuciach. Społeczna przestrzeń filantropii przeciwstawia się przestrzeni miłosierdzia nie tylko jako świat laicki chrześcijańskiemu, lecz jako struktura niespójna moralnie i

afektywnie, która rozmieszcza chorych w osobnych dziedzinach nie należących już do jednorodnego pola, gdzie każda nędza zwracała się do każdego człowieka według zdanej na przypadek, lecz zawsze ważnej ewentualności przejścia przez jego drogę.

Wszelako wiek XVIII nie dopatrzył się w tym ograniczenia. Przeciwnie, sądzono, że przez to można opiekę ożywić w sposób naturalny i dać jej lepsze podstawy gospodarcze. Jeśliby zamiast budować wielkie szpitale przydzielano zasiłki bezpośrednio rodzinom chorych, korzyść byłaby potrójna. Po pierwsze uczuciowa, obcując bowiem z chorym na co dzień rodzina nie traci dla niego litości. Po wtóre ekonomiczna, bo nie potrzeba już choremu zapewniać kwatery i wyżywienia, które otrzymuje w domu. Po trzecie medyczna, gdyż nawet nie mówiąc o troskliwej pielęgnacji, oszczędza choremu przygnębiającego widoku szpitala, w ogólnym przekonaniu będącego „przybytkiem śmierci”. Cierpienia pacjentów potęguje smutek otoczenia, obawa przed zarażeniem się, oddalenie od wszystkiego, co kochają; tak powstają choroby nie spotykane w przyrodzie samoistnie, niby własne twory szpitala. Sytuacja człowieka hospitalizowanego obejmuje z góry „szpitalny zespół rozmaitych chorób”, a „lekarz szpitalny musi być o wiele sprawniejszy, by nie stać się lupem fałszywego doświadczenia wynikającego z leczenia sztucznych chorób w szpitalach. Prawdę mówiąc żadna choroba szpitalna nie występuje w stanie czystym.”<sup>84</sup> Podobnie jak system internowania okazał się w końcu źródłem nędzy, tak szpital stał się wylęgarnią chorób.

Naturalnym miejscem uzdrowienia nie jest szpital; jest nim rodzina, w każdym razie najbliższe otoczenie człowieka. Biedę powinien wchłonąć wolny obieg siły roboczej, natomiast choroba zniknie w wyniku spontanicznych starań świadczonych człowiekowi przez jego naturalne środowisko: „Społeczeństwo, jeśli chce pełnić prawdziwe miłosierdzie, nie ma się do tego przykładać jako takie, lecz robić wszystko, by uruchomić prywatne siły rodzin i jednostek.”<sup>85</sup>

Właśnie owe „prywatne siły” są pożądane i w końcu XVIII wieku próbowano je zorganizować.<sup>86</sup> W Anglii prawo z roku 1722 zakazywało wszelkiej opieki domowej: ubożego chorego należało doprowadzić do szpitala, gdzie stałby się anonimowym przedmiotem miłosierdzia publicznego. W roku 1796 zmodyfikowano te przepisy, uznane za „niestosowne i uciążliwe”, ponieważ przeszkadzają niektórym potrzebującym osobom przyjmować wsparcie okolicznościowe, a inne pozbawiają „otuchy nieodłącznie związanej z przebywaniem w domu”. W każdej parafii nadzorcy decydować

będą o zasiłkach przydzielanych ubogim chorym pozostającym u siebie.<sup>87</sup> Zachęcano do utworzenia systemu wzajemnych ubezpieczeń; w roku 1786 Acland opracował projekt takiego towarzystwa, *universal friendly or benefit society*: chłopci i pracownicy, którzy do niego przystąpią, w razie choroby lub wypadku otrzymają pomoc w domu; w każdej parafii jeden uprawniony farmaceuta dostarczałby leków, za które w połowie płaciłaby parafia, a w połowie towarzystwo.<sup>88</sup>

Rewolucja, przynajmniej na początku, zarzuciła projekt centralnej reorganizacji opieki i budowy wielkich szpitali. Raport La Rochefoucauld-Liancourta był zgodny z liberalnymi zamysłami Duponta de Nemours i uczniów Turgota: „System pomocy w domu przedstawia między innymi tę cenną korzyść, że ogarnia dobroczynnością całą rodzinę wspomaganego, pozostawia go w bliskim sercu otoczeniu, a opieka publiczna zaciska więzy i uczucia naturalne; przez zwycięstwo tego systemu wiele by zaoszczędzono, przeszło połowę kosztówłożonych dziś na utrzymanie biednego w szpitalu.”<sup>89</sup>

\*

Dwa nurty, wzajemnie sobie obce.

Pierwszy narodził się wewnątrz przestrzeni określonej internowaniem: obłąd uzyskał niezależność i odrębność w mieszanym świecie, w którym go zamknięto; odsunięcie na nowy dystans pozwoliło go postrzegać tam, gdzie dotychczas rozpoznawano wyłącznie brak rozumu. I podczas gdy wszystkie inne kategorie zatrzymanych zmierzają do wymknięcia się z miejsc odosobnienia, on pozostaje jako ostatni szczątek, ostatni świadek praktyki dla klasycyzmu zasadniczej, lecz dla nas dzisiaj zagadkowej.

Drugi ruch narodził się poza internowaniem, z ekonomicznych i socjalnych rozmyślań na temat biedy, choroby i opieki publicznej. Po raz pierwszy w chrześcijaństwie choroba odrywa się od biedy i od wszelkich postaci nędzy.

Mówiąc krótko, rozpada się wszystko, czym niegdyś było spowite szaleństwo: pękają obydwie kręgi, nędzy i braku rozumu. Nędza przechodzi w zakres immanentnych zagadnień ekonomii; brak rozumu tonie w otchłaniach imagacji. Ich losy już się nie będą przecinały. Zmartwychwstałe u schyłku XVIII wieku szaleństwo jeszcze jest skazane na pobyt w krainie wygnania niczym zbrodnia, lecz także konfrontowane z nowymi problemami, jakie stawia opieka nad chorymi.

Co prawda obłąkanie jest już wyzwolone dzięki wyodrębnieniu z sieci dawnych form doświadczenia. Nie wyodrębniła go żadna interwencja filan-

## O pożytku z wolności

tropii ani naukowe i w końcu pozytywne rozpoznanie jego prawdy, lecz powolna praca dokonana w najbardziej podskórnych strukturach doświadczenia: nie tam, gdzie obłąd jest chorobą, lecz gdzie wiąże się z życiem i historią ludzi, gdzie konkretnie cierpią nędzę i gdzie ich straszą zmory nierozumu. W tych ciemnych rejonach kształtowało się stopniowo nowoczesne pojęcie obłądu. Nie był to nowy nabytek, lecz, powiedzmy, „odkrycie” – gdyż w miarę odsuwania i odchodzenia na dystans na nowo doznawano jego niepokojącej obecności; praca „wyodrębniania” niewiele lat przed reformą Tuke’a i Pinela pozwoliła wyjść na światło dzienne obłądowi wreszcie wyosobnionemu w wielkiej, jaskrawej i obalonej figurze nierozumu.

Oto więc obłąd odzyskał swego rodzaju wyjątkowość: nie tak huczną i na swój sposób chwalebą jak w dawnych czasach do Renesansu włącznie, lecz wyjątkowość osobliwie wyciszoną, która go powoli wyodrębniła z wymieszanej społeczności domów zamkniętych i jak pierścieniem otoczyła strefą pustą i obojętną.

W ciągu XVIII stulecia nie słabnie okrucieństwo w traktowaniu obłąkanych, lecz okazuje się wątpliwy sam system internowania, który licznymi nitkami wplatał ich wszystkich razem w gęsty wątek nierozumu. Szaleństwo zostało wyzwolone długo przed Pinelem – nie z fizycznego przymusu w lochu, ale ze znacznie sroższego i być może rozstrzygającego poddaństwa tamtej ciemnej sile. Jest wolne już przed Rewolucją: wolne dla indywidualizującego postrzegania, rozpoznawania jego poszczególnych postaci i dla całego procesu, który mu w końcu nada status przedmiotu.

Wyosobnione, odcięte od dawnych paranteli, w poszczerbionych murach internowania szaleństwo staje się problemem, wysuwa pytania, do tej pory jeszcze nie sformułowane.

Przysparza przede wszystkim kłopotów prawodawcy, który musząc usankcjonować koniec systemu internowania nie wie, w jakim punkcie społecznej geografii umieścić obłąd: w więzieniu, szpitalu czy pod opieką rodziny. Środki podejmowane bezpośrednio przed i tuż po Rewolucji dobrze obrazują te wahania.

W okólniku dotyczącym *lettres de cachet* Breteuil zwraca się do intendentów o informacje w sprawie charakteru nakazów i motywów uzasadniających areszt w różnych domach zamknięcia. Po jednym lub najwyżej dwu latach pobytu mają być wypuszczone osoby, „które nie popełniły występków w surowym

rozumieniu prawa, a oddawały się zbytkom libertynizmu, rozpusty i marnotrawstwa". Należy natomiast zatrzymać w zakładach przemocy „więźniów o umyśle pomieszany, imbecylów niezdolnych do życia w świecie lub niebezpiecznych furiatów. W takich przypadkach wystarczy sprawdzenie, czy wymienieni znajdują się wciąż w tym samym stanie, i niestety dopóty trzeba ich trzymać w zamknięciu, dopóki trwa przekonanie, że dobrodziejstwo wolności byłoby społecznie szkodliwe, a dla nich nieużyteczne”<sup>1</sup>. W pierwszym etapie chodzi więc o możliwie najdalej idącą redukcję praktyki internowania w przypadkach przewin moralnych, konfliktów rodzinnych czy łagodnych form libertynizmu, a równocześnie o zachowanie jej w całej rozciągłości i zasadniczo w stosunku do szalonych. W tym momencie system internowania, zostając faktycznie przypisany obłąkaniu, traci inne racje bytu.

Drugi etap polega na szerokich dochodzeniach, podjętych przez Zgromadzenie Narodowe i Konstytuante zaraz po ogłoszeniu Deklaracji Praw Człowieka: „Nikogo nie wolno aresztować ani więzić z wyjątkiem przypadków przewidzianych prawem i z zachowaniem przepisanych form... Prawo może dopuszczać jedynie kary ściśle i niewątpliwie niezbędne, nikt też inaczej nie będzie karany aniżeli na mocy prawa ustanowionego przed popełnieniem występku oraz legalnie stosowanego.” Zamyka się era internowania. Pozostaje na placu więzienie, gdzie chwilowo skazańcy i podejrzani o przestępstwo stykają się z wariatami. Komitet do Spraw Żebraństwa powołany przez Konstytuante wyznacza 5 osób<sup>2</sup> do wizytacji paryskich domów zamknięcia. Diuk de La Rochefoucauld-Liancourt przedstawia raport (grudzień 1789); stwierdza z jednej strony, że przez obecność obłąkanych w domach przymusu panuje styl degradujący, co grozi aresztantom upadkiem do stanu niegodnego człowieczeństwa; tolerowana tam mieszanina dowodzi wielkiej lekkomyślności władz i sędziów: „Wzmiankowana beztroska daleka jest od oświeconej i dbalej litości dla nieszczęścia, dzięki której otrzymuje ono wszelkie możliwe ulgi i pociechę... czyż jest możliwe, by chcąc wspomóc nędzę dopuszczono wrażenie, iż poniża się człowieczeństwo?”<sup>3</sup>

Skoro nierozważnie narzucone towarzystwo wariatów jest hańbiące i poniżające należy dla nich rezerwować specjalne miejsca odosobnienia; nie ma to być zamknięcie o charakterze medycznym, mowa o formie opieki możliwie najskuteczniejszej i najłagodniejszej: „Wśród rozlicznych klęsk nawiedzających ludzką stan szaleństwa do tych się przyłącza, które zasługują na największą litość i względy; z ważnych przyczyn należą mu się szczególne

starania; nawet jeśli nie ma nadziei na uleczenie, ileż jeszcze pozostaje środków, życzliwości, dobrego traktowania, aby tym nieszczęśnikom zapewnić bodaj znośną egzystencję.”<sup>4</sup> W cytowanym tekście status obłąkania jawi się w całej dwuznaczności: trzeba przed obłąkanymi chronić rzeszę internowanych, zapewniając im zarazem dobrodziejstwo specjalnej opieki.

W trzecim etapie ukazuje się seria dekretów uchwalanych pomiędzy 12 a 16 marca 1790. Deklaracja Praw Człowieka znajduje w nich konkretne zastosowanie: „W terminie sześciu tygodni licząc od niniejszego dekretu mają być wypuszczone na wolność z zamków, domów zakonnych, domów przymusowego pobytu, zakładów policyjnych i jakichkolwiek innych więzień wszystkie osoby zatrzymane na mocy tajnych rozporządzeń czy z postanowienia władzy wykonawczej, o ile nie są zarazem skazane, nie orzeczone w stosunku do nich aresztu, nie wniesiono przeciw nim skargi sądowej o ciężki występki albo nie zostały zamknięte z powodu obłądu.” Internowanie zostaje zatem definitywnie zastrzeżone dla niektórych kategorii podsądnych i dla obłąkanych. Dla tych ostatnich przewidziano jednak tryb postępowania: „Osoby zatrzymane z przyczyny demencji w ciągu 3 miesięcy od daty ogłoszenia tego dekretu mają być staraniem naszych prokuratorów przesłuchane przez sędziów w sposób ogólnie stosowany i na ich polecenie zbadane przez lekarzy, którzy pod nadzorem dyrektorów dystryktów wypowiedzą się na temat prawdziwego położenia chorych, ażeby w zależności od orzeczenia określającego ich stan były wypuszczone na wolność albo leczone w szpitalach w tym celu wyznaczonych.”<sup>5</sup> Mogłoby się zdawać, że z tą chwilą dokonano wyboru. Bailly, Duport-Dutertre i jeden z urzędników policji udają się 29 marca do Salpêtrière, aby sprecyzować formy realizacji dekretu;<sup>6</sup> następnie wizytują Bicêtre. Wiele bowiem nasuwa się trudności, z których ta jest najważniejsza, że nie istnieją szpitale przeznaczone albo chociaż dysponujące miejscami dla obłąkanych.

W obliczu trudności materialnych, do których dochodzą zawilości teoretyczne, rozpoczyna się długa faza wątpliwości.<sup>7</sup> Zewsząd docierają do Zgromadzenia nagabywania o tekst, który by umożliwił obronę przed wariatami jeszcze przed zapowiedzianym powołaniem szpitali. I drogą niebywale ważnej na przyszłość regresji spadają na szaleńców razy wymierzane bezpośrednio i bez żadnej kontroli, środki, jakich by nie użyto przeciw groźnym kryminalistom, lecz wobec złośliwych bestii. Prawo z 16–24 sierpnia 1790 „powierza czujności i władzy organów miejskich... troskę o zapobieganie lub zaradzanie złym wypadkom grożącym ze strony pozostawionych na

wolności szaleńców lub furiatów, albo ze strony walęsających się dzikich zwierząt”.<sup>8</sup> Prawo z 22 lipca 1791 wzmacnia to zalecenie, nakładając na rodziny obowiązek pilnowania wariatów i zezwalając władzom miejskim na wszelkie skuteczne działania: „Krewni wariatów mają nad nimi czuwać, nie dopuszczać, żeby się włóczyli, i baczyć, by nie wprowadzali nieporządków. Władza miejska ma zapobiegać kłopotom mogącym wyniknąć z niedbałego wykonywania obowiązków przez osoby prywatne.” W takim podstępny uwolnieniu obłąkani odzyskują, tym razem z mocy prawa, ów status zwierzęcy, w którym zdawało się ich wyobcowywać internowanie; znowu stają się drapieżnikami, i to w tym samym czasie, kiedy lekarze zaczynają u nich rozpoznawać zwierzęcość lagodną.<sup>9</sup> Co prawda, oddanie w ręce władz nie rozwiązuje problemu: wciąż brak szpitali dla obłąkanych.

Lawina zapytań spada na ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Na jedno z nich tak na przykład odpowiada Delessart: „Zgadzam się z panem, że najlepiej byłoby starać się powoływać domy służące za schroniska nieszczęśliwej klasie obłąkanych... Przechodząc do szalonych waszego departamentu, rozmieszczonych w różnych więzieniach z powodu braku przytułków, nie widzę na razie innego sposobu zastąpienia tych nieodpowiednich kwater jak tymczasowe przeniesienie ich do Bicêtre. Niechby więc wasz Dyrektoriat zwrócił się do paryskiego w celu uzgodnienia trybu przekazania obłąkanych do wymienionego zakładu, gdzie koszty utrzymania byłyby pokrywane przez wasz departament, w przypadku gdyby tych kwot nie mogły pokryć rodziny.”<sup>10</sup> W Bicêtre znajduje się centrum, dokąd wysyła się wszystkich obłąkanych, zwłaszcza od czasu zamknięcia Saint-Lazare. Podobnie ma się rzecz z kobietami w Salpêtrière: w roku 1792 zawieziono tam 200 obłąkanych kobiet, przed pięciu laty osadzonych w dawnym nowicjacie kapucynów przy ulicy Saint-Jacques.<sup>11</sup> W odleglejszych prowincjach nie ma wszakże mowy o wywożeniu obłąkanych do dawnych szpitali ogólnych. Trzyma się ich przeważnie w więzieniach, na przykład w forcie Hâ, zamku Angers, w Bellevaux. Aż do Cesarstwa panuje tam nieopisany bałagan: „Co dzień rozlegają się wrzaski obwieszczające na całą dzielnicę, że zamknięci biją się i mordują; nadbiega straż, ale w swej dzisiejszej postaci tylko śmieszy uczestników bijatyk; urzędnicy miejscy, wezwani do przywrócenia spokoju, nie mając autorytetu spotykają się z kpina i wyzwiskami; to już nie jest zakład sprawiedliwości i odosobnienia...”<sup>12</sup>

W Bicêtre taki sam chaos, może jeszcze większy; sadza się tam więźniów politycznych, upycha na okres śledztwa podejrzanych; nędza i niedostatek

przywodzą wielu głodnych. Administracja wnosi sprzeciwy, żąda oddzielenia kryminalistów; trafiają się wiele mówiące skargi, że do więzień dorzuca się jeszcze obłąkanych. Pod datą 9 Brumaire’a Roku III ekonom Bicêtre pisze do „obywateli Grandpré i Osmonda, członków Komisji Administracji i Trybunałów”: „Oświadczam, iż w chwili gdy sprawa ludzkości weszła na porządek dzienny, przerażenie musi budzić widok zbrodni zespolonej w jednym przytułku z biedą.” Przypomnieć trzeba masakry wrześnie, ustawiczne ucieczki<sup>13</sup> i zmuszanie ludzi niewinnych do oglądania związanych, skutych łańcuchami więźniów. Ubodzy i starcy „mają przed oczami jedynie kajdany, kraty i rygle. Dodajmy, że skowyt aresztantów nieraz do nich dociera... Na tej podstawie raz jeszcze usilnie upraszam, żeby z Bicêtre zabrano przestępców, pozostawiając jedynie biednych, albo niechby zabrano ubogich, zostawiając więźniów”. Zaraz zobaczymy, co tu rozstrzygało – pamiętając, iż cytowany list napisano w pełni Rewolucji, długo po raportach Cabanisa i parę miesięcy po rozślawnym przez tradycję „wyzwoleniu” obłąkanych z Bicêtre przez Pinela:<sup>14</sup> „W tym ostatnim przypadku należy się zastanowić, czy nie warto zatrzymać w Bicêtre wariatów, także swego rodzaju wyrzutków, sprawiających dotkliwie cierpienia ludzkości... Żwawo, obywatele, realizujcie tak piękne marzenie i z góry uwierzcie, że wielce się zasłużycie ludzkości.”<sup>15</sup> Zaiste, wielkie było w owych latach pomieszanie pojęć i trudno było w momencie rewaluacji „ludzkości” określić miejsce, jakie w niej ma zajmować obłąd; trudno go było umiejscowić na terenie społeczeństwa znajdującego się w trakcie kształtowania nowej struktury.

\*

Ale w tej prostej chronologii przeszliśmy już datę tradycyjnie przyjmowaną za początek wielkiej reformy. Problem osadzają w czasie środki podejmowane w latach 1780–1793: zniweczenie systemu internowania stawia obłąd poza jakimkolwiek określonym punktem społecznej przestrzeni; na rozpętaną zaś groźbę społeczeństwo odpowiada z jednej strony zespołem postanowień obliczonych na długą metę, zgodnych z rodzącym się ideałem – czyli tworzeniem domów zastrzeżonych dla obłąkanych; z drugiej strony stosuje szereg poczynań doraźnych, pozwalających ujarzmić szaleństwo siłą – poczynań wstecznych, jeśli mamy tę historię mierzyć kategoriami postępu.

Kłopotliwie dwuznaczna sytuacja dowodzi, że do głosu dochodzą nowe formy doświadczenia. Ażeby je zrozumieć, należy właśnie pominąć wszelkie tematy postępu oraz ich perspektywiczne i teleologiczne implikacje. Doko-



nawszy tego zastrzeżenia, trzeba sięgnąć po struktury całościowe, w których formy doświadczenia niesie ruch nieograniczony, zdolny jedynie ustawicznie się przedłużać, niczym nie powstrzymany, nawet dla nas.

Musimy więc starannie unikać szukania w latach okalających reformę Pinela i Tuke'a zjawisk jakiegokolwiek nadejścia: nadejścia pozytywnego rozpoznania obłądu, nadejścia ludzkiego traktowania obłąkanych. Zdarzeniom tego okresu i strukturom, na których te zdarzenia się gruntują, trzeba zostawić swobodę metamorfozy. Nieco poniżej procederów prawnych, na poziomie instytucji i codziennej debaty, gdzie spotykają się, rozdzielają, nawzajem oskarżają i wreszcie rozpoznają szaleniec i nieszaleniec, ukształtowały się w ciągu tych lat figury niewątpliwie rozstrzygające, ponieważ to one wiodły do „psychiatrii pozytywnej”; z nich brały początek mity nareszcie obiektywnego i medycznego rozpoznawania obłądu, które miało te mity uzasadnić *post factum*, ogłaszając je za odkrycie i wyzwolenie prawdy.

W rzeczywistości nie można jednak tych figur opisywać w kategoriach poznania. Sytuują się poza nimi, w rejonach, gdzie wiedza jeszcze jest bliska gestów, nawyków, pierwszych wyrazów. Trzy z owych struktur należy z pewnością uznać za determinanty.

1. W pierwszej miały się zmieszać sędziwa strefa już zredukowanego i ograniczonego systemu internowania ze strefą medyczną, która uformowała się gdzie indziej i do tamtej mogła się dopasować tylko przez kolejne modyfikacje i oczyszczenia.

2. Struktura druga ustanawia pomiędzy obłądem a kimś, kto go rozpoznaje, nadzoruje i osądza, nowy, zneutralizowany związek, pozornie wyzuty z jakiegokolwiek współnictwa, mający charakter spojrzenia obiektywnego.

3. W strukturze trzeciej obłąkany zostaje zestawiony z przestępcą: nie dzieje się to jednak na obszarze mieszanym ani pod kątem nieodpowiedzialności. Trzecia struktura pozwoli, by szalenstwo osadziło się w występku, nie redukując go całkowicie, i tym samym upoważni człowieka rozumnego do oceny i podziału obłądów z punktu widzenia nowych form moralności.

Naszkicowawszy wyżej etapy kroniki aktów prawnych, przystąpmy do zbadania wymienionych struktur.

\*

Przez długi czas myśl medyczna i praktyka internowania były sobie obce. Podczas gdy poznawanie chorób umysłowych rozwijało się według własnych praw, w klasycystycznym świecie narastało konkretne doświadczenie obłądu,

symbolizowane i utrwalone systemem internowania. W końcu XVIII wieku obydwie figury do siebie się zbliżają w pierwszym zarysie zbieżności. Nikt nie przejrzał nagle ani nawet przez żaden zwrot wiedzy nie zdano sobie sprawy, że internowano chorych; ale w wyniku utajonego procesu stara sfera wykluczenia – jednorodna, jednolita i ściśle odgraniczona – spotyka się ze sferą opieki, którą właśnie w XVIII wieku rozczłonkowano na wiele kształtów i poczęto posługując się psychologicznymi i moralnymi szablonami przywiązania.

Jednak ta nowo narodzona przestrzeń nie przystosowuje się do zagadnień właściwych obłąkaniu. Podczas gdy ubogim zdrowym narzucano obowiązek pracy, podczas gdy ubogich chorych powierzano rodzinie, nikomu nie przychodziło na myśl, żeby szaleni mogli się mieszać ze społeczeństwem. Co najwyżej próbowano pozostawiać ich w kręgu rodzinnym, przy czym osobom prywatnym nie wolno było dopuszczać do swobodnego waleśania się obłąkanych. Takie zabezpieczenie okazało się wszakże jednostronne i nader wątpliwe. Nie pociągając się do winy wobec nędzy, burżuazyjne społeczeństwo przyjmuje odpowiedzialność w kwestii obłądu i przyznaje, że musi przed nim chronić ludzi prywatnych. W czasie, gdy choroba i ubóstwo po raz pierwszy w chrześcijańskim świecie przekształcały się w prywatne sprawy jednostek i rodzin, obłąd samoczynnie uzyskuje status publiczny i wyznaczoną przestrzeń zamkniętą, która ma przed nim chronić społeczeństwo.

Charakter tego zamknięcia nie jest jeszcze niczym określony. Nie wiadomo, czego ma być bliższe: więzienia czy szpitala. Na razie jedno okazuje się pewne: w momencie upadku systemu internowania, gdy aresztantów wypuszczano na wolność, a nędzarzy oddawano rodzinie, obłąkany znalazł się w takiej samej sytuacji co więźniowie w śledztwie i po wyroku oraz ubodzy lub chorzy nie posiadający krewnych. La Rochefoucauld-Liancourt podkreśla w swoim raporcie, że większość osób hospitalizowanych w Paryżu można by powierzyć opiece domowej. „Tą formą pomocy można by objąć osiem z jedenastu tysięcy ubogich, czyli dzieci i dorosłych obydwóch płci nie będących więźniami ani obłąkanymi, ani pozbawionymi rodziny.”<sup>16</sup> Jak więc należy traktować obłąkanych? Zaliczać ich do struktury więziennej, niczym inne osoby odsiadujące karę, czy też otaczać jakąś namiastką rodziny, niczym chorych samotnych? Zobaczymy, że Pinel i Tuke zrobili jedno i drugie, definiując archetyp nowoczesnego domu dla obłąkanych.

Wszelako wspólna funkcja i wynikowa forma obydwu typów zamknięcia jeszcze nie zostały odkryte. O świecie Rewolucji ścierają się dwa szeregi projektów: jedni na rzecz obłądu i występku pragną wskrzesić pod nowymi

postaciami – w jakiejś geometrycznej czystości i niemal nieprzytomnej racjonalności – dawne funkcje systemu internowania; inni natomiast usiłują określić szpitalny status obłądu jako namiastkę brakującej rodziny. Nie jest to walka filantropii z barbarzyństwem ani nowy humanizm nie występuje przeciwko tradycji. Po omacku, niezręcznie szukano nowej definicji obłądu, który z woli całego społeczeństwa należy znowu wyegzorcyzmować, w momencie gdy jego dawni kompani – bieda, bezbożność, choroba – wracają w sferę prywatności. Szaleństwo musi znaleźć miejsce w całkowicie zmienionej strukturze przestrzeni społecznej.

W tym samym okresie, gdy system internowania tracił sens, marzyły się ludziom idealne domy poprawy, wymarzone „bisetry” bez przeszkód i zahamowań funkcjonujące w zupełnym milczeniu, mechanizmy pokuty występujące w nieskażonym stanie; nie byłoby tam niczego prócz rozkazu i kary, dokładnie odmierzonych umartwień, piramidy zestawionej z robót i batogów; taki byłby najlepszy z możliwych światów zła. Te wymarzone twierdze nie miałyby styku ze światem realnym: szczelnie zamknięte w sobie, zasilane jedynie złem, żyłyby w samowystarczalności zapobiegającej zarazie i rozpraszającej strachy. W swym niezależnym mikrokosmosie stanowiłyby odwrócony obraz społeczeństwa: występki, przymus i kara odbijałyby jak w zwierciadle cnotę, wolność i nagrody, które składają się na ludzkie szczęście.

Brissot, na przykład, kreśli plan doskonałego domu poprawy w myśl zasad geometrii jednocześnie architektonicznej i moralnej. Każdy kawałek przestrzeni przybiera symboliczne walory drobiazgowego społecznego piekła. Dwa boki konieczne kwadratowego budynku rezerwuje się dla łagodniejszych postaci zła: z jednej strony kobiety i dzieci, z drugiej – dłużnicy; otrzymują „łóżka i znośne jedzenie”. Dostaną izby nasłonecznione i położone zacisznie. Po stronie zimna i wiatru umieści się „ludzi oskarżonych o zbrodnię główną”, a wraz z nimi – libertynów, niespokojne duchy i wszystkich niepoczytalnych „mącieli porządku publicznego”. Dwie pierwsze kategorie więźniów będą wykonywać prace pożyteczne dla dobra publicznego. Dwóm ostatnim wyznaczony roboty niezbędne, lecz szkodliwe dla zdrowia, które zbyt często przypadają ludziom uczciwym. „Zadania będą proporcjonalne do siły lub delikatności, do natury występku itd. Toteż włóczęgów, libertynów, zbrodniarzy zajmie się tłuczeniem kamieni, polerowaniem marmuru, rozcieraniem farb i takimi czynnościami chemicznymi, przy jakich życie porządnym ludzi zwykle bywa narażone na niebezpieczeństwo”. W tej cudownej ekonomice

praca nabiera podwójnej skuteczności: wytwarza niszcząc, gdyż potrzebny społeczeństwu wytwór rodzi się przez śmierć robotnika, który w tym społeczeństwie jest niepożądany. Niespokojne i groźne życie człowieka przechodzi w uległość przedmiotowi. Wszelkie nieprawidłowości tych niedorzecznych istnień wreszcie się wygładzają jak wypolerowana powierzchnia marmuru. Klasycystyczne wątki internowania tutaj dochodzą do szczytu: aresztant jest wykluczony do samej śmierci, lecz jego każdy ku tej śmierci krok bez reszty się obraca w pożytek dla społeczeństwa, z którego został wygnany.<sup>17</sup>

Marzenia takie utrzymują się jeszcze na początku Rewolucji. Musquinet stosuje podobną geometrię, lecz szczegółowiej rozwija bogactwo symbolów. Twierdza ma cztery strony; z kolei każdy budynek ma cztery piętra i tworzy piramidę pracy. W piramidzie architektonicznej na dole mieszczą się warsztaty zgrzeblarskie i tkackie; na szczycie „zrobi się platformę służącą za pomieszczenie dla sporządzania osnowy, zanim sztuki pójdą na warsztat”.<sup>18</sup> Piramida społeczna grupuje ludzi w bataliony po 12 osób pod kierownictwem majstra. Pracy pilnują nadzorcy. Całością zawiaduje dyrektor. Wprowadzono też hierarchię zasług, jej punktem najwyższym jest wypuszczenie na wolność; co tydzień najgorliwszy pracownik „otrzyma z rąk Pana przewodniczącego sześcioliwrową monetę w nagrodę, a kto by ją zdobył trzykrotnie, odzyska wolność”.<sup>19</sup> Tyle można powiedzieć na temat pracy i wydajności; równowagę ustalono jak najtrafniej: praca internowanego ma dla zarządu wartość handlową, a dla pracownika – wartość okupu za wolność; jeden produkt i dwa systemy zysku. Świat moralności symbolizuje kaplica usytuowana w centrum kwadratu utworzonego przez budynki. Mężczyźni i kobiety będą obowiązkowo chodzić na mszę co niedzielę i ze skupieniem wysłuchiwać kazania „zawsze na temat pobudzający do skruchy za grzechy przeszłości, pouczający, że bezbożność i lenistwo sprowadzają na ludzi nieszczęście jeszcze w tym życiu... i skłaniający do mocnego postanowienia poprawy na przyszłość”.<sup>20</sup> Jeśli więzień już nagradzany, bez mała stojący na progu wolności, zakłócił obrządek mszy albo zachował się „nieobyczajnie”, natychmiast utraci nabyte wcześniej przywileje. Wolność ma oprócz handlowej także cenę moralną, trzeba ją okupywać cnotą. W ten sposób więzień znajduje się na skrzyżowaniu dwóch zespołów wartości: pierwszy ustanowiony jest przez pracę, jej produkt i gratyfikację; na drugi, czysto moralny, składa się cnota, nadzór i nagrody. Skoro te dwa zespoły się zbiegną w nienagannej pracy będącej zarazem nieskazitelną moralnością, aresztant wyjdzie na wolność. A dom poprawy, owo

idealne Bicêtre, zyskuje podwójne uzasadnienie: dla otaczającego świata jest tylko korzyścią – Musquinet dokładnie szacuje nieodpłatną pracę na 500 000 liwrow rocznie przy 400 robotnikach; natomiast wewnątrz, dla świata zamkniętych, przedstawia gigantyczne dzieło moralnego oczyszczenia: „Nie ma człowieka tak zepsutego, żeby nie można było myśleć o jego poprawie; trzeba mu tylko uprzytomnić, na czym polega jego prawdziwy interes, i nigdy go nie poniżyć karami przechodzącymi wytrzymałość ludzkiej słabości.”<sup>21</sup>

Zbliżyliśmy się do skrajnych form mitu związanego z internowaniem. Klaruje się jako złożony schemat, uwidacznia swoje wszystkie intencje. Z naiwną szczerością ukazuje, czym dotychczas był po kryjomu: moralną kontrolą dla aresztantów, ekonomicznym profitem dla innych; produkt dokonywanej w zamknięciu pracy rozkłada się bardzo dokładnie na zysk przypadający zarządowi, a pośrednio całemu społeczeństwu, oraz na gratyfikację dawaną robotnikowi pod postacią świadectwa moralności. Ten rodzaj karykaturalnej prawdy nie poprzestaje na ujawnieniu, czym miał być przysług, ale i pokazuje styl, w jakim stereotyp burżuazyjnej świadomości ustanawia związki pomiędzy pracą, zyskiem i cnotą. Oto punkt, gdzie historia obłądki objęta mity, w których rozum i nierozum zostają wyrażone równocześnie.<sup>22</sup>

Wraz z marzeniem o pracy spełnionej całkowicie w rozrachunku moralnym, wraz z drugim marzeniem o pracy osiągającej pozytywność przez śmierć człowieka, który ją wykonuje, system internowania zdobywa prawdę w nadmiarze. W opisanych projektach panuje obfitość znaczeń psychologicznych i społecznych, układ symbolów moralnych niwelujący obłądki; odtąd będzie on już tylko nieporządkiem, nieprawidłowością, ukrytą winą – rozprężeniem w człowieku, które zakłóca porządek państwa i przeciwstawia się moralności. W chwili gdy burżuazyjne społeczeństwo postrzega nieużyteczność internowania, kiedy mu się wymyka tamta oczywista jedność, w której klasycyzm wyczuwał nierozum – poczyna marzyć o nieskażonej pracy: cały zysk dla niego, a dla innych jedynie śmierć i poddaństwo; tutaj wszystko, co w człowieku jest obcością, zostanie zdławione i zmuszone do milczenia.

\*

Internowanie wyczerpuje się na tych marzeniach. Jako czystą formę łatwo je włączyć w sieć społecznych pożytków, wykazać jego nieokreśloną płodność. Daremny był trud owych mitycznych wypracowań, owej fantastycznej geometrii, podejmującej wątki systemu już skazanego na unicestwienie.

Oczyszczając jednakże obszar internowania ze sprzeczności rzeczywistych, dostosowując zamknięcie przynajmniej w wyobraźni do wymogów społeczeństwa, próbowano jego jedyną wartość wykluczenia zastąpić jakimś znaczeniem pozytywnym. Rejon będący na rubieżach państwa strefą negatywności dąży do przekształcenia się w środowisko pełne, w którym społeczeństwo mogłoby się rozeznaczyć i puścić w obieg własne walory. Z tego punktu widzenia marzenia Brissota i Musquineta sprzymierzają się z innymi projektami, którym całkiem odwrotny sens nadają ich powaga, filantropijna troska i pierwsze zainteresowania lekarskie.

Chociaż tamtych współczesne, projekty, o których teraz mowa, mają bardzo odmienny styl. Tam panowało abstrakcyjne internowanie ujęte w formy najogólniejsze, bez odniesienia do aresztanta, który dla systemu był raczej pretekstem i materiałem niż racją istnienia. Tutaj, przeciwnie, zostają uwypuklone wszystkie szczególne cechy ludzi internowanych, zwłaszcza zaś wyjątkowe oblicze, jakie przybierał obłąd w XVIII wieku, podczas gdy system internowania zatracił własne istotne struktury. Tutaj wyobcowanie psychiczne traktowane jest jako takie; nie tylko jako jeden z przypadków powodujących konieczność zamknięcia, lecz jako problem w sobie i dla siebie, wobec którego internowanie przybiera postać zaledwie rozwiązania. Po raz pierwszy spotyka się szaleństwo zamknięte z szaleństwem leczonym, obłąd przypisywany brakowi rozumu i obłąd przypisywany chorobie; jednym słowem nadchodzi pierwszy moment owego pomieszania czy – jeśli kto woli – owej syntezy, która ustanawia alienację psychiczną w nowoczesnym znaczeniu słowa.

W roku 1785, pod podwójnym autorstwem Doubleta i Colombiera ukazuje się *Instrukcja wydrukowana na polecenie i koszt rządu w sprawie metod traktowania i leczenia obłąkanych*. Szaleniec popadł tym razem w sytuację wieloznaczną na pół drogi pomiędzy opieką, którą usiłowano zreorganizować, a systemem internowania, który właśnie zanikał. Wspomniany tekst nie jest żadnym odkryciem, nie oznacza też przemiany w sposobie traktowania obłądki. Mówi raczej o kompromisach, poszukiwaniu środków i równowagi. Zapowiada już wszystkie wątpliwości prawodawców rewolucyjnych.

Z jednej strony dla obłąkanych, z tego samego tytułu co dla wszystkich, którzy nie mogą samodzielnie zaspokajać swoich potrzeb, domaga się opieki jako przejawu naturalnej litości: „Społeczeństwo powinno otaczać największą opieką i staraniem istoty najsłabsze i najniešťczęśliwsze. Toteż dzieci i

obląkani zawsze byli przedmiotem publicznej troski.” Co prawda, współczucie doznawane wobec dzieci polega na skłonności pozytywnej; w przypadku obląkanych, litości natychmiast się przeciwstawia, a nawet ją niweczy wstręt, obudzony przez tę niesamowitą egzystencję, wydaną na własny gwałt i furie: „Chciałoby się, rzecz można, przed nimi uciekać, ażeby uniknąć rozdzierającego widoku ohydnych znamion zamroczenia rozumu, oszpecających ich twarze i ciała.” Należy więc znaleźć drogę pośrednią między obowiązkiem opieki, nakazanym przez abstrakcyjną litość, a usprawiedliwionymi obawami, jakie wzniesła rzeczywistość odczuwany strach; naturalnie będzie to opieka *intra muros* (wewnątrz murów), pomoc niesiona na dystans podyktowany odrazą, litość rozwijana na obszarze od przeszło stu lat włodarzonym przez system internowania i przezeń opuszczonym. To jedno wystarczy, by wykluczenie szaleńców przybrało inny sens: nie będzie już oznaczało cezury pomiędzy rozumem a nierozumem na kresach społeczeństwa; lecz w samym wnętrzu grupy stanie się czymś w rodzaju wypadkowej sentymentów i obowiązków, litości i odrazy, opieki i ochrony przed niebezpieczeństwem. Nigdy już więcej nie posiadzie wartości absolutnego prognozy, odziedziczonej zapewne po starodawnych zmorach i utrwalonej w nieokreślonych ludzkich lękach, kiedy z nieomal geograficzną precyzją zajęło miejsce po trądzie. Teraz ma pełnić funkcję raczej środka zaradczego niż odgraniczenia; właśnie dlatego, że to nowe znaczenie jest oczywiste, z tak wielką krytyką spotykają się „przytulki francuskie zainspirowane prawem rzymskim”; w istocie koją one jedynie „zbiorową obawę nie czyniąc zadość litości, domagającej się nie tylko bezpieczeństwa, lecz także pielęgnacji i leczenia, które często bywają zaniedbywane i w braku których obląkanie u jednych staje się chroniczne, chociaż można je było uzdrowić, a u innych się powiększa, chociaż można je było złagodzić”.

Wszakże ta nowa forma zamknięcia powinna również działać jako sposób pogodzenia możliwości bogactwa z potrzebami ubóstwa; albowiem bogaci – przypomnijmy poglądy na opiekę uczniów Turgota – „poczuwają się do troskliwego leczenia w domu swoich krewnych popadłych w szaleństwo”, a w razie niepowodzenia „każą nad nimi czuwać ludziom zaufanym”. Ubodzy jednak nie mają „ani środków koniecznych do zatrzymania obląkanych w domu, ani nie są zdolni ich pielęgnować i poddawać leczeniu”. Należy więc na wzór wynaleziony przez dostatek zakładać placówki pomocy biednym, zapewniające im zarazem nadzór i starania równie troskliwe jak w rodzinie, lecz przydzielane potrzebującym za darmo; w tym celu Colombier zaleca, by w

każdym areszcie dla żebraków otwarto „oddział przeznaczony wyłącznie dla ubogich obląkanych i aby tam leczono wszystkie rodzaje oblędu bez różnicy”.

W każdym razie we wspomnianym tekście uderza chwiejna jeszcze próba zrównoważenia czystego, prostego wykluczenia szalonych z zabiegami lekarskimi, przyznawanymi, w miarę jak się uznaje ich za chorych. Zamykanie szaleńców istotnie chroni społeczeństwo przed zagrożeniem z ich strony: „Niebezpieczeństwa dowodzi tysiąc przykładów, niedawno gazety przytoczyły historię maniaka, który udusiwszy żonę i dzieci spokojnie zasnął na skrwawionych ofiarach swojego szalu.” Toteż, po pierwsze, trzeba zamykać zamoczonych, nad którymi ubogie rodziny nie są w stanie czuwać. Ale, po drugie, trzeba im zapewnić dobrodziejstwo leczenia, z którego by korzystali bądź u lekarzy w przypadku osób zamożniejszych, bądź w szpitalach, jeśli nie zamknięto ich od razu. Doublet szczegółowo opisuje kuracje, jakie należy stosować w rozmaitych chorobach umysłowych – jego recepty dokładnie streszczają tradycyjne wskazania osiemnastowieczne.<sup>23</sup>

Niemniej zamknięcie zbiega się z zabiegami leczniczymi jedynie w czasie. Właściwie się nie zbiegają, tylko po sobie następują: kurację stosuje się przez krótki okres, w którym choroba jest uważana za uleczalną; natychmiast potem zamknięcie podejmuje wyłącznie rolę wykluczenia. W jakimś sensie instrukcja z 1785 roku jedynie powtarza i systematyzuje zwyczaje związane z hospitalizacją oraz internowaniem; istotne jest to, że je sumuje w tej samej postaci instytucjonalnej i że zarządza się leczenie w miejscu wykluczenia. Dawniej leczono w Hôtel-Dieu, a zamykano w Bicêtre. Teraz obmyśla się formę zamknięcia, w której funkcja medyczna i funkcja wykluczenia będą występować na zmianę wewnątrz jedynej struktury. Ochrona społeczeństwa przed obląkanym na obszarze wygnania, gdzie ukazuje się nieodwracalne wyobcowanie oblędu, oraz ochrona przed chorobą na obszarze odzyskiwania zdrowia, gdzie szaleństwo – przynajmniej z punktu widzenia prawa – uznaje się za przejściowe: dwa typy przedsięwziętych środków pokrywają się z dwiema postaciami doświadczenia dotychczas różnorodnymi, które teraz się nawarstwiają, choć jeszcze nie stapiają.

Dopatrywano się w tekście Doubleta i Colombiera pierwszego ważnego etapu na drodze do nowoczesnego domu zdrowia.<sup>24</sup> Jednakże, chociaż *Instrukcja* możliwie najbardziej przybliżyła metody lekarskie i farmaceutyczne do sfery internowania, a nawet pozwala im tam wnikać, nie stanowi jeszcze kroku decydującego. Uczyniony on zostanie dopiero wtedy, gdy przestrzeń

zamknięcia zaadaptowana i zastrzeżona dla szaleństwa przejawu własne walory, które bez żadnych dodatków z zewnątrz, na mocy na wskroś autochtonicznej, same w sobie okażą się zdolne do rozwiązania obłądu; nastąpi to w chwili, gdy zamknięcie stanie się podstawowym zabiegiem leczniczym, a negatywny gest wykluczenia utożsami się pod względem sensu oraz istotnych właściwości z otwarciem na pozytywny świat uzdrawiania. Nie o to chodziło, aby podsunąć internowaniu obce mu praktyki, lecz aby je przystosować, siłą z niego wydobyć skrywaną prawdę, pociągnąć za wszystkie niejasno w nim splątane nici i nadać mu znaczenie medyczne przez ruch przywodzący obłąd do rozumu. Chodziło o to, aby z dotychczasowej przestrzeni społecznego rozłamu uczynić strefę dialektyki, w której szalony z nieszalonym będą wymieniać swoje tajemne prawdy.

Ten krok zrobiony został przez Tenona i Cabanisa. U Tenona spotykamy się jeszcze z poglądem, że internowania obłąkanych nie można orzec definitywnie, dopóki kuracje nie okażą się bezskuteczne: „Dopiero wyczerpawszy wszystkie możliwości wolno się zgodzić na smutną konieczność pozbawienia obywatela wolności.”<sup>25</sup> Niemniej fakt internowania nie wyraża już w trybie ściśle przeczącym totalnego i absolutnego zniweczenia wolności, lecz staje się raczej wolności ograniczeniem i zorganizowaniem. Chociaż ma na celu zerwanie wszelkich kontaktów ze światem rozumnym – w tym sensie nie przestaje być zamknięciem – obraca się do wewnątrz, ku pustej przestrzeni, gdzie obłąkaniu pozostawiono swobodę samowypowiedzi: pozostawiono nie po to, aby się pograżało w ślepej wściekłości, lecz aby mu dać jakąś możliwość satysfakcji, szansę na ukojenie, której mu wzbraniała nieprzerwana przemoc: „Pierwszym środkiem jest przyznany obłąkanemu pewien stopień wolności, ażeby umiarkowanie mógł się poddawać impulsom, jakie dyktuje mu natura.”<sup>26</sup> Nie próbując ujarzmić szaleństwa doszczętnie, działanie zamknięcia ma raczej polegać na zapewnieniu obłądowi odpowiedniego ustronia, gdzie pozostawałby sobą w swobodzie oczyszczonej z takich wtórnych reakcji jak gwałt, wściekłość, furia, rozpacz, niechybnie prowokowanych przez ciągły przymus. Klasycyzm, a przynajmniej niektóre jego mity, porównywał wolność obłąkanego z najbardziej agresywnymi formami zwierzęcości: szaleńca spokrewniała z bestią dzika drapieżność. Obecnie spotykamy się ze zdaniem, że u obłąkanego może zachodzić zwierzęcość łagodna, nie niszcząca gwałtem jego ludzkiej prawdy, lecz dopuszczająca do głosu jakiś sekret natury, jakieś dno zapomniane, jednak wciąż bliskie, które upodabnia pomyłka do zwierzęcia domowego lub do dziecka. Obłąd przestaje być obróceniem się w przeciwna-

ture, przekształca się w inwazję natury o miedzę sąsiadującej. W oczach Tenona idealne praktyki internowania stosowane są w Saint Luke, gdzie „obłąkany pozostawiony sam sobie wychodzi z celi, kiedy chce, przebiega galerię albo wysypaną piaskiem promenadę na świeżym powietrzu. Dręczony niepokojem, potrzebuje przestrzeni zamkniętych i odkrytych, by o każdym czasie mógł folgować popędom, które nim władają.”<sup>27</sup> Dom zamknięcia ma więc być obszarem zarazem prawdy i zniewolenia, będącego tej prawdy warunkiem. Po raz pierwszy formuluje się pogląd, który całym ciężarem zawąży na historii psychiatrii aż do jej wyzwolenia przez psychoanalizę: że obłąd zamknięty w tym przymusie, w tej szczelnej pustce, w tym „środowisku” znajduje uprzywilejowany żywioł, w którym się zjedną zasadnicze formy jego prawdy.

Zachodzi obawa, czy stosunkowo swobodne i zdane na paroksyzmy swej prawdziwej natury szaleństwo samo z siebie się nie umocni, nie ulegnie jakimś stalemu przyspieszeniu. Ani Tenon, ani Cabanis tak nie sądzą. Przeciwnie, przypuszczają, że taka pół-wolność, taka wolność za kratami wykaże wartość terapeutyczną. Wraz z wszystkimi lekarzami osiemnastowiecznymi są bowiem przekonani, że za wszystkie choroby umysłowe odpowiedzialna jest wyobraźnia, ponieważ występuje zarówno w duszy, jak w ciele, i jest miejscem narodzin urojeń. Wszelako im bardziej zniewolony jest człowiek, tym dalej wędruje w wyobraźni; im surowszym regulom poddane jest jego ciało, tym zwałiej rozprzegają się jego sny i widziadła. Toteż wolność lepiej niż kajdany pęta imaginację, ustawicznie zestawiając ją z rzeczywistością i przyoblekając najdziwaczniejsze pomysły w najzwyczajniejsze uczynki. Wyobraźnia milknie, kiedy może błąkać się swobodnie. Tenon chwali administrację Saint Luke, gdzie „na ogół obłąkanemu pozostawia się wolność przez cały dzień: ta nie tłumiona rozumem wolność sama jest lekiem zapobiegającym folgowaniu obłądnej lub zagubionej wyobraźni.”<sup>28</sup> Samo w sobie przeto, i nie będąc niczym innym jak odosobnioną wolnością, zamknięcie stanowi czynnik uzdrawiający; należy do medycyny nie tyle przez stosowane zabiegi, ile przez grę wyobraźni, wolności, milczenia, granic – przez ruch, który te wartości spontanicznie organizuje i przywodzi pomyłkę do prawdy, a obłąd do rozumu. Internowana wolność uzdrawia sama z siebie, podobnie jak niebawem uzdrawiać będzie wypowiedź wyzwolana w psychoanalizie; co prawda, w odwrotnym przebiegu: zamiast pozwolić widziadłom wcielić się w słowa i w nie się przekształcić, zmusza je do zaniku wobec natarcywego i dosadnie realnego milczenia rzeczy.

Zasadniczy krok został uczyniony: system internowania osiągnął rangę medyczną; dom zamknięcia stał się placówką leczniczą; nie jest już składnicą, gdzie obłąd czuwał i przechowywał się w ciemnościach aż do śmierci, lecz miejscem wyposażonym w autochtoniczne mechanizmy skłaniające ów obłąd do autolikwidacji.

Warto podkreślić, że przekształcenie domu internowania w dom obłąkanych nie nastąpiło przez wprowadzenie, inwazję medycyny z zewnątrz – lecz przez wewnętrzną przebudowę przestrzeni, której klasycyzm przydzielił wyłącznie funkcje wykluczenia i pokuty. Stopniowe podważanie jej znaczeń społecznych, polityczna krytyka represji i ekonomiczna krytyka opieki publicznej, zawłaszczenie przez obłąd całego pola internowania, podczas gdy inne postacie braku rozumu powoli się z niego wydostawały, wszystko to z obszaru internowania uczyniło miejsce podwójnie uprzywilejowane dla szaleństwa: miejsce jego prawdy oraz miejsce jego zniweczenia. W takiej właśnie mierze staje się jego realnym przeznaczeniem, ustala z nim związek od tej pory nieodzowny. A funkcje, zdawałoby się najbardziej przeciwstawne – ochrona przed zagrożeniem ze strony niepoczytalnych i leczenie chorób – zniwacka zaczynają współbrzmieć: ponieważ w zamkniętej, lecz opustoszałej strefie obłąd formułuje prawdę i wyswobadza własną naturę, na skutek zabiegu internowania zostaje zarazem zażegnane publiczne niebezpieczeństwo i znikają objawy choroby.

Kiedy przestrzeń internowania wypełni się nowymi znaczeniami i całym nurtem dotychczas jej nie znanym, wówczas i dopiero wówczas medycyna będzie mogła objąć w posiadanie przytułek i wchłonąć wszystkie doświadczenia obłądu. Nie przez medycynę zostały wysadzone bramy internowania, lekarze nie przejęli władzy w domach dla obłąkanych jako zdobywcy ani jej nie zawdzięczają żywej sile swej filantropii albo dbałości o naukową obiektywność. Samo internowanie powoli nabierało wartości terapeutycznej w nowym układzie działań społecznych i politycznych, wyimaginowanych lub moralnych rytuałów, które od przeszło stu lat usiłowały zażegnać obłąd i nierozum.

\*

Praktyka internowania zmienia oblicze. Z kolei zaś zmienia się i szaleństwo, które z nią tworzy zespół, gdzie całkowity rozłam nigdy nie jest możliwy. Nawija ono nowe kontakty z przyznaną sobie, i dawkaną, półwolnością, z upływającym w niej czasem i spojrzeniami, które ją nadzorują i

zakreślają. Stapia się z konieczności z tym zamknięciem, będącym dlań i prawdą, i przybytkiem. Mocą sprzężenia zwrotnego, które wyda się dziwne tylko przy założeniu, że obłąd poprzedził praktyki, które go ukazują i otaczają, jego sytuacja staje się jego naturą; narzucone mu przymusy nabierają znaczenia determinizmu, a język, który go przygważdża, brzmi jak samowypowiedź prawdy.

Geniusz Cabanisa i teksty, które napisał w roku 1791,<sup>29</sup> przypadają na decydujący i dwuznaczny moment, gdy wywraca się perspektywa: społeczna reforma systemu internowania przechodzi w postępowanie zgodne z głębokimi prawdami obłądu; a sposób, w jaki zostało dokonane wyobcowanie szaleństwa, pogrąża się w niepamięć, aby powrócić jako natura wyobcowania. Zamknięcie przyporządkowuje się do form, które samo zrodziło.

Zagadnienia obłądu nie trzeba już rozpatrywać z punktu widzenia rozumu albo porządku, ale pod kątem uprawnień wolnej jednostki; nie może ich ograniczać żadna przemoc, ani nawet żadne miłosierdzie. „Nade wszystko należy dbać o wolność, o bezpieczeństwo osobiste; świadcząc dobroczynność nie wolno gwałcić reguł sprawiedliwości.” Próg wolności jest progiem rozumu. Przy uszczerbku rozumu można ograniczyć wolność; ale i w przypadku takiego uszczerbku warunkiem musi być narażone życie delikwenta lub wolność innych ludzi: „Dopóki człowiek dysponuje zdolnością rozumowania, czyli dopóki nie uległa ona takiemu obniżeniu, że wystawia na szwank pewność i spokój innych ludzi albo zagraża jemu samemu, nikt, nawet społeczeństwo jako całość, nie ma prawa w jakikolwiek sposób naruszyć jego niezależności.”<sup>30</sup> Tak krystalizuje się definicja obłądu, oparta na wewnętrznych stosunkach, jakie wolność utrzymuje sama z sobą. Dawne koncepcje prawnicze, zwalniające obłąkanego z odpowiedzialności karnej i pozbawiające go praw cywilnych, nie tworzyły psychologii obłądu; tamto ograniczenie wolności zaliczało się do rzędu konsekwencji prawnych. Natomiast u Cabanisa wolność staje się ludzką naturą; cokolwiek przeszkadza w jej prawomocnym używaniu, musiało przedtem popsuć naturalne kształty, jakie przybiera w człowieku. Zamknięcie obłąkanego jest odtąd tylko usankcjonowaniem stanu faktycznego, przetłumaczeniem na terminy prawne zniweczenia wolności w pierw dokonanego na poziomie psychologicznym. I ów powrót od prawa do natury dał grunt niezmiernej wieloznaczności, w jakiej się wikła współczesna myśl o obłądzie: jeżeli nieodpowiedzialność utożsamia się z brakiem wolności, wszelki psychologiczny determinizm musi uniewinniać, a to oznacza, że nie

ma takiej prawdy psychologicznej, która by równocześnie nie oznaczała wewnętrznej alienacji człowieka.

Zanik wolności okazał się na tyle ważny, że stał się fundamentem, tajemnicą, istotą obłądu. Tak pojęta istota obłądu dyktuje restrykcje, jakie trzeba narzucić materialnej wolności ludzi niepoczytalnych. Nasuwa się nieodzowność kontroli, która by przesłuchiwała szaleństwo na jego własny temat – a zanik wolności przedstawia się jeszcze do tego stopnia wieloznacznie, że do kontroli powoływać się będzie bez ładu i składu urzędników, prawników, lekarzy i po prostu ludzi doświadczonych: „Oto dłaczego miejsca, w których przebywają zatrzymani obłąkańcy, muszą być poddane ciągłej inspekcji różnych urzędów i specjalnemu nadzorowi policji.” Każdego obłąkanego przysłanego do miejsca odosobnienia „nie tracąc czasu poddaje się wszechstronnej obserwacji; mają go obserwować pracownicy służby zdrowia, mają go nadzorować najinteligentniejsi posługacze, najlepiej obeznani z szaleństwem w jego różnych odmianach”.<sup>31</sup> Zamknięcie powinno działać jako rodzaj permanentnej oceny szaleństwa, bez przerwy się dostosowywać do jego zmiennej prawdy, przymuszać tylko w punkcie i w granicach wyobcowania wolności: „Ludzkość, sprawiedliwość i dobra medycyna zalecają zamykać tylko tych obłąkanych, którzy rzeczywiście mogą skrzywdzić innych; zakładać pęta tylko tym z nich, którzy krzywdę mogą zrobić sobie.” Sprawiedliwość władająca w przytułku nie będzie wykładnikiem kary, lecz prawdy – będzie to jakoś wymierne stosowanie swobód i restrykcji, możliwie najściślejsza zgodność przymusu z wyobcowaniem się wolności. Konkretną formą tej sprawiedliwości, jej widzialnym symbolem nie będzie już łańcuch – skucie bezwzględne i karne, „zawsze raniące skrępowane członki” – lecz prototyp osławionego kaftana, „ciasny gorset z drelichu lub mocnego płótna, który ścisną i obejmuje ramiona”,<sup>32</sup> tym silniej ugniatając, im człowiek gwałtowniej się rusza. Nie dopatrujemy się w gorsecie humanitarniejszych kajdan, jakiegoś postępu w kierunku *self-restraint*. Istnieje cały konceptualny wywód dotyczący kaftana bezpieczeństwa<sup>33</sup>, z którego wynika, że obłąd nie jest już doświadczany jako absolutna rozprawa rozumu z jego brakiem, lecz jako zawsze relatywna i zmienna gra wolności i jej granic.

Po *Raporcie skierowanym do Departamentu Paryża* powstał projekt regulaminu dla szczegółowego wprowadzania w życie głównych myśli rozwiniętych w tekście Cabanisa: „Przyjmowanie obłąkanych lub niepoczytalnych do zakładów, teraz i w przyszłości dla nich przeznaczonych w obrębie całego Departamentu Paryża, dokonywać się ma na podstawie raportu uprawnionego

lekarza i chirurga; ma on być podpisany przez dwóch świadków, krewnych, przyjaciół lub sąsiadów, a poświadczony przez sędziego pokoju danej dzielnicy lub kantonu.” Lecz w raporcie znajdujemy szerszą interpretację regulaminu: główna rola lekarza przy orzekaniu obłądu jest tam bez ogródek poddana kontroli doświadczenia azylarnego, uznanego za bliższe prawdy, jako że opiera się na większej liczbie przypadków i zarazem pozostawia szaleństwu większą swobodę samookreślenia. „Przypuśćmy więc, że obłąkanego dostawiono do szpitala... chory przybywa, przyprowadza go rodzina, sąsiedzi, przyjaciele lub jacyś litościwi ludzie. Osoby te zapewniają, iż jest on naprawdę szalony; zaopatrzyły się lub nie zaopatrzyły w świadectwa lekarskie. Pierwszy rzut oka potwierdza lub zdaje się zaprzeczać ich relacjom. Niezależnie od opinii, jaką by powzięto o stanie chorego, jeżeli świadectwo ubóstwa jest bezsporne, należy go przyjąć prowizorycznie.” Po czym wezmą go na długą obserwację zarówno „ludzie z obsługi”, jak „pracownicy zdrowia”. Tutaj, w pomyślnych okolicznościach zamknięcia warunkującego niczym nie skazoną obserwację, realizuje się podział: jeżeli pacjent przejawia wyraźne oznaki szaleństwa, „wszelkie wątpliwości się rozwiewają. Można go zatrzymać bez skrupułów, należy go leczyć, ochraniać przed jego własnym pomyleniem i bez obawy stosować wskazane środki. I na odwrót, jeżeli po odpowiednim czasie nie odkryje się żadnych objawów obłądu, a wykonane badania nie wniosą niczego, co by pozwalało przypuszczać, że ów spokojny okres był tylko chwilowy, jeżeli wreszcie chory zażąda wypisania ze szpitala, byłoby zbrodnią zatrzymywać go siłą. Bezzwłocznie powinien odzyskać nad sobą władzę i wrócić do społeczeństwa”. Zaświadczenie lekarskie nie gwarantuje więc pewności w sprawie przyjęcia do szpitala. Dopiero strefa zamknięta może dostarczyć kryteriów definitywnych i nie budzących wątpliwości: obłąd ukazuje się tam po odfiltrowaniu wszelkich złudnych pozorów, poddany bezstronnemu oglądowi, nie liczącemu się ani z interesem rodziny, ani z arbitralnością władzy, ani z przesądami medycznymi; strefa zamknięta orzeka we własnym imieniu i we właściwym sobie języku: czyli w kategoriach wolności i przymusu, które najgłębiej dotyczą istoty obłądu. Teraz możliwość pozytywnego poznania szaleństwa jest udziałem stróżów czuwających u wrót zamknięcia.

W tym trybie dochodzi Cabanis do ciekawego i niewątpliwie nowatorskiego pomysłu „dziennika przytułku”. W klasycystycznym systemie internowania nierozum dosłownie spychano w milczenie. Z tego, czym był tak długo, przechowało się zaledwie kilka enigmatycznych znaków, pod jakimi bywał

wzmiankowany w rejestrach domów zamkniętych: jego konkretne postacie, jego język, cały ferment tych pomyślonych egzystencji jest dla nas zapewne stracony na zawsze. W owych czasach obłęd nie miał pamięci, a internowanie kładło pieczęć na zapomnieniu. Ale nadeszła pora, kiedy obłęd w zamknięciu formuluje swoją prawdę; to ono w każdej chwili ją odmierza, to ono ją podliczy i przywiedzie do punktu rozstrzygającego: „Należy prowadzić dziennik, czyli obraz każdej choroby, skrupulatnie odnotowywać działanie leków, wyniki sekcji zwłok. Wszyscy pacjenci z oddziału będą tam zapisani imiennie, toteż zarząd pozyska możliwość wglądu w stan każdego z wymienionych z tygodnia na tydzień, z dnia na dzień, jak uzna za stosowne.” Obłęd osiąga więc poziom prawdy, do jakiego nierozum nigdy nie był dotarł: umiejscawia się w czasie, unika czysto przypadkowego sygnalizowania swoich rozmaitych epizodów, przybiera postać o autonomicznej historii. W szaleństwie bierze udział jego przeszłość i rozwój – nie wykazuje go już tamten zawsze migawkowy rozłam z prawdą, podług którego rozpoznawano brak rozumu. Obłęd zyskuje czas kalendarzowy, nie w sensie kalendarzowego rytmu pór roku, który go spokrewniał z ciemnymi mocami świata, lecz codzienny czas ludzki, w którym człowiek robi rachunek z historii.

Rozpostarte przez zamknięcie w swojej prawdzie, osadzone w czasie kronik i historii, оголоcone z wszystkiego, co stanowiło o niewzruszonej obecności nierozumu, rozbrojone szaleństwo można bez obaw dopuścić do gry w wymianę. Staje się komunikatywne, ale w zneutralizowanej formie przedmiotowości wystawionej na pokaz. Znowu może podjąć publiczną egzystencję – nie na sposób zgorszenia, za jednym ciosem i bez odwołania negującego najgłębszą istotę człowieka i prawdziwość prawdy, lecz jako spokojny przedmiot postawiony na dystans w całej nagości, bez niedomówień ukazujący tajemnice, które już nie budzą trwogi, lecz pouczają. „Zarząd dojdzie zapewne do przekonania, że owoc tego dziennika, jego cenne szczegóły należą do tej samej publiczności, która dla niego dostarczała opłakanych materiałów. Niewątpliwie każe go wydrukować i choćby nawet redaktor niewiele wniósł znajomości filozofii czy medycyny, zbiór ten, z roku na rok przynosząc nowe i prawdziwe doświadczenia, stałby się dla fizycznych i moralnych nauk o człowieku niewyczerpanym źródłem bogactw.”<sup>34</sup>

Szaleństwo zostało udostępnione oglądowi. Już w internowaniu klasycystycznym zdarzało mu się dawać widowisko ze swej zwierzęcości; wtedy jednakże skierowane na nie spojrzenie ulegało fascynacji, gdyż w tej tak obcej sobie postaci człowiek kontemlował własną zwierzęcość; w sposób niewy-

rażny, niewymownie bliski i niedosiężnie daleki rozpoznawał we własnym wnętrzu ową egzystencję bredzącego potwora, egzystencję już nieludzką i zesłaną na rubieżę świata. Wzrok kierowany na obłęd obecnie nie dźwiga tak wielu współnictw; zwraca się ku przedmiotowi i ogarnia go wspomagany jedynie prawdą wyrozumowaną i już sformułowaną; obłąkany ukazuje mu się tylko w postaci przefiltrowanej przez abstrakcję szaleństwa. I jeśli cokolwiek w tym widowisku obchodzi jednostkę rozumną, nie widzi ona w obłędzie możliwości całkowitego zaprzeczenia człowieka, ale jego możliwość przyczy-nienia się do lepszej wiedzy o człowieku. Obłęd nie należy już do kategorii negowania egzystencji, jako jedna z najbardziej dosadnych jego postaci, ale stopniowo zajmuje miejsce w pozytywności rzeczy znanych.

Dla tego nowego spojrzenia, które nie dopuszcza do kompromitacji, zostaje również zniesiona bariera z krat. Z odkrytą twarzą staje szalony oko w oko z nieszalonym. Jedyny pomiędzy nimi dystans ustala odruchowo sam wzrok. Chociaż tak nieuchwytny, jest ów dystans niemożliwy do przekroczenia; wolność otrzymana w zamknięciu, pozyskana w nim prawda i wypowiedź, w rzeczywistości są dla obłąka tylko drugą stroną nurtu, który mu nadaje status w dziedzinie wiedzy poznawczej: pod spojrzeniem, które go teraz ogarnia, traci te wszystkie właściwości, przez które go wyklinano, z chwilą gdy został postrzeżony; staje się kształtem oglądanym, zjawiskiem wyrażalnym, rzeczywistością znaną; obraca się w przedmiot. Nowa przestrzeń zamknięcia przybliży wprawdzie obłęd do rozumu, tak że się łączą we wspólnym przebywaniu, lecz równocześnie ustanawia między nimi dystans o wiele straszliwszy, nierównoważność, której już nic nie odwoła; jakkolwiek w świecie zgotowanym mu przez człowieka rozumnego szaleństwo jest wolne, jakkolwiek się przybliży do jego umysłu i serca, nigdy nie przestanie być dla niego obiektem. Już nie odwróciem zawsze zagrażającym jego egzystencji, ale możliwym przypadkiem w ząbieniu się spraw. Wtrącenie w przedmiotowość ujarzmi szaleństwo o wiele dokładniej i trwalej niż dawne przyporządkowanie do form nierozumu. W nowym aspekcie może sobie system pozwolić na przyznanie szaleństwu luksusu wolności: jest ono już zniewolone i rozbrojone ze swoich najgłębszych władz.

Gdyby wypadło nam jednym zdaniem streścić tę całą ewolucję, moglibyśmy zapewne powiedzieć, że cechą gatunkową doświadczenia Nierozumu było doznanie obłąka jako niezawisłego podmiotu; natomiast w doświadczeniu zrodzonym w końcu XVIII stulecia obłęd się z siebie wyobcowuje otrzy-mawszy status przedmiotu.



\*  
Cabanisowi marzy się obłęd na pół uśpiony w schronisku, stara się wyczerpać temat tak wyciszoną problematyką. Ciekawe, iż w tym samym momencie podejmuje on żywot gdzie indziej i nasycza się bardzo konkretną treścią. Podczas gdy wiedza poznawcza oczyszcza i wyodrębnia szaleństwo z dawnych przymierzy, zostaje ono wciągnięte w serię dochodzeń przeprowadzanych przez moralność na własnym terenie; obłęd przenika do życia codziennego, nasuwa się elementarnym wyborom i decyzjom, wzniesła drastyczne różnice przekonań i przymusza sferę tak zwanej opinii publicznej do rewizji systemów wartości, które go dotyczą. Przefiltrowanie, oczyszczenie dokonane przez Colombiera, Tenona, Cabanisa wysiłkiem ciągłej refleksji, zostaje natychmiast podważone i zmaćnione przez spontaniczną pracę spełnianą na marginesie świadomości. Przecież właśnie tam, w niemal nieuchwytnym mrowiu drobnych i powszednich doświadczeń, szaleństwo przybiera kształt moralny, który Pinel i Tuke rozpoznawać będą w gnieniu oka.

Dzieje się tak dlatego, że wobec zanikania systemu internowania obłęd znów się wynurza na forum publiczne. Niesiony powolną, ciężką falą przyplęwu zadaje pytania sędziom, rodzinom, wszystkim ludziom odpowiedzialnym za porządek. Szukają dla niego statusu, a on tymczasem stawia naglące kwestie: rozpada się dawna – rodzinna, policyjna, społeczna – koncepcja człowieka nierozumnego i prawne pojęcie nieodpowiedzialności konfrontuje się bezpośrednio z odruchowym doświadczaniem obłędu. Zaczyna się praca, w wyniku której negatywny charakter wyobcowania, zgodny z określeniem prawniczym, powoli przepajają i odmieniają znaczenia moralne, przypisywane szaleństwu przez przeciętnego człowieka.

„W namiestniku policji odróżnić trzeba urzędnika aparatu sądowego i administratora. Pierwszy jest człowiekiem prawa, drugi – zarządzania.”<sup>35</sup> Des Essarts, autor tej definicji, dodaje parę lat później następujący komentarz: „Czytając ponownie w kwietniu 1789 artykuł opracowany w roku 1784, muszę dorzucić, iż życzeniem narodu jest rozbitcie albo przynajmniej zmodyfikowanie tej części administracji, ażeby wolność obywatelską zapewnić w sposób niemożliwy do naruszenia.” Na początku Rewolucji reorganizacja policji likwiduje ową władzę zarazem niezależną i mieszaną, a jej przywileje oddaje w ręce obywatela – zarazem człowieka prywatnego i przedstawiciela woli zbiorowej. Utworzone dekretem z 28 marca 1789 okręgi wyborcze miały posłużyć za ramy wspomnianej reorganizacji; w każdym z dystryktów Paryża ustanowiono pięć kompanii, z których jedna była opłacana (najczęściej) dawna

policja), lecz cztery pozostałe składały się z ochotników.<sup>36</sup> Z dnia na dzień człowiek prywatny staje się zobowiązany do realizacji najpierwszego społecznego podziału, wcześniejszego od aktu sprawiedliwości, będącego zadaniem wszelkiej policji. Ma do czynienia wprost, bez jakiegokolwiek pośrednictwa czy kontroli, z całym ludzkim materiałem, który dawniej podpadał pod system internowania: włóczęgostwem, prostytutką, rozpustą, niemoralnością i oczywiście najrozmaitszymi zjawiskami nieokreślonymi – od gwałtowności do furii, od słabości umysłowej – obłąkania. Jako obywatel, wezwany jest do sprawowania nad grupą doraźnie absolutnej władzy policyjnej; sam musi wykonać ten niejasny i suwerenny gest, którym społeczeństwo pokazuje, że dane indywidualum jest dla jego jednostki niepożądane lub obce; jego zadaniem jest ocena granicy pomiędzy porządkiem a nieporządkiem, wolnością a zgorzeniem, moralnością a niemoralnością. Teraz w nim i w jego sumieniu spoczywa władza, która w trybie natychmiastowym i przed wszelkim wyzwoleniem dokonuje podziału na obłęd i rozum.

Obywatel jest racją uniwersalną – i to w podwójnym znaczeniu. Jako wrodzona prawda ludzkiej natury, stanowi miarę wszelkiego prawodawstwa. Lecz jest on także kimś, dla kogo nierozum oddziela się od rozumu; w najbardziej spontanicznych formach swej świadomości, w decyzjach, które ma podejmować od razu, nie czekając na teoretyczne i prawne opracowanie problemu, jest on zarazem punktem, narzędziem i sędzią podziału. Powiedzieliśmy wyżej, że także człowiek klasycystyczny rozpoznawał obłęd w pojmowaniu odruchowym, wcześniejszym od wszelkiej wiedzy; wszakże czynił on wtedy spontaniczny użytek z własnego rozsądku, a nie ze swoich praw politycznych; wówczas sądził człowiek jako człowiek i bez komentarza postrzegał różnicę faktyczną. Teraz obywatel sprawuje wobec obłędu władzę podstawową, z mocy której jest i „człowiekiem prawa”, i „człowiekiem zarządzania”. Będąc w państwie burżuazyjnym jedynym suwerenem, staje się wolny człowiek pierwszym sędzią obłędu. I z tej przyczyny konkretny, przeciętny człowiek nawiązuje z nim kontakt zerwany przez klasycyzm; nie ucieka się przy tym do dialogu i konfrontacji, lecz w z góry danej suwerenności, bezwzględnie i milcząco, dochodzi własnych praw. Podstawowe zasady społeczeństwa mieszczańskiego dopuszczają, by ta świadomość, zarazem prywatna i powszechna, zapanowała nad obłędem wyprzedzając wszelkie możliwe protesty. Jest już przez nią ujarzmiony, kiedy go przekazuje doświadczeniu prawnemu lub medycznemu, trybunałom lub zakładom opieki.

Pierwszą i przejściową formą tego panowania były „trybunały rodzinne”: stara to idea, o wiele starsza niż Rewolucja, jakby zawczasu naszkicowana w obyczajach *ancien régime*'u. Namiestnik policji Bertin pisał do intendentów w związku z podaniami rodzin ubiegających się o *lettres de cachet*: „Szczególnie rozważnie należy traktować dwa następujące punkty: po pierwsze, memoriały mają być podpisane przez najbliższych krewnych ze strony ojca i matki; po drugie, należy wyszczególnić tych, co nie podpisali, z podaniem przyczyn.”<sup>37</sup> Później Breteuil powziął zamiar ustanowienia legalnej jurysdykcji rodzinnej. Trybunały rodzinne zostały w końcu ustanowione dekretem Konstytuanty w maju 1790. Miały być podstawową komórką orzecznictwa cywilnego, ale ich wyroki nabierały mocy wykonawczej dopiero po specjalnym zarządzeniu instancji okręgowych. Powinny były odciążać sądy państwowe w załatwianiu niezliczonych formalności dotyczących sporów rodzinnych, spadkowych, wspólnot majątkowych itp. Ich zadaniem dodatkowym było legalizowanie i nadawanie prawnej formy poczynaniom, jakich w przeszłości rodziny oczekiwały wprost od władzy królewskiej: rozrzutni lub rozpustni ojcowie, marnotrawni synowie, spadkobiercy niezdolni zawiadywać swoją schedą, a więc wszelkie postacie niewydolności, nieporządku lub złych obyczajów, podpadające dawniej pod sankcje *lettres de cachet* w braku ogólnych zakazów proceduralnych, podlegają obecnie orzecznictwu rodzinnemu.

Mogłoby się wydawać, że Konstytuanta doprowadziła do końca rozwój, który przebiegał przez cały XVIII wiek, darząc charakterem instytucjonalnym spontaniczną praktykę. W rzeczywistości daleko jeszcze było do ograniczenia samowoli rodzin i uwzględniania rodzinnych interesów; przeciwnie, podczas gdy za *ancien régime*'u każde podanie było weryfikowane przez dochodzenie policyjne,<sup>38</sup> nowa jurysdykcja pozostawia jedynie prawo apelacji od decyzji trybunału rodzinnego do wyższych instancji. Trybunały te działały na pewno niedoskonale<sup>39</sup> i nie oszczędziły ich różne reorganizacje aparatu sprawiedliwości. Niemniej warto podkreślić, że przez jakiś czas rodzina jako taka wzniosła się do rangi instancji prawnej i w stosunku do złych obyczajów, nieporządku, rozmaitych postaci niezdolności lub szaleństwa posiadała prerogatywy trybunału. Na moment ukazała w pełnym świetle, czym się stała i czym potajemnie miała pozostać: instancją doraźnego podziału na rozum i obłęd – prymitywną formą sądownictwa równającą normy rodzinnego życia, ekonomiki i zasad moralnych z normami zdrowia, rozumu i wolności. W rodzinie uznanej za instytucję i określonej jako trybunał niepisane prawo zyskuje znaczenie prawa naturalnego, a jednocześnie człowiek prywatny

urasta do rangi sędziego, przenosząc na forum publiczne swój codzienny dialog z brakiem rozumu. Odtąd świadomość osobista dokonuje zarówno publicznego, jak i instytucjonalnego zaboru szaleństwa.

W wielu innych przemianach potwierdza się oczywistość tego nowego zaboru. Mowa zwłaszcza o modyfikacjach zaszłych w charakterze kary. Jak widzieliśmy,<sup>40</sup> system internowania stanowił czasem złagodzenie wymiaru sprawiedliwości; jeszcze częściej dążył do stuszowania potworności zbrodni, jeżeli wydawała się wyskokiem, aktem gwałtu sił nieludzkich;<sup>41</sup> praktyka internowania wytyczała granicę, poza którą skandal stawał się nie do przyjęcia. Natomiast dla świadomości burżuazyjnej skandal zalicza się do narzędzi suwerennej autorealizacji. W swojej absolutnej władzy świadomość ta jest nie tylko sędzią, lecz jednocześnie i z własnej natury – sankcją karną. Akt „poznania”, do którego teraz ma prawo, nie poprzestaje na pouczeniu i sądzeniu, lecz obejmuje także obwieszczenie i publiczne oskarżenie występku, w ten sposób pokaranego. W niej teraz się skupiają zarówno osąd, jak wykonanie wyroku i zadośćuczynienie pod postacią jedynej, idealnego i natychmiastowego aktu spojrzenia. Organizując grę w skandal, poznanie wchłania całokształt osądu.

W *Théorie des lois criminelles* Brissot dowodzi, że skandal stanowi karę idealną, zawsze proporcjonalną do winy, nie skalaną stygmatem fizycznym i w pełni zgodną z wymogami sumienia moralnego. Autor powraca do starego rozróżnienia: za grzech, czyli złamanie nakazu boskiego, pomsta zastrzeżona jest Bogu; przestępstwa popełnione na szkodę bliźniego trzeba ukarać cierpieniem; wreszcie przywara, „nieporządek odniesiony do nas samych”, musi być zagrożona sankcją wstydu.<sup>42</sup> Jako bardziej wewnętrzna, przywara jest również pierwotniejsza: jest istnym występkiem, ale jeszcze nie popełnionym, jego źródło bije w sercu człowieka. Zanim pogwałcił prawa, zbrodniarz naruszał milczące reguły przytomne w ludzkim sumieniu: „W istocie przywary tym są w stosunku do obyczajów co zbrodnie w stosunku do praw; przywara zawsze jest ojcem zbrodni; to plemię potworów, jedne zdają się płodzić następne, niczym w straszliwej genealogii grzechu opisanej przez Milтона. Widzę nędznika prowadzonego na śmierć... dlaczego wstępuje na szafot? Idźcie za łańcuchem jego uczynków, zobaczycie na pewno, że pierwszym ogniwem było pogwałcenie świętej bariery obyczajności.”<sup>43</sup> Chcąc wyplewić zbrodnie, nie potrzeba wzmacniać praw i srożyć kar, ale umacniać panowanie obyczajności, nadawać jej regułom moc zagrożenia, wzniecać skandal za każdym odkryciem przywary. Kara mogła wydawać się fikcyjna i

rzeczywiście taką była w państwie tyrańskim, gdzie czujność sumień i zgorzenie rodzą jedynie hipokryzję, gdzie „opinia publiczna pozbawiona jest nerwu... a rozwiązanie zagadki na tym polega, że prawość obyczajów nie jest pod rządami monarchicznymi sprawą tak zasadniczą i jednoczącą jak w republice”.<sup>44</sup> Skoro zaś obyczaje tworzą rdzenną substancję państwa, a opinia – najmocniejszą więź społeczną, skandal przeradza się w najbardziej złowieszczą postać wyobcowania. Przez skandal człowiek w sposób nieodwracalny staje się obcy wszystkiemu, co jest istotą społeczeństwa, a kara, nie zachowując już charakteru osobistego zadośćuczynienia, przybiera kształt uniwersalny; uprzytamnia się dla każdego sumienia i spełnia się z woli wszystkich. „Prawodawcy, którzy pragniecie zapobiegać występkom, spojrzcie, oto drogą, jaką przemierzają wszyscy zbrodniarze. Oznaczcie pierwszy próg, jaki przekraczają – jest to próg obyczajności, uczynicie go więc niemożliwym do przekroczenia, a rzadko będziecie musieli uciekać się do kar.”<sup>45</sup> Tak skandal zadaje karę w dwójnasób idealną: jest wprost proporcjonalna do winy i udaremnia ją, zanim jeszcze przybierze postać występkę.

Co system internowania naumyślnie zasłaniał, rewolucyjne sumienie chce oznajmić publicznie – obwieszczenie staje się esencją kary. Wzajemnie relatywne wartości tajemnicy i skandalu wobec tego się odwracają: karze ciemnicy, w którą spychano występki popełnione, przeciwstawia się wydobyty na wierzch blask zgorzenia, jako sankcja dla najmroczniejszych, najgłębszych, niewypowiedzianych spraw ludzkiego serca. I w najdziwniejszym trybie rewolucyjne sumienie odkrywa stare walory kar publicznych, rodzaj egzaltacji głuchych mocy nierozumu.<sup>46</sup> Ale tylko na pozór; nie potrzeba już rzucać światu w twarz niepoczytalności, lecz tylko pokazywać niemoralność zgorzonym sumieniom.

Stąd zrodzi się domena psychologii zmieniającej zasadnicze znaczenia obłędu, dążącej do innego opisu stosunków człowieka z ukrytymi formami nierozumu. Rzecz zdumiewająca, iż jeszcze prymitywne aspekty psychologii występkę, albo przynajmniej próby szukania jego źródeł w sercu człowieka, nie poczęły się z humanizacji sprawiedliwości, lecz z dodatkowych żądań moralnych, z nadawania publicznego znaczenia obyczajom i cyzelowania form oburzenia. Wspomniana psychologia okazała się przede wszystkim odwróconym obrazem sprawiedliwości klasycystycznej. Co tamta ukrywała, ta czyni jawną prawdą. Chce dawać świadectwo wszystkiemu, co dotychczas obywateli się bez świadków. W konsekwencji psychologia wraz z poznaniem najgłębszego wnętrza człowieka powstały właśnie z tego, co świadomość obiegowa

uczyniła instancją uniwersalną, formą rozumu i moralności bezwzględnie prawomocną dla osądzania ludzi. Psychologiczna wewnętrzność wyprawiona została z zewnętrzności zgorzonej świadomości. Rozliczne treści niegdysiejszego nierozumu klasycystycznego odnajdują się w formach poznania psychologicznego. Ów świat odsunięty na nieprzekraczalny dystans staje się nagle blisko-znajomy potocznemu sumieniu, ponieważ ono ma być jego sędzią; jego podział odbywa się teraz na płaszczyźnie psychologii kierowanej najmniej przemyślanymi i najbardziej odruchowymi formami moralności.

\*

Opisane zjawiska przybierają kształt instytucjonalny w wielkiej reformie aparatu sprawiedliwości karnej. Ława-przysięgłych ma tam być wierną figurą świadomości zbiorowej, jej idealnego panowania nad wszelkimi utajonymi i nieludzkimi mocami człowieka. Reguła jawności nadaje tej suwerennej władzy, dzierżonej przez ławników doraźnie i z upoważnienia, zasięg teoretycznie nieograniczony: ich ustami sędzi całe ciało narodu, rozprawiając się z tymi formami przemocy, profanacji i nierozumu, które system internowania usuwał. I w paradoksalnym procesie, do dziś jeszcze nie zakończonym, w miarę jak instancja sądowa, aby ugruntować sprawiedliwość, wymaga coraz większej uniwersalności, jak w miejsce reguł orzeczeń szczegółowych wstawia ogólną normę praw i obowiązków człowieka, jak słuszność jej osądów zostaje potwierdzona przez pewność przekonań świadomości potocznej, występki schodzą do wnętrza, a jego znaczenie staje się coraz bardziej osobiste. Występnosc traci absolutny i jedyny sens popełnionego czynu, wyrządzonej szkody; dzieli się na dwa wymiary, które z upływem czasu coraz mniej się będą pokrywały: wina dostosowuje się do kary w wymiarze pierwszym, zapożyczonym z norm publicznej świadomości, z wymogów zgorzenia, z nastawienia prawnego sprowadzającego karę do wyjawienia; drugi wymiar, określający związek winy z jej źródłami, należy do rzędu poznania, jest przypisany do jednostki i utajony. W razie potrzeby to rozkojarzenie może służyć za dowód, że psychologię jako poznanie jednostki należy historycznie ujmować w jej podstawowym związku z formami osądu wyrażanymi przez świadomość publiczną. Nie mogło być mowy o psychologii indywidualnej, dopóki w świadomości społecznej nie dokonano się przebudowa pojęcia skandalu. Poznawanie łańcucha dziedziczności, przeszłych wydarzeń, motywacji dopiero wtedy stało się możliwe, gdy przewinę i występki zaczęło określać, niezależnie od ich rdzennych cech i swoistych stosunków wewnętrznych,

uniwersalne spojrzenie świadomości burżuazyjnej. W rozbracie pomiędzy skandalem a utajeniem zbrodni utraciła swoją treść rzeczywistości; zajęła miejsce w świecie na pół prywatnym, na pół publicznym; o ile przynależy do sfery prywatnej, jest pomyłką, urojeniem, czystą wyobraźnią, a więc nieistnieniem; o ile przynależy do sfery publicznej, jest objawieniem nieludzkości, niepoczytalności, wszystkiego, w czym nie może się rozpoznać świadomość ogółu, co w niej się nie zakorzenia, a więc istnieć nie ma prawa. Z każdej strony występki stają się nierealne, a przez ujawnienie niebytu zdradza swoje głębokie spokrewnienie z obłędem.

A może klasycystyczne internowanie było znakiem, że to pokrewieństwo nawiązało się już dawno? Czyż nie mieszało w monotonnej wspólności słabości umysłowych z ułomnościami obyczajowymi, anomaliami słów i czynów, obejmując je ogólnym pojęciem braku rozumu? Nie obejmowało ich wszakże wspólną psychologią, wykrywającą u jednych i drugich takie same mechanizmy obłędu. Neutralizacja była tam przewidzianym skutkiem. Obecnie nieistnienie stanie się punktem wyjścia. W nawracającej fali to, co w systemie internowania było konsekwencją, odkrywa się teraz jako zasada asymilująca obłęd z występkiem. Bliskość geograficzna, w jakiej je stłaczano w celu zniweczenia, przekształca się teraz w genealogiczne sąsiedztwo w niebycie.

Ta zmiana daje się już dostrzec w pierwszej sprawie o zabójstwo w afekcie, rozpatrywanej we Francji przed sądem przysięgłych w trybie jawnym. Tego rodzaju wydarzenia zazwyczaj nie są brane pod uwagę przez historyków psychologii. Skoro jednak chcemy poznać znaczenie owej psychologicznej domeny, która w końcu XVIII wieku otworzyła się przed Europejczykiem skłaniając go do coraz głębszego drążenia prawdy o sobie i odczytywania jej po ostatnie słowo – skoro chcemy się dowiedzieć, co to jest psychologia nie jako gałąź wiedzy, lecz jako fakt i wyraz kultury właściwe erze nowożytnej, wspomniany proces, tryb jego przebiegu i argumenty obrony urastają do rangi progu albo czoła naszej pamięci. W nim formułował się nowy stosunek człowieka do własnej prawdy.

Dla tym lepszego zamiaru sięgnijmy do porównania z pierwszą z brzegu pośród spraw dotyczących zbrodni i obłędu rozpatrywanych w latach poprzednich. W okresie, gdy ministrem sprawiedliwości był Joly de Fleury, niejaki Bourgeois usiłował zabić kobietę, która odmówiła mu pieniędzy.<sup>47</sup> Został aresztowany; natychmiast rodzina wystosowała prośbę „o pozwolenie złożenia informacji na dowód, iż rzeczony Bourgeois zawsze zdradzał cechy

szaleństwa i pomieszania, co by spowodowało jego zamknięcie lub zesłanie na Wyspy”. Świadkowie mogą potwierdzić, że oskarżony wielokrotnie „wyglądał jak nieprzytomny i zachowywał się jak wariat”, że często „plótl głupstwa” i sprawiał wrażenie człowieka, który „traci głowę”. Pełnomocnik skarbu poparł tę prośbę nie ze względu na stan winowajcy, ale przez szacunek dla godności i niedoli rodziny: „Na życzenie tej ucziwej pogrążonej w rozpacz rodziny, żyjącej ze znikomego majątku i zagrożonej skrajną nędzą, jeśli zostanie obarczona sześciorciem nieletnich dzieci tegoż Bourgeois, mam honor przesłać Waszej Wysokości załączoną kopię, ażeby za sprawą Waszej protekcji, o którą ta rodzina się ubiega, upoważniono ją do spowodowania zamknięcia w domu przymusu nicponia przynoszącego jej hańbę w objawach szaleństwa, aż nadto sprawdzonych w ostatnich latach.” Joly de Fleury odpowiedział, że proces musi się odbyć od początku do końca zgodnie z regulaminem: w żadnym razie, choćby obłęd był oczywisty, internowanie nie może wstrzymać toku sprawiedliwości ani zapobiec skazaniu; niemniej w procedurze należy uwzględnić dochodzenie w sprawie obłędu; oskarżony „powinien być przesłuchany i przepytany w obecności ławnika-sprawozdawcy, obejrzany i zbadany przez medyka i chirurga trybunału w obecności jednego z zastępców prokuratora”. Do procesu doszło rzeczywiście i w dniu 1 marca 1783 Sąd w Izbie Karnej postanawia, iż „Bourgeois ma być pojmany i doprowadzony do domu przemocy w zamku Bicêtre, gdzie będzie zatrzymany, żywiony, traktowany i leczony jak inni pomylenicy”. Po krótkim jego pobycie na oddziale obłąkanych stwierdzono, że niewiele zdradza objawów szaleństwa; z obawy, czy nie zachodzi przypadek symulacji, odesłano go do celi. Po pewnym czasie prosi o powrót do niepoczytalnych, a ponieważ nie dopuszcza się gwałtów, uzyskuje zgodę i „zatrudniają go na podrzędnym stanowisku, gdzie może korzystać z niewielkich ulg”. Pisze podanie z prośbą o wypuszczenie. „Pan przewodniczący odpowiedział, że w jego przypadku zamknięcie jest aktem łaski i że został skazany *ad omnia citra mortem* („na wszystko prócz śmierci”).

Trafiliśmy na punkt zasadniczy: skazanie zbrodniarza na pobyt wśród wariatów nie równało się uniewinnieniu; zawsze miało charakter ulaskawienia. Czyli rozpoznanie obłędu, chociaż dokonane w trakcie procesu, nie było częścią składową osądu: nakładało się na niego, zmieniało jego skutki, ale nie naruszało istoty rzeczy. Znaczenie występków, jego ciężkość, bezwzględna wartość uczynku, wszystko to pozostawało nietknięte; nawet stwierdzony przez lekarzy obłęd nie docierał do centrum działania, żeby je „odrealnić”;

niemniej, chociaż zbrodnia pozostawała zbrodnią, obłąd darzył jej sprawcę dobrodziejstwem złagodzenia kary. W sferze wymierzania sprawiedliwości powstała wówczas struktura złożona i odwracalna – rodzaj karnego wahadła: jeśli kryminalista nie zdradzał oczywistych znamion obłądu, przenoszono go od obłąkanych do więźniów; jeśli zaś w celi okazywał się rozsądny, nie puszczał wodzy napastliwości i dobrym zachowaniem zasługiwał na przebaczenie, powracał między obłąkanych, podlegających mniej srogiemu reżymowi. Gwałt umiejscowiony w centralnym punkcie czynku bywał na przemian już to wyznacznikiem obłądu, już to uzasadnieniem surowości kary. Alienacja i zbrodnia obracały się wokół tego niestabilnego motywu w mglistym związku komplementarności, sąsiedztwa i odosobnienia. Pod każdym jednak względem utrzymywały ze sobą stosunki zewnętrzne. Należało więc odkryć, i właśnie w roku 1792 to sformułowano, stosunek odwrotny, wewnętrzny, gdzie zachwiały się wszystkie znaczenia występku i wpadły w sieć systemu pytań, na które po dzień dzisiejszy brak odpowiedzi.

Otóż w roku 1792 adwokat Bellart podjął się bronić w apelacji pięćdziesięcioletniego robotnika nazwiskiem Gras, skazanego na śmierć, gdyż zamordował kochankę przyłapawszy ją *in flagranti* na zdradzie. Po raz pierwszy sądzono publicznie przed ławą przysięgłych zabójstwo w afekcie; po raz pierwszy wielki problem występku i wyobcowania wyszedł na światło dzienne, a świadomość ogólna próbowała wytyczyć granicę pomiędzy uzasadnieniem psychologicznym a odpowiedzialnością karną. Obrona Bellarta nie wniosła nic nowego w zakresie wiedzy o duszy i sercu; dokonała czegoś więcej: wyłoniła nowy obszar, gdzie ta wiedza mogła nabrać znaczenia; wynalazła jeden z zabiegów, dzięki którym psychologia stała się w kulturze zachodniej prawdą o człowieku.

W tekście Bellarta uderza najpierw wyluskanie psychologii z literackiej i moralnej mitologii, będącej przez cały XVIII wiek normą i prawdą afektu. Pierwszy raz prawda o afekcie nie jest zbieżna z etyką prawdziwych namiętności. Znana jest ludziom pewna moralna prawda o miłości, złożona z prawdopodobieństwa, naturalności, żywej spontaniczności, rodzaj psychologicznego prawa jej genezy i formy jej działania. Tacy na przykład Grioux znaleźliby zrozumienie i niewinność u wszystkich wrażliwych dusz w XVII wieku; gdyby na miejscu człowieka w podeszłym wieku 52 lat, oskarżonego o zabójstwo z zazdrości niewiernej kochanki, stanął „młodzieniec w rozkwicie siły i wdzięku, pociągający urodą i może nawet namiętnościami, ogół byłby po jego stronie... Miłość należy do młodości”.<sup>48</sup> Wszelako obok tej miłości

uznawanej odruchowo przez moralną wrażliwość istnieje miłość inna, która może się narodzić i długo trwać w sercu niezależnie od urody i młodości. Jej prawdą jest nieprawdopodobieństwo, z własnej natury przeciwstawia się naturze; nie wiąże się, jak tamba, z danym okresem życia; nie jest „narzędziem natury, nie służy jej celom i nie daje życia”. Podczas gdy harmonia pierwszej obiecuje szczęście, druga żywi się jeno cierpieniem: pierwsza „jest rozkoszą młodości i pociechą wieku dojrzałego”, druga bywa „najczęściej udręką starości”.<sup>49</sup> Szyfr afektów, w XVIII wieku odczytywany w kategoriach zarówno psychologii, jak moralności, teraz się rozbija; dzieli się zgodnie z dwiema postaciami prawdy, zostaje ujęty w dwa systemy przynależności do natury. Zarysowuje się psychologia nie będąca już sprawą wrażliwości, ale poznania – psychologia, która mówi o takiej ludzkiej naturze, gdzie postacie prawdy nie są już formami zdrowia moralnego.

Miłość, której nie ogranicza mądrość natury, jest całkowicie wydana na własne ekscesy; na podobieństwo wściekłej pustego serca, jest absolutną grą namiętności pozbawionej przedmiotu; jej przywiązanie nie ma nic wspólnego z prawdziwością umiłowanego obiektu, zawiera jedynie gwałtownemu nurtowi własnej wyobraźni. „Żyje głównie w sercu, jak ona zazdrosnym i rozjątronym”. Wściekłość cała skupiona w sobie to zarazem miłość sprowadzona do jakiejś ogołoconej prawdy i obłąd samotny w swoich złudzeniach. W pewnym momencie afekt tak się zatracą w zbyt wielkiej zgodności z mechanizmem swojej prawdy, że przechodzi w mądry. I w konsekwencji, przez sprowadzenie aktu gwałtu do gwałtownej namiętności i wydobycie prawdy psychologicznej w stanie czystym, sytuuje się go w sferze zaślepienia, złudzenia i szaleństwa, przyslaniając jego występłą realność. W swej mowie obrończej Bellart po raz pierwszy ujawnił zasadniczy dla nas stosunek odwrotnej proporcjonalności pomiędzy prawdą a rzeczywistością każdego ludzkiego czynku. Prawda o jakimś postępowaniu musi je odrealnić; niejasno zmierza do upatrywania w nim szaleństwa, jako ostatecznej i nie zbadanej formy jego utajonej istoty. Z morderstwa popełnionego przez Grasa pozostaje na koniec tylko pusty gest, spełniony przez „jedynego winowajcę – rękę”, oraz „nie-szczęśny zbieg okoliczności”, który się zdarzył „pod nieobecność rozumu i w męce nieodpartego afektu”.<sup>50</sup> Kiedy uwolnimy prawdę o człowieku z sieci moralnych mitów, spostrzeżemy, że prawdą tej wreszcie uprzytomnionej prawdy jest w rzeczy samej nieprzytomność.

Zjawisko ukrywające się odtąd pod pojęciem „prawdy psychologicznej” podejmuje w ten sposób funkcje i sens długo przypisywane nierozumowi; u

siebie na dnie, w punkcie ostatecznej samotności, dokąd nigdy nie docierają ani szczęście, ani prawdopodobieństwo, ani moralność, odkrywa człowiek odwieczne moce, które klasycyzm wyklął i wypędził na ustronne rubieże społeczeństwa. Nierozum obiektywizuje się z musu we wszystkim, co w człowieku jest najbardziej subiektywne, najwewnętrzniejsze, najgłębsze. Długo był przejawem winy, teraz staje się niewinnością i tajemnicą. Długo doprowadzał do szczytu postaci złudzenia, w których człowiek niszczy własną prawdę, a teraz – niezależnie od pozorów, niezależnie od samej rzeczywistości – staje się najczystsza prawdą. Uwięzione w sercu człowieka i w nim zagłębione, szaleństwo może dać wyraz temu, co w człowieku jest najpierwotniej prawdziwe. Tak zaczyna się powolny proces, który współcześnie owocuje jedną z największych sprzeczności naszego życia moralnego: wszystko, co da się określić jako prawda o człowieku, idzie na rachunek nieodpowiedzialności, owej niewinności, która w prawie zachodnim zawsze cechowała najwyższy stopień obłędu: „Jeżeli Gras w chwili, gdy zabijał wdowę Lefèvre, był tak opanowany przez afekt, że nie mógł wiedzieć, co robi, ani kierować się rozumem, nie można go skazać na śmierć.”<sup>51</sup> Argumenty kwestionujące karalność, osąd, samo sedno występku przytaczane w psychologii, która ukradkiem składa niewinność obłąkania w sercu wszelkiej wykrywalnej prawdy o człowieku, były już potencjalnie zawarte w obrończej mowie Bellarta.

Słowa niewinność nie trzeba jednak rozumieć w sensie absolutnym. Nie zachodzi tu wyzwolenie strefy psychicznej kosztem moralnej, lecz raczej zmiana struktury ich równowagi. Prawda psychologiczna uniewinnia jedynie w ściśle określonej mierze. „Miłość żyjąca głównie w sercu”, aby pozyskać znamię nieodpowiedzialności, nie musi być wyłącznie mechanizmem psychologicznym; musi wskazywać inną moralność, będącą rzadszą postacią moralności jako takiej. Młodzieniec w rozkwicie wieku, wzbudzający zainteresowanie urodą, po prostu rzuca kochankę, jeżeli ona go zdradza; niejedyn „na miejscu Grasa śmiałyby się z niewierności kochanki i wziąłby sobie drugą”. Ale namiętność oskarżonego żyje w osamotnieniu i żywi się sama sobą; nie może ścierpieć tej niewierności, nie zadowoli jej żadna wymiana: „Z rozpaczą widział Gras, że wymyka mu się ostatnie serce, nad którym miał nadzieję zapanować; wszystkie jego uczynki musiały więc nosić piętno tej rozpacz.”<sup>52</sup> Jest wierny bez względu na nic; zaślepienie miłością doprowadziło go do cnoty nadzwyczajnej, wymagającej, tyrańskiej, ale której nie można potępiać. Jak okazywać surowość wierności, jeśli się jest wyrozumiałym dla zdrady? I kiedy

advokat żąda, by nie skazywać jego klienta na karę śmierci, czyni to w imię cnoty, której stulecie XVIII może nie ceniło, lecz którą warto uhonorować teraz, jeśli się pragnie wrócić do cnót niegdysiejszych.

Sfera obłędu i furii, gdzie rodzi się występki, uniewinnia go w takiej jedynie mierze, w jakiej nie jest moralnie neutralna, i spełnia wyraźne zadanie: podkreśla wartości, które społeczeństwo uznaje, chociaż ich nie wprowadza w obieg. Nakazuje się małżeństwo, ale musi się przymykać oczy na niewierność. Obłęd służy za usprawiedliwienie, jeżeli przejawia zazdrość, wytrwałość, wierność – płacąc choćby zemstą. Psychologia musi się umiejscowić wewnątrz nieczystego sumienia, w rozgrywce wartości uznanych z wartościami wymaganymi. Wtenczas i tylko wtenczas może rozproszyć realność występku i uniewinnić go jako swego rodzaju donkiszoterię cnót niemożliwych w praktyce.

Jeśli z występku nie wyzierają te nieosiągalne wartości, można go do woli tłumaczyć prawami psychologii i mechanizmami serca: nie zasługuje na żadną wyrozumiałość; odkrywa tylko zepsucie, zboczenie, zbrodniczość. Bellart starannie robi „wielką różnicę między występkami: jedne są niskie i zdradzają duszę brudną, na przykład kradzież” – społeczeństwo burżuazyjne nie może się w nich dopatrzeć jakichkolwiek wartości, niechby idealnych; dołączyć tu trzeba także inne, jeszcze straszniejsze czyny, „zdradzające duszę zgangrenowaną zbrodnią, na przykład zabójstwo lub mord z premedytacją”. Inne natomiast mówią o „duszy żywej i namiętnej, te mianowicie, które zostały popełnione w pierwszym odruchu, jak w przypadku Grasa”.<sup>53</sup> A więc stopień uwarunkowania danego aktu nie wpływa na odpowiedzialność osoby, która go dokonała; przeciwnie, im bardziej uczynek wydaje się poczęty i zakorzeniony „w brudzie”, tym bardziej jest występny; natomiast jeśli zrodził się nagle, jak gdyby zaskoczenie czystym odruchem serca poniosło go ku szczególnie absurdalnemu i samotnemu heroizmowi, domaga się lżejszej sankcji. Jest winą być obarczonym zбочoną naturą i otrzymać złe wychowanie; ale nie jest winą nagle i gwałtowne przejście z jednej moralności w drugą – czyli z moralności praktykowanej, do której lepiej się nie przyznawać, w moralność wywyższoną, której na szczęście dla wszystkich nie chce się praktykować. „Ktokolwiek by w dzieciństwie zaznał zdrowego wychowania i miał szczęście zachować jego zasady w późniejszym wieku, może sobie bez trudu przyobieczać, że podobny występki (mowa o duszach zgangrenowanych) nigdy nie zbruka jego życia. Gdzież by się jednak znalazł człowiek na tyle zuchwały, ażeby twierdzić, że w wybuchu wielkiego afektu nigdy nie popełni występku drugiego rodzaju?

Któż śmiałby zapewnić, że w uniesieniu furii i rozpaczy nigdy nie splami rąk krwią, może i krwią najdroższą?”<sup>54</sup>

Tak dokonuje się nowy podział obłąd: po jednej stronie obłąd pogrążony w zбочeniu, którego żadne uwarunkowanie nigdy nie usprawiedliwi; po stronie drugiej obłąd rzutu w kierunku heroicznym, dający obraz odwrócony, lecz komplementarny, wartości burżuazyjnych. Taki właśnie obłąd, i tylko taki, powoli nabędzie praw obywatelstwa w rozumie – czy może w chwilach przerwy rozumu; w nim złagodzi się odpowiedzialność, a występki nabierze cech bardziej ludzkich i mniej karygodnych. Można go wytłumaczyć, ponieważ odkrywa zrozumiałe moralne wybory. Wszelako istnieje i taka strona alienacji, o jakiej mówił Royer-Collard, w sławnym liście do Fouchégo opisując „szaleństwo występności”. To szaleństwo niezupełnie jest szaleństwem, gdyż pozostaje całkowicie obce światu moralności, a jego majaczenia obracają się wyłącznie wokół zła. I podczas gdy jedno zbliża się do rozumu, miesza się z nim i od niego poczynając daje się pojąć, drugie zostaje zepchnięte do ciemności zewnętrznych; tu znajdują początek osobliwe pojęcia, w XIX wieku będące kolejno obłądem moralnym, zwyrodnieniem, wrodzoną występnością, perwersją: wszystkie „złe obłądy”, jakie tylko zdoła wchłonąć nowoczesna świadomość, złożą się na swoiste siedlisko nierozumu, przed którym obronić się można jedynie bezwzględną negacją, przez odrzucenie i potępienie.

W pierwszych wielkich procesach karnych, które się toczyły za czasów Rewolucji w trybie jawnym, cały dawny świat obłądki znów wychodzi na światło dzienne w doświadczeniu niemal powszednim. Wszakże normy tego doświadczenia już mu nie pozwalają udźwignąć tego ciężaru w całości i to, co wiek XVI przyjmował za rozwleczoną jedność świata wymagowanego, wiek XIX rozcina według reguł postrzegania moralnego: rozpoznaje dobry i zły obłąd; godzi się na mglistą obecność pierwszego na marginesie rozumu w grze moralności i nieczystego sumienia, odpowiedzialności i niewinności; na drugi rzuci odwieczną klątwę, niczym kamień niewybaczonyj obraży.

\*

We Francji obalenie systemu internowania odbyło się brutalniej niż gdziekolwiek indziej. W ciągu niewielu lat poprzedzających reformę Pinela odsłaniają się miejsca pobytu obłąkanych i praca zmierzająca do ich przekształcenia: wtedy pojawia się działanie, którego różne aspekty próbowaliśmy wyłuszczyć.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż to działanie polegało na „zdaniu sobie sprawy”: obłąd znajduje wreszcie określenie we właściwej sobie problematyce. Trzeba też ujmować owo „zdanie sobie sprawy” w pełnym znaczeniu; nie było to nagłe odkrycie, lecz powolne osaczenie, jak gdyby w „zdaniu sobie sprawy” chodziło raczej o przyzwyczajenie niż o nowe naświetlenie. Pewna historycznie usytuowana forma świadomości zawiadnęła obłądem i ujarzmiła jego sens. Ten nowy sposób pojmowania zwrócił obłąkaniu wolność i pozytywną prawdę nie tylko dzięki zniweczeniu dawnych przymusów, lecz i na skutek zrównoważenia dwóch serii procesów pozytywnych: jedne z nich wydobywają na jaw, wyodrębniają lub – jeśli kto woli – uwalniają; drugie pospiesznie wnoszą nowe struktury ochronne, pozwalające, by rozum się oderwał i zabezpieczył w momencie, gdy natrafia na szaleństwo w bezpośrednim pobliżu. Te dwa zespoły działań nie są przeciwstawne; wiążą się nawet czymś więcej niż wzajemnym dopełnianiem – utożsamiają się w zwartej jedności aktu, który czyni obłąd dostępnym poznaniu w strukturze od początku alienującej.

Tutaj zmieniają się definitywnie warunki klasycystycznego doświadczenia obłądki. Można w końcu zestawzić następującą tabelę konkretnych kategorii w ich grze pozornych przeciwieństw:

#### Formy wyzwolenia

#### Struktury ochrony

- |                                                                                             |                                                                                                                                                                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Zniesienie systemu internowania, który mieszał obłądki z innymi postaciami braku rozumu. | 1. Wyznaczenie obłądki przestrzeni zamkniętej, która już nie jest ziemią wygnania, lecz miejscem szczególnie dla niego stosownym w celu osiągnięcia własnej prawdy. |
| 2. Powstanie domu dla obłąkanych, któremu przyświeca jedyny cel – lekarski.                 | 2. Ujęcie obłądki nieprzekraczalną przestrzenią, będącą zarazem miejscem, gdzie się objawia, i strefą uzdrowienia.                                                  |
| 3. Obłądki zdobywa prawo autoekspresji, ma być słyszany i mówić we własnym imieniu.         | 3. Wypracowuje się wokół i ponad obłądem rodzaj absolutnego podmiotu, polegającego bez reszty na oglądzie i nadającego obłądki status przedmiotu.                   |

4. Oblęd wchodzi w zakres problematyki psychologicznej jako codzienna prawda afektu, gwałtu i zbrodni.
5. Uznanie oblędu występującego w roli psychologicznej prawdy za wykluczające odpowiedzialność uwarunkowanie.
4. Oblęd zostaje wtłoczony wewnątrz niespójnego świata wartości i rozgrywek nieczystego sumienia.
5. Podział form oblędu według dychotomicznych wymogów sądu moralnego.

Ten podwójny ruch wyzwala i zniewala wypracowuje ukryte podstawy, na których spoczywa nowoczesne doświadczenie oblędu.

Chętnie wierzymy, iż w rozpoznaniu przedmiotowości jako cechy choroby psychicznej nic naszej wiedzy nie krępowało, że je zdobyła jako wreszcie odkrytą prawdę. W rzeczywistości przedmiotowość ta ukazuje się jedynie komuś, kto się przed nią uchronił. Poznanie oblędu zakłada, że osoba, która je posiadała, zawczasu się ustrzegła, oderwała się od jego niebezpieczeństw i uroków, zdobyła jakiś sposób niebycia obląkaną. Z historycznego punktu widzenia nadejście pozytywistycznej psychiatrii w sposób jedynie wtórny wiąże się z promocją poznania; biorąc rzecz źródłowo, było to utrwalenie szczególnego trybu pozostawania poza oblędem: pewna świadomość nieoblędu staje się dla podmiotu wiedzy konkretną sytuacją, solidną bazą wyjściową dla poznania szaleństwa.

Chcąc się dowiedzieć, co zaszło w trakcie owej mutacji, która na powierzchnię świata europejskiego w kilka lat wprowadziła nowe pojmowanie i nowe traktowanie oblędów, nie musimy odgadywać, co zostało dodane do wiedzy nabytej poprzednio. Czyżby Tuke, który nie był lekarzem, albo Pinel, który nie był psychiatrą, więcej wiedzieli niż Tissot i Cullen? Zjawiskiem, które uległo nagłej zmianie, była świadomość, że nie jest się obląkanym; od połowy XVIII wieku świadomość ta znowu znalazła się w konfrontacji z wszystkimi żywymi postaciami oblędu ujmowanego w ich powolnym wzbieraniu i niebawem zepchniętego w gruzy systemu internowania. Wyłoniła się na nowo i nagle tuż przed Rewolucją i bezpośrednio po niej.

Rzec by można, iż była to świadomość w pełni zaprzeczająca, ale przy bliższym wejrzeniu okazuje się coś innego. Można ją nawet uznać za pierwszy i jedyny objaw pozytywny towarzyszący nadejściu pozytywizmu. Wyłoniła się bowiem jedynie dzięki murom obronnym, które projektowali i kolejno wznosili Colombar, Tenon, Cabanis, Bellart. Solidność tych struktur

pozwołała im przetrwać aż do naszych dni prawie bez uszczerbku, pomimo badawczych wysiłków freudyzmu. W klasycyzmie istniały dwa sposoby niebycia obląkanym: przez odruchowe i potoczne pojmowanie różnicy oraz przez system wykluczający, mieszający oblęd z innymi zagrożeniami; klasycystyczny sposób pojmowania nierozumu wypełniało więc napięcie pomiędzy niezachwianą wewnętrzną pewnością, a zawsze podlegającą krytyce arbitralnością podziału społecznego. Lecz z chwilą kiedy te dwa doświadczenia się połączyły, kiedy system ochrony społecznej przeniknął do wnętrza pod postacią świadomości, z chwilą kiedy rozpoznawania oblędu dokonał ten sam ruch, który się od niego odcinał i odmierzał do niego dystans na płaszczyźnie instytucji, otóż z tą chwilą panujące w XVIII wieku napięcie nagle opadło. Formy rozpoznawania i struktury ochronne nawarstwiły się w suwerennej odtąd świadomości, że nie jest się obląkanym. Możliwość poznania i opanowania oblędu w jednym i tym samym akcie świadomości stanowi jądro pozytywistycznego doświadczenia choroby psychicznej. I dopóki tej możliwości nie unicestwi kolejne wyzwolenie wiedzy, oblęd pozostanie dla nas tym, czym był już dla Pinela i dla Tuke'a; będzie ujmowany na etapie swojej pozytywności.

Od tej pory oblęd przestaje być kwestią lęku albo uporczywie powtarzanym wątkiem sceptycyzmu. Obraca się w przedmiot, ale w przedmiot o szczególnym statusie. W samym ruchu, który go obiektywizuje, okazuje się pierwszą spośród form obiektywizujących: właśnie dlatego człowiek zdolny jest ujmować obiektywnie samego siebie. Ongi szaleństwo ukazywało człowieka w zawrocie olśnienia, w momencie gdy światło oślepia nadmiarem blasku. Stawszy się teraz rzeczą dostępną poznaniu – równocześnie najbardziej wewnętrzną sprawą człowieka, ale zarazem najbardziej podpadającą pod ludzkie spojrzenie – odgrywa rolę wielkiej przezroczystej struktury: jej przezroczystość nie oznacza, że dzięki pracy świadomości stała się bez reszty dostępna dla wiedzy; oznacza, że poczynając od oblędu i od statusu przedmiotu, jaki człowiekowi nadaje, musi on, przynajmniej teoretycznie, stać się całkowicie przejrzysty dla poznania obiektywnego. Nie jest przypadkiem ani skutkiem zwykłego przesunięcia historycznego, że wiek XIX zwrócił się najpierw do patologii pamięci, woli i osobowości z pytaniem o prawdę wspomnienia, chęci i osoby. W porządku tych poszukiwań jest coś głęboko zgodnego ze strukturami wypracowanymi w końcu XVIII wieku, które z szaleństwa czyniły pierwszą figurę obiektywizacji człowieka.

W wielkiej tematyce pozytywnej wiedzy o istocie ludzkiej oblęd jest więc w



## Narodziny domu dla obłąkanych

ciągłym zawieszaniu: zjawisko zarazem obiektywizowane i obiektywizujące, wychodzące naprzeciw i cofające się, treść i warunek. Dla myśli dziewiętnastowiecznej, a także dla nas, ma rangę rzeczy enigmatycznej: na razie jest faktycznie niedosiężny w swej prawdzie całkowitej, ale nikt nie wątpi, że kiedyś się otworzy dla wyczerpującego poznania. Jest to jednak tylko postulat i pomijanie prawd istotnych. To niedomówienie, uznane za przejściowe, w istocie ukrywa podstawowe odejście obłądu w rejony, które jednocześnie się mieszczą w granicach możliwości ludzkiego poznania i te granice z obydwóch stron przekraczają. Dla możliwości pozytywnej wiedzy o człowieku jest zasadnicze, ażeby u najdalszej krawędzi istniał zakres obłądu, w którym i od którego poczynając ludzka egzystencja popada w uprzedmiotowienie. Szaleństwo czuwa w swojej istotnej zagadkowości, wciąż przyobiecywane jakiejś formie poznania, która by je określiła całkowicie, i wciąż poza zasięgiem wszelkiego możliwego ujęcia, gdyż to ono od samego początku pozwala poznaniu obiektywnemu pojąć człowieka. Ewentualność, że człowiek może się stać obłąkanym, oraz możliwość, że może się stać przedmiotem, zetknęły się w końcu XVIII wieku i to spotkanie zrodziło jednocześnie (data i tym razem nieprzypadkowa) postulaty psychiatrii i temat obiektywnego poznania człowieka.

Wszakże u Tenona, Cabanisa, Bellarta to połączenie, tak istotne dla kultury nowoczesnej, dokonało się wyłącznie w kategorii myśli. Przejściowy się w konkretną sytuację dzięki Pinelowi i Tuke'owi: dom dla obłąkanych przez nich założony w okresie, który nastąpił po wielkich projektach reformy, sprawi, iż groza bycia szalonym będzie się musiała dla każdego, nawet w codziennym życiu, utożsamiać z koniecznością bycia przedmiotem. Z teoretycznej zaledwie koncepcji przekształci się wówczas pozytywizm w znaną egzystencji wyalienowaną.

Status przedmiotu przypada bezzwłocznie każdej jednostce rozpoznanej jako wyalienowana; tajemna prawda o alienacji znajdzie się w sercu wszelkiego obiektywnego poznania człowieka.

Obrazki znane z wszystkich historii psychiatrii ilustrują szczęśliwy etap, gdy rozpoznany wreszcie obłąd zaczął być traktowany zgodnie z prawdą, zbyt długo niedostępną dla zaslepionych oczu.

„Czcigodne Towarzystwo Kwaków... postanowiło tym ze swych członków, którzy by nieszczęściem postradali rozum, a nie mogli się uciec do kosztownych zakładów, użyć wszelkiej pomocy sztuki i zapewnić wszelkie życiowe wygody dopuszczalne w ich stanie; fundusze uzyskano z dobrowolnej subskrypcji i od około dwu lat działa pod miastem York instytucja łącząca wielką użyteczność z najwyższą gospodarnością. Wzdryga się dusza na widok tej strasznej choroby po to zapewne stworzonej, by upokorzyć rozum człowieczy – ale jak słodkie ogarnia nas wzruszenie, kiedy z kolei widzimy, ile mądra życzliwość umiała wynaleźć, aby ją leczyć i łagodzić.

Dom położony o milę od Yorku, wśród żyznej, wesołej wsi; nie przypomina więzienia, raczej wielką majątność rolną; otacza go spory zamknięty ogród. Nie ma tu rygli ani krat w oknach.”

Sławny jest też opis wyzwolenia obłąkanych w Bicêtre: zapada decyzja o rozkuciu uwięzionych w lochach; Couthon wizytuje szpital chcąc sprawdzić, czy nie ukrywa się tam osobników podejrzanych; Pinel wychodzi mu śmiało na spotkanie, mimo iż ten „noszony na ramionach sług kaleka” budzi ogólny postrach. Spotkanie mądrego, a stanowczego filantropa ze sparaliżowanym potworem: „Pinel prowadzi (Couthona) od razu na oddział szaleńców podnieconych, a widok ich nie poruszył go dotkliwie. Miał przepytwać wszystkich chorych, ale przeważnie obrzucali go wyzwiskami i ordynarnie zlorzeczyli. Nie miało sensu przedłużać śledztwa. Zwrócił się do Pinela: – *Citoyen*, sam chyba zwariowałeś, jeśli chcesz rozkuć te zwierzęta? – Pinel

odpowiedział spokojnie: – Jestem przekonany, *citoyen*, że ci obłąkani tylko dlatego są tak dokuczliwi, że im wzbroniono powietrza i swobody. – Rób więc z nimi, co ci się podoba, choć podejrzewam, że padniesz ofiarą własnych przesądów. – Po czym odniesiono Couthona do powozu. Wszyscy odetchnęli z ulgą; wielki filantrop natychmiast zabrał się do dzieła.”<sup>2</sup>

Takie są wyobrażenia – o tyle przynajmniej, o ile przytoczone opowieści czerpią istotną treść z wyobrażonych wzorców: patriarchalny spokój w domostwie Tuke’a, gdzie powoli uspokajają się pasje serc i chaos umysłów; oświecona stanowczość Pinela, jednym słowem i gestem poskramiającego dwie zwierzęce furie, które warczą i szczerzą zęby; pomiędzy wściekłymi szaleńcami a krwawym członkiem Konwetu mądrość potrafi ocenić, kto tu jest naprawdę niebezpieczny: te obrazy aż do naszych dni niosą swój ładunek legendy.

Nie wolno ich odrzucać. Za mało przetrwało wymowniejszych dokumentów. Są przy tym w swojej naiwności tak treściwe, że odkrywają więcej, niż mówią. W nieoczekiwanej głębi każdego z nich należy odczytać zarówno konkretną sytuację, jaka się pod nimi kryje, jak i walory mityczne, które podają za prawdę i upowszechniają; a także, na koniec, rzeczywistą czynność, która się dokonała, a którą przekazują w przekładzie na symbole.

\*

Przyjrzyjmy się najpierw Tuke’owi. Był kwakrem, aktywnym członkiem jednego z niezliczonych Towarzystw Przyjaciół, jakie w końcu XVIII wieku rozkwitły w Anglii.

Mówiliśmy już, że prawodawstwo angielskie w drugiej połowie XVIII wieku faworyzowało inicjatywę prywatną w zakresie świadczenia pomocy.<sup>3</sup> Organizowano grupy ubezpieczeń wzajemnych, popierano stowarzyszenia opieki. Otóż z racji zarówno ekonomicznych, jak religijnych, kwakrzy odgrywali tę rolę od przeszło stu lat, z początku na przekór rządowi. „Nie płacimy ludziom w czerni za opiekę nad naszymi ubogimi, za grzebanie naszych zmarłych, za nauczanie naszych wiernych: te święte posługi zbyt nam są drogie, byśmy je składali na innych.”<sup>4</sup> Jak wiadomo, w zmienionych warunkach końca XVIII wieku uchwalono w roku 1793 akt prawny dla „zachęty i poparcia towarzystw przyjaciół.”<sup>5</sup> Chodziło o towarzystwa, które inspirację i wzory czerpały od kwaków, a przez system składek i dotacji gromadziły środki dla swoich członków, którzy znaleźli się w niedostatku, kalectwie lub chorobie. Tekst prawny wyraża przekonanie, że instytucje te

„będą wywierać wpływ dobroczynny, sprzyjając pomyślności jednostek i ujmując ciężaru służbom publicznym”. Godne uwagi, że członkowie wspomnianych towarzystw zostali zwolnieni z nakazu „Removal”, na mocy którego parafia mogła i powinna była pozbyć się nędzarza lub ubogiego chorego nie pochodzącego z jej terytorium i odesłać go do parafii macierzystej. Dodajmy, że postępowanie „Removal”, zarządzane przez *Settlement Act*, zniesione zostało w roku 1795<sup>6</sup> i że zobowiązano parafie do zajmowania się przybyłymi skądinąd ubogimi chorymi, w przypadku gdyby ich transport łączył się z niebezpieczeństwem. Takie były prawne ramy sytuacji szczególnie konfliktowej, która dała życie Schronisku. Można zresztą założyć, że kwakrowie wykazali bardzo wcześnie zapobiegliwość w udzielaniu obłąkanym pielęgnacji i pomocy. Od samego początku mieli do czynienia z domami internowania; w roku 1649 George Fox z jednym ze swych towarzyszy został na rozkaz sędziego odesłany do zakładu karnego w Darby; mieli być wychłostani i zamknięci na sześć miesięcy jako bluźniercy.<sup>7</sup> W Holandii niejednokrotnie zamykano kwaków w szpitalu w Rotterdamie.<sup>8</sup> Wolter przytacza bądź ich własną wypowiedź, bądź potoczną na ich temat opinię, kiedy w *Lettres philosophiques* wkłada w usta swojego Kwakra zdanie, że nie zawsze ożywieni są duchem Słowa Bożego, lecz czasem także niepoczytalnym bełkotem szaleńca: „Skąd mamy wiedzieć, czy człowiek, który wstaje, ażeby przemawiać, natchniony jest duchem albo szaleństwem?”<sup>9</sup> W każdym razie, podobnie jak wiele innych sekt na przełomie XVII i XVIII stulecia, kwakrzy uwikłali się w wielki spór pomiędzy doświadczeniem religijnym a nierozumem;<sup>10</sup> w cudzych, a może i własnych oczach, niektóre postacie tego doświadczenia charakteryzowały się dwuznacznie zdrowym rozsądkiem lub obłądem; musieli zapewne ustawicznie jeden od drugiego oddzielać, odpie-rając zarzut alienacji, jakiego nie omieszkało przeciw nim wysuwać. Mogło to być źródłem trochę podejrzanego zainteresowania okazywanego przez Towarzystwa Przyjaciół sprawie traktowania szalonych w domach odosobnienia.

W 1791 roku pewna członkini sekty została umieszczona „w zakładzie dla obłąkanych w okolicach miasta York”. Zamieszkała daleko rodzina zleciła Przyjaciółom czuwanie nad jej losem. Wszakże dyrekcja przytułku nie zgodziła się na odwiedziny pod pretekstem złego stanu chorej. Po paru tygodniach owa kobieta umarła. „To smutne wydarzenie wzbudziło naturalnie refleksje nad położeniem obłąkanych i nad ulepszeniami, jakie by można zastosować w zakładach tego rodzaju. Towarzystwo doszło zwłaszcza do przekonania, iż wielką odniosłoby korzyść z posiadania takiej instytucji na własność, co by

pozwolilo nad nią czuwać i zapewnić tam traktowanie lepsze od zwykle stosowanych praktyk.<sup>11</sup> Relacja pochodzi od Samuela Tuke'a, sporządził ją dwadzieścia lat po opisanym wypadku.

Łatwo się tu dopatrzeć jednego z licznych wydarzeń spowodowanych przez *Settlement Act*. Chora i niezamożna osoba mogła zachorować z dala od domu; według prawa należało ją tam odesłać, natomiast jej stan, może też koszty transportu decydują, żeby ją zatrzymać. Sytuację, częściowo nielegalną, uzasadniają jedynie względy bezpośredniego niebezpieczeństwa, więc w danym przypadku zalegalizuje ją rozkaz internowania podpisany przez sędziego pokoju. Jednakże poza przytulkiem, w którym ją zamknięto, żadne dobroczynne stowarzyszenie nie ma prawa przyjść jej z pomocą, z wyjątkiem jej parafii macierzystej. Jednym słowem, jeśli ubogi zachoruje poza własną parafią, skazany jest na samowolę systemu internowania nie podlegającą jakiegokolwiek kontroli. Przeciwno temu powstają dobroczynne stowarzyszenia i aktem z roku 1793, dwa lata po zdarzeniu opisanym przez Tuke'a, otrzymają prawo przejmowania z miejsca tych swoich członków, którzy zachorowali. A więc ów projekt domu dla obłąkanych będącego własnością prywatnego kolektywu trzeba rozumieć jako jeden z licznych protestów przeciwko staremu prawodawstwu dotyczącemu ubogich i chorych. Daty zresztą mówią same za siebie, chociaż Samuel Tuke ich nie zestawia, pragnąc, by cała zasługa tego przedsięwzięcia przypadła wielkoduszności nieurzędowej. Rok 1791 – projekt kwadrów z York; początek 1793 – prawne postanowienie popierające Towarzystwa Przyjaciół i zwalniające je z obowiązku „Removal”: dobroczynność przechodzi z rąk parafii do przedsiębiorstwa prywatnego. W tymże roku 1793 kwadrzy z York ogłaszają subskrypcję i uchwalają regulamin Towarzystwa; w roku następnym postanawiają zakupić teren. W roku 1795 *Settlement Act* zostaje zniesiony oficjalnie; zaczyna się budowa Schroniska, które od roku następnego podejmuje działalność. Przedsięwzięcie Tuke'a zalicza się dokładnie do prawnej reorganizacji opieki z końca XVIII wieku, do serii środków, za pomocą których państwo burżuazyjne odkrywa dla swoich celów zalety dobroczynności prywatnej.

Zdarzenie, które we Francji stało się sygnałem wyzwolenia „zakutych w Bicêtre”, miało inny charakter i trudniej określić jego historyczne okoliczności. Prawo z roku 1790 przewidywało zakładanie wielkich szpitali przeznaczonych dla obłąkanych. Niemniej w roku 1793 jeszcze ani jeden z nich nie egzystował. Bicêtre przetrworzono na „dom ubogich”; spotkali się tam, jak przed Rewolucją, bezładnie wymieszani ubodzy, starcy, skazańcy i obłąkani.

Do tłumów tradycyjnych dochodzą odrzuty Rewolucji. Najpierw więźniowie polityczni. Piersin, dozorca obłąkanych w Bicêtre, pisze 28 Brumaire'a Roku III, czyli dokładnie podczas pobytu Pinela, do Komisji administracji cywilnej: „U mnie nigdy nie brak więźniów, choćby nawet dla trybunału rewolucyjnego.”<sup>12</sup> Z kolei ukrywający się podejrzani. Podobnie jak zakładami Belhomme, Douai czy Vernet<sup>13</sup>, posługiwano się domem odosobnienia Bicêtre jako kryjówką dla posadzanych o zdradę. Za Restauracji, gdy trzeba będzie tuszować fakt, że Pinel był lekarzem w Bicêtre w okresie terroru, poczyta mu się za zasługę ochranianie arystokratów i księży. „Pinel już był medykiem w Bicêtre, kiedy w oplakanej dobie zwrócono się do tego domu zamknięcia o splacenie haraczu śmierci. W czasie terroru zapełniono go księżmi i reemigrantami; pan Pinel śmiał przeciwstawić się wydaniu wielu z nich pod pretekstem, że są obłąkani. Nalegania umocniły jego sprzeciw do takiego stopnia, że zaimponował katom i energia człowieka o charakterze zwykle łagodnym i uległym uratowała życie wielkiej liczbie ofiar, wśród których wymienia się prałata zasiadającego dzisiaj na jednej z najważniejszych biskupich stolic we Francji.”<sup>14</sup> Nie zapominajmy wszakże, że w Bicêtre znajdowało się w czasie Rewolucji główne centrum hospitalizacji obłąkanych. Od pierwszych prób stosowania prawa z roku 1790 posyłano tam obłąkanych zwolnionych z domów przymusu, a niebawem i szaleńców stłoczonych w Hôtel-Dieu.<sup>15</sup> Toteż raczej zbieg okoliczności niż przemyślany projekt uczynił z Bicêtre spadkobiercę funkcji medycznych, które przetrwały klasycyzm nie stapiając się z systemem internowania i przekształciły Hôtel-Dieu w jedyny paryski szpital, gdzie próbowano leczyć obłąkanych systematycznie. W ramach internowania, bardziej niż kiedykolwiek będącego zbieraniną różnych elementów, Bicêtre podejmuje rolę, jaką Hôtel-Dieu pełnił od średniowiecza: staje się szpitalem, gdzie obłąkanych się leczy aż do uzdrowienia: „Od czasu Rewolucji zarząd zakładów publicznych uważa, iż zamykanie obłąkanych w przytulku dozwolone jest tylko w przypadku, gdy stanowią zakłócenie lub zagrożenie społeczne, że powinni tam pozostawać tylko dopóty, dopóki są chorzy, i że natychmiast po zupełnym wyzdrowieniu mają być odsyłani rodzinom lub przyjaciółom. Potwierdza się to ogólnym wypuszczeniem wszystkich, którzy odzyskali rozum, łącznie nawet z zamkniętymi przez były Parlament na dożywocie, jako że administracja uważa za swój obowiązek zatrzymywać jedynie szalonych niezdolnych do korzystania z wolności.”<sup>16</sup> Funkcja medyczna wyraźnie przenika do Bicêtre; nadchodzi czas sprawiedliwej oceny wszystkich orzeczonych w przeszłości zatrzymań z powodu

oblędu.<sup>17</sup> Pierwszy raz w historii Szpitala ogólnego powierza się infirmerie Bicêtre człowiekowi cieszącemu się opinią znawcy chorób umysłowych,<sup>18</sup> sam fakt powołania Pinela świadczy, iż obecność obłąkanych w Bicêtre już p r z e d t e m się stała zagadnieniem medycznym.

Równocześnie było to niewątpliwie zagadnienie polityczne. Przekonanie, że zamykano niewinnych z przestępcami, ludzi rozumnych z furiami, od dawna weszło w skład rewolucyjnej mitologii: „Bicêtre na pewno więzi kryminalistów, rozbójników, dzikich lotrów... lecz oprócz nich, przynajmy, także mnóstwo ofiar samowolnej władzy, tyranii rodzin, paternalnego despotyzmu... Lochy grzebią ludzi, naszych braci i bliźnich, wzbroniono im powietrza, a światło do nich dociera przez wąskie szczeliny.”<sup>19</sup> Bicêtre, więzienie niewinnych, nawiedza wyobraźnie jak przedtem Bastylia: „Po masakrze w więzieniach zbóje przemocą wdzierają się do przytułku Bicêtre pod pretekstem uwolnienia niektórych ofiar dawnej tyranii, wymieszanych z obłąkanymi. Uzbrojeni przechodzą cele; wypytują aresztantów, mijają, jeśli szaleństwo jest jawne. Lecz oto jeden z zakutych w kajdany zwraca uwagę wypowiedziami dorzecznymi i rozumnymi, gorzko się przy tym skarżąc. Co za ohyda kazała go trzymać w żelazach pospolu z tamtymi szaleńcami?... i odzywają się w bandzie zbrojnych gwałtowne szemrania, i podnosi się krzyk oburzenia na dozorcę przytułku; musi zdać rachunek ze swego sprawowania.”<sup>20</sup> Za czasów Konwentu rodzi się nowa obsesja: Bicêtre zawsze było wielką składnicą trwogi, teraz upatrują w nim kryjówkę podejrzanych – arystokratów przebranych w żebracze lachmany, agentów z zagranicy spiskujących pod maską oblędu. I tym razem trzeba wykrywać szaleństwo, niech zajaśnieje niewinność, ale niech uwidoczni się obluda. Strach otaczający Bicêtre przez cały okres Rewolucji czyni zeń tajemniczą i złowieszczą siłę na krańcach Paryża, gdzie Nieprzyjaciół podszywa się pod głupstwo, a oblęd spełnia kolejno dwie wyosabniające role: wyosabnia osobę niesłusznie uznaną za obłąkaną, lecz z równym skutkiem może wyosobnić kogoś, kto wierzy, że szaleństwo go ochroni; tyranizuje lub zwodzi – jest groźnym elementem pośrednim między człowiekiem rozumnym a obłąkanym, mogącym jednego wyobcować jako drugiego i obydwu przeszkodzić w zażywaniu wolności. W każdym razie jego grę trzeba pokrzyżować, ażeby mogła zagrać prawda i rozum.

W tej sytuacji dosyć zagmatwanej, w sieci utkanej z prawdziwych okoliczności i sił wyimaginowanych, trudno jasno określić rolę Pinela. Objął stanowisko 25 sierpnia 1793. Ponieważ jego lekarska reputacja była już

ugruntowana, można się domyślać, że wybrano go właśnie w celu „pokrzyżowania gry” oblędu, dokonania jego medycznej oceny, uwolnienia ofiar i wykrycia podejrzanych, ścisłego wreszcie przeprowadzenia osadzenia szaleństwa w zamknięciu, które to zamknięcie uznane jest za konieczne, choć nie pozbawione niebezpieczeństw. Ponadto uczucia Pinela były zbyt republikańskie, by potrzebowano się obawiać, że zatrzyma więźniów dawnej władzy lub że będzie sprzyjał ludziom ściganym przez nową. Nasuwa się zdanie, że Pinel dysponował nadzwyczajną władzą moralną. W klasycystycznym pojęciu nierozumu nie było pęknięcia pomiędzy oblędem a symulacją ani między oblędem rozpoznany przez otoczenie a oblędem poznany obiektywnie; przeciwnie, oblęd z jego postaciami iluzorycznymi, więc karygodnymi, łączyła więź zasadniczej przynależności. Zadaniem Pinela było polityczne rozwikłanie tego węzła, dokonanie takiego podziału, by ukazała się wyłączna i niepodważalna jedność: dla poznania dyskursywnego jedność ta obejmuje oblęd, jego obiektywną prawdziwość i jego niewinność. Trzeba go wysupłać z migotliwych frędzli niebytu, gdzie się toczyły rozgrywki nierozumu i gdzie uchodził już to za nieszaleństwo prześladowane, już to za nieszaleństwo zatajane, nie przestając wszakże nigdy być szaleństwem.

Jakie przy tym wszystkim miało znaczenie wyzwolenie „zakutych w łańcuchy”? Byłoby to po prostu zastosowanie poglądów formułowanych od paru lat w związku z programami reorganizacji, których dobrym przykładem jest projekt Cabanisa z roku poprzedzającego przyjście Pinela do Bicêtre? Zdjęcie kajdan obłąkanym z lochów oznaczałoby w takim razie otwarcie dla nich strefy wolności będącej jednocześnie strefą ich weryfikacji – dopuszczenie, by ukazali się w obiektywności już nie naruszanej ani przez zadawane udręki, ani przez wywoływane nimi wybuchy furii; oznaczałoby utworzenie czystego pola azylarnego, zgodnego z definicją Cabanisa, a z racji politycznych pożądanego dla Konwentu. Nie można jednak wykluczyć, że realizując to założenie Pinel zatajał manewr polityczny o wartości przeciwnej: wyzwalał obłąkanych, lepiej ich mieszał z rzeszą zaludniającą Bicêtre, mącił ją i zamazywał, niwecząc wszelkie kryteria podziału. Czyż zresztą w całym omawianym okresie kierownictwo Bicêtre nie ponawiało wysiłków udaremniających podziały, których się domagały władze polityczne?<sup>21</sup> Jakkolwiek było, Pinela przeniesiono 13 maja 1795 do Salpêtrière, kilka miesięcy po Termidorze, w chwili politycznego odprężenia.<sup>22</sup>

Nie dojdziemy zapewne, czego właściwie chciał Pinel, kiedy się zdecydował na wyzwolenie obłąkanych. Mniejsza o to, sedno sprawy leży właśnie w owej

dwuznaczności, jaka będzie cechować dalszy ciąg jego dzieła, a nawet sens, jaki przybierze w świecie nowoczesnym: mowa o utworzeniu strefy, gdzie szaleństwo musi występować w nieskażonej prawdzie, zarazem obiektywnej i niekarygodnej – lecz będzie to strefa idealna, zawsze oddalona na nieuchwytny dystans, gdyż każda postać obłądu jak najbliżej, nie do odróżnienia, miesza się w niej z nieobłądem. Szaleństwo zyskuje na precyzji swojego zarysu naukowego i tyleż samo traci na wymowie dla konkretnej percepcji. Akt wyzwolenia w celu weryfikacji zarazem je rozkojarza i ukrywa we wszystkich konkretnych postaciach rozumu.

★

Dzieło Tuke'a wypłynęło w końcu XVIII wieku z prądem reorganizacji angielskiego prawodawstwa dotyczącego opieki; dzieło Pinela wyrosło z dwuznacznego położenia obłąkanych podczas Rewolucji. Nie zależy nam przecież na kwestionowaniu ich oryginalności. Siły decyzji tę pracę znamionującej nic nie umniejszą i odrobinę zaledwie przekształcona jasno się uwidocznili w mitach przekazujących jej sens.

Jest ważne, że Tuke był kwakrem. Jest niemniej ważne, że Schronisko powstało na wsi. „Powietrze jest tam zdrowe, o wiele mniej zanieczyszczone niż okolice miast przemysłowych.”<sup>23</sup> Nie zakratowane okna domu wychodzą na ogród; ponieważ zbudowano go „na wzniesieniu, góruje nad miłym krajobrazem rozciągającym się na południe, na lesistą, żyzną równinę, jak daleko sięgnąć okiem...” Na przyległych gruntach uprawia się rolnictwo i hodowlę; ogród „dostarcza w obfitości owoców i warzyw; dla wielu chorych jest terenem przyjemnej pracy i odpoczynku”.<sup>24</sup> Zajęcia na świeżym powietrzu, regularne spacerki, praca w ogrodzie i przy gospodarstwie wpływają dobroczynnie i „każdemu wychodzą na zdrowie”. Bywało, iż niektórzy chorzy powracali do zdrowia „na skutek samej podróży do Schroniska i paru dni odpoczynku, którego tam zaznali”.<sup>25</sup> Wszystkie urojone moce prostego życia, wiejskiego szczęścia, cyklu pór roku miały rej wodzić w uzdrawianiu obłądu. Albowiem według osiemnastowiecznych poglądów szaleństwo nie wywodzi się ani z natury, ani z samego człowieka, lecz ze społeczeństwa. Tuke i jego współcześni obwiniają wpływ wzruszeń, niepewności, podniecenia, wymyślnego pożywienia. Jako wytwór życia oddalającego się od przyrody, jest obłąd tylko ogniwem ciągu przyczyn i skutków; nie podważa zasadniczych pierwiastków człowieka, mianowicie jego wrodzonej przynależności do natury. Niczym sekretu jedynie chwilowo zapomnianego, nie narusza owej człowie-

czej natury, która zarazem jest człowieczym rozumem. Zdarza się, że zapomniany sekret wraca w niezwykłych okolicznościach, jak gdyby chyłkiem i podstępem, pod wpływem innego zakłócenia. Samuel Tuke cytuje przypadek młodej dziewczyny, która popadła w stan „zupełnego zidiocenia”; pozostawała w nim bez przerwy przez długie lata, dopóki nie zachorowała na tyfus. Otóż w miarę narastania gorączki rozjaśniał się jej umysł, zdradzał coraz większą żywość i wnikliwość; w ostrej fazie choroby, kiedy inni chorzy zazwyczaj dostają maligny, ta pacjentka okazywała się w pełni rozumna; rozpoznawała otoczenie, przypominała sobie minione zdarzenia, na które przedtem nie zdawała się zwracać uwagi. „Niestety, był to zaledwie przebłysk rozumu; wraz z opadaniem gorączki mroki znów spowijały jej umysł; pogryzła się w żalonym stanie poprzednim i pozostawała w nim do śmierci, która nastąpiła parę lat później”.<sup>26</sup>

Mamy tu do czynienia z istnym mechanizmem kompensacyjnym: w obłądnie natura jest zapomniana – nie zniweczona, lecz jakby przesunięta z umysłu do ciała, toteż obłąkanie w jakiś sposób gwarantuje niespożyte zdrowie; kiedy jednak nadchodzi choroba, wstrząśnięta w ciele natura znowu pojawia się w umyśle, jeszcze czystsza i jaśniejsza niż kiedykolwiek indziej. Oto dowód, że nie wolno obłąkanych uważać za „bezwzględnie wyzutych z rozumu”; należy raczej grą podobieństw i przybliżeń rozbudzać w nich pierwiastki naturalne, drzemające pod niepokojem obłądu; pory roku i dnia, rozległa równina Yorku, mądrość ogrodów, gdzie porządek przyrody zbiega się z porządkiem ludzkim, muszą odczarować ukryty przejściowo rozum aż do zupełnego rozbudzenia. W ogrodnicze życie narzucane chorym w Schronisku, kierowane na pozór jedynie niezmiennym zaufaniem, wślizgnęła się czynność magiczna, dzięki której natura każe zatryumfować naturze posługując się podobieństwem, zbliżeniem i tajemniczym przenikaniem, podczas gdy zażegnane zostaje wszystko, co z przeciwnatury złożyło w człowieku społeczeństwo. Spoza licznych obrazów zaczyna przeziierać mit, który odnajdziemy pośród głównych form organizujących w XIX wieku psychiatrię, mit o trzech naturach: Naturze-Prawdzie, Naturze-Rozumie, Naturze-Zdrowiu. W nich będzie się rozgrywał tok alienacji i jej uzdrawiania; podczas gdy Natura-Zdrowie może zostać zniszczona, a Natura-Rozum tylko przejściowo zakryta – Natura jako Prawda świata nigdy nie traci adekwatności do samej siebie; toteż obierając tę ostatnią za punkt wyjścia, można obudzić i odrodzić Naturę-Rozum, której zbieżne z prawdą działanie pozwoli odbudować Naturę-Zdrowie. Zgodnie z takim właśnie rozumowaniem Tuke nad angielski termin *insane* przekładał francu-

skie „*aliéné*”, ponieważ słowo to wyraża słuszniejszy pogląd na ten rodzaj zakłócenia niż terminy implikujące jakikolwiek stopień zniweczenia władzy myślenia”.<sup>27</sup>

Schronisko wplata chorego w prostą dialektykę natury; równocześnie jednak ustanawia grupę społeczną, a czyni to w sposób osobliwie najeżony sprzecznościami. W rzeczywistości powstało ze składek i powinno funkcjonować w charakterze systemu ubezpieczeń, na wzór towarzystw samopomocy, które się rozwijają w tym samym czasie; każdy z subskrybentów ma prawo wskazać chorego, którym się interesuje i który będzie korzystał z taryfy ulgowej, podczas gdy inni muszą opłacać pełne stawki. Jest więc Schronisko stowarzyszeniem opartym na umowie, zbieżnością interesów zorganizowaną na modłę spółki zwyczajnej.<sup>28</sup> A jednocześnie tkwi w micie rodziny patriarchalnej: dąży do przekształcenia się w wielką braterską wspólnotę chorych i dozorców, poddaną autorytetowi dyrektora i zarządu. Rodzina to silna, nie pobłażająca ani folgująca, ale sprawiedliwa, ustanowiona na obraz rodziny biblijnej. „Starania, do jakich intendenci się przykładają dla zapewnienia dobrobytu chorym z gorliwością równą dbałości rodziców troskliwych, lecz rozważnych, w wielu przypadkach bywają nagradzane niemal synowskim przywiązaniem.”<sup>29</sup> I w tym odwzajemnionym uczuciu, gdzie nie ma miejsca na słabości, ale i nie ma na krzywdę, chorzy odzyskują spokojne szczęście i poczucie bezpieczeństwa na łonie rodziny na pierwotny sposób idealnej.

Łącząc umowę z rodziną, spodziewane korzyści z naturalnym uczuciem, Schronisko obejmuje i miesza dwa ważne mity, jakimi wiek XVIII próbował zdefiniować początek społeczeństw i prawdę o człowieku społecznym. Jest interesem indywidualnym, który się realizuje w wyrzeczeniu, oraz spontanicznym, wzniesionym przez naturę uczuciem członków rodziny, przedkładając wszelkiej społeczności rodzaj efektywnego i samorzutnego wzorca. Schronisko sprowadza ludzką grupę do najczystszej, najbliższego źródłom kształtu: dąży do ponownego wtopienia człowieka w elementarne związki społeczne, absolutnie zgodne z sytuacją wyjściową; co znaczy, że muszą być one ściśle ustanowione i ściśle moralne. Chorego należy odesłać do punktu, gdzie społeczeństwo właśnie się wylaniało z natury i spełniało się w pierwotnej prawdzie, którą procesy ludzkiej historii następnie mąciły. Zakładano, że z wyobcowanego umysłu wymaże się wtedy wszystko, co aktualne społeczeństwo osadziło w nim sztucznego, wszelkie daremne niepokoje, obce naturze więzy i zobowiązania.

Takie były mityczne moce Schroniska: ujarzmiły czas, zaprzeczały historii,

nawracały człowieka do jego istotnych prawd, do tożsamości z niepamiętnym Pierwszym Człowiekiem naturalnym i z Pierwszym Człowiekiem społecznym. Zacierają wszystkie dystansy, które go dzieliły od tej pierwotnej istoty, wygładzały wszystkie narosty; i w granicach tego „schronienia” spod wyobcowania znowu przebija się coś, co wyobcować się nie może: tym czymś jest natura, prawda, rozum i nieskalana społeczna moralność. Wydawało się, że dzieło Tuke’a niósł i uzasadniał nurt reform, który je poprzedził; i rzeczywiście tak było, wszelako zerwaniem i wtajemniczeniem stało się dzięki pejzażowi mitycznemu, który otaczał je od poczęcia i który zdołało wtłoczyć w stare rejony obłądzenia i zamknięcia. Tym sposobem w miejsce linearnego podziału między rozumem a brakiem rozumu, dokonanego trybem prostej decyzji w systemie internowania, wstawiło dialektykę zrodzoną w tak ustanowionej przestrzeni mitycznej. Dialektyka ta czyni obłądzenie wyobcowaniem, a uzdrowienie – powrotem do stanu, gdzie wyobcowanie jest niemożliwe; jednakowoż sedno sprawy polega na pewnej władzy, jaką teraz uzyskuje zamknięcie albo o jakiej dla niego przynajmniej marzą założyciele Schroniska; mocą tej władzy, w tej samej chwili gdy obłądzenie okazuje się wyobcowaniem i właśnie przez to odkrycie, człowiek zostaje sprowadzony do niemożności wyobcowania się. Możemy więc w micie Schroniska wykazać jednocześnie i urojony przebieg uzdrowienia w postaci niejasno założonej, oraz istotę obłądzenia – w postaci, która zostanie *implicite* przekazana XIX stuleciu:

1. Celem zamknięcia jest sprowadzenie obłądzenia do jego prawdy.
  2. Prawdą obłądzenia jest to, czym ona jest po odjęciu świata, społeczeństwa i przeciwnatury.
  3. Tą prawdą obłądzenia jest sam człowiek, w tym, co posiada najpierwotniej niemożliwego do wyobcowania.
  4. Niemożliwa do wyobcowania jest w człowieku Natura, Prawda i Moralność; czyli sam Rozum.
  5. Uzdrowiającą moc Schronisko czerpie z tego, że przywodzi szaleństwo do prawdy będącej zarazem prawdą obłądzenia i prawdą człowieka – do natury, która jest naturą choroby i harmonijną naturą świata.
- Teraz widać, którądy pozytywizm będzie mógł wkroczyć w przytoczoną dialektykę, gdzie na pozór nic go nie zapowiada, jako że wszystko się obraca wokół doświadczeń moralnych, problemów filozoficznych, urojonych obrazów człowieka. Jednakże pozytywizm będzie tego ruchu kontrakcją, redukcją tej mitycznej przestrzeni; przyjmie od razu za obiektywną rzeczywistość, że prawdą obłądzenia jest rozum człowieka, co całkowicie odwróci koncepcję

klasycystyczną, dla której doświadczanie braku rozumu w obłądnie zaprzecza jakiegokolwiek o człowieku prawdzie. Odtąd wszelkie obiektywne ujmowanie obłąd, wszelkie poznanie, wszelka na jego temat prawda będzie samym rozumem, rozumem odzyskanym i zwycięskim, zniweczeniem wyobcowania.

\*

W tradycyjnym przekazie o zdjęciu kajdan w Bicêtre jeden szczegół nie został ustalony z pewnością: mowa o udziale Couthona. Kwestionowano możliwość jego obecności, przypuszczano, że widocznie chodziło o jakiegoś członka Gminy Paryża, również sparaliżowanego, i że dodając jego kalectwo do ponurej sławy Couthona jednego brano za drugiego.<sup>30</sup> Pomińmy ten problem: najważniejsze, że taka pomyłka się dokonała i upowszechniła, nieodparcie narzucając obraz kaleki, który ze wstrętem cofa się przed obłąkanymi i pozostawia „te zwierzęta” własnemu losowi. W centrum sceny znalazł się paralytyk niesiony przez ludzi na ramionach; tym lepiej, jeśli ten paralytyk okazuje się strasznym członkiem Konwentu, znanym z okrucieństwa gorliwym zwolennikiem szafotu. W konsekwencji właśnie Couthon zjawi się w Bicêtre i w jego rękach znajdzie się na chwilę życie obłąkanych. Tak chce historyczna wyobraźnia.

W istocie w tej osobliwej przypowieści znaczenia mitologii obłąd wymieniają się na krzyż. Couthon wizytuje Bicêtre, bo chce się przekonać, czy obłąkani, których ma uwolnić Pinel, nie są podejrzani politycznie. Myśli, że napotka ukrywany rozum; zastaje pokaz wścieklej zwierzęcości: rezygnuje z rozpoznania w niej oznak inteligencji i symulacji; lepiej jej nie tykać, niech się szaleństwo rozwinie w swoją istotną dzikość. I dokładnie w tym punkcie realizuje się metamorfoza: onże Couthon, okaleczały rewolucjonista, sparaliżowany oprawca, w momencie gdy traktuje obłąkanych jak bestie, podwójnie naznaczony kalectwem i zbrodnią bezwiednie wciela najpotworniejsze cechy nieludzkości. Dlatego mit jemu, a nie komukolwiek innemu, mniej ułomnemu lub mniej okrutnemu, wkłada w usta ostatnią w zachodnim świecie wypowiedź równającą obłąd ze zwierzęcością. Kiedy wynoszą go z Bicêtre, sądzi, iż wydał obłąd na pastwę pierwiastków zwierzęcych, ale naprawdę to właśnie on wykazuje bestialstwo, podczas gdy obdarzeni wolnością obłąkani będą mogli wykazać, że nie utracili niczego z istoty człowieczeństwa. Orzekając zwierzęcość obłąkanych i pozwalając, by poruszali się w niej do woli, jednocześnie ich od niej uwolnił, ale objawił zwierzęcość własną i w niej się zamknął. Jego

wściekliwość bardziej była niedorzeczna i bardziej nieludzka niż szaleństwo obłąkanych. Obłąd przeszedł więc na stronę strażników; teraz cała zwierzęca brutalność obłąd cechuje tych, co zamykają wariatów jak zwierzęta; to w nich zwierzę się wścieka, a wściekłość okazywana przez szaleńców jest tylko tamtej zmałowanym odbiciem. Zdradza się tajemnica, że bestialstwo nie tkwiło w zwierzęciu, ale w rygorach służących do jego obłaskawienia. Obłąd zostaje więc oczyszczony ze zwierzęcości albo przynajmniej z tego jej pierwiastka, który jest gwałtem, drapieżnością, wściekliwością, dzikością; zachowuje tylko zwierzęcość łagodną, która nie jest reakcją na przymusową tresurę. Przypowieść o spotkaniu Couthona z Pinelem wyraża to oczyszczenie; ściślej – dowodzi, że było ono już faktem, kiedy ta legenda została napisana.

Po odjeździe Couthona „filantrop natychmiast bierze się do dzieła”; postanawia spuścić z łańcucha dwunastu obłąkanych. Pierwszym jest angielski kapitan, od czterdziestu lat skuty w lochu Bicêtre: „Uważano go za najgroźniejszego spośród wszystkich szaleńców... w napadzie furii grzmotnął kajdankami w głowę jednego ze służby i zabił go na miejscu.” Pinel podchodzi, napomina, „żeby był rozsądny i nikomu nie wyrządził krzywdy”; w nagrodę obiecuje mu uwolnienie z kajdan i spacer na podwórzu: „Uwierz mi na słowo: bądź posłuszny i zaufaj, zwrócę ci wolność.” Kapitan wysłuchał przemowy i zachował spokój, kiedy spadały żelaza; ledwo odzyskał swobodę, pospieszył zachwycać się światłem słonecznym i „krzyczał w upojeniu: Jakież to piękne!” Pierwszy dzień wolności spędził „biegając, pędząc w dół i w górę po schodach, i powtarzał bez przerwy: Jakież to piękne!” Wieczorem powrócił do celi i spokojnie zasnął. „W ciągu dwóch lat, jakie jeszcze miał spędzić w Bicêtre, nie ulegał już atakom furii; okazał się nawet pożyteczny dla zakładu, gdyż cieszył się niejakim szacunkiem obłąkanych, których na swój sposób pouczał i uważał, że jest wobec nich kimś w rodzaju dyżurnego.”

W kronikach medycznej hagiografii mniejszą sławę zdobyło drugie uwolnienie – żołnierza Chevingé. Był on pijakiem dotkniętym urojeniami wielkościowymi – wyobraził sobie, że jest generałem; Pinel wszelako „odkrył pod zaburzeniem złą naturę”; zdejmując z niego więzy oświadczył, że bierze go na służbę i żąda w zamian wierności, jakiej „dobry pan” może się spodziewać po wdzięcznym domowniku. Cud się spełnia; w pomieszanej duszy budzi się cnota wiernego lokaja: „Nigdy jeszcze w ludzkim myśleniu nie przebiegała rewolucja tak nagle i tak zupełna... dopiero co uwolniony, okazuje się uprzedzający, pełen dbałości”; ujarzmiony wielkodusznością szelma z

własnej woli wychodzi w zastępstwie swojego pana naprzeciw furii i uspokaja innych; „zwraca się do obłąkanych w słowach rozumu i dobroci – jeszcze przed chwilą sam był na ich poziomie, lecz poczuł, jak odzyskana wolność go wywyższa”<sup>31</sup> W legendzie Pinela odegrał do końca rolę dobrego sługi; duszą i ciałem oddany swemu panu, osłania go, kiedy lud Paryża chce sforsować bramy Bicêtre i wymierzyć sprawiedliwość „wrogom narodu; czyni mu szaniec z własnego ciała i sam się wystawia na ciosy, ażeby uratować mu życie”.

Spadają więc łańcuchy; obłąkany zostaje wyswobodzony i w tej samej chwili odzyskuje rozum. Nie, chyba nie tak: tym, co samo z siebie i do siebie powraca, nie jest rozum, lecz raczej już gotowe gatunki społeczne; długo drzemały pod obłądem, a teraz jak jeden mąż powstają w doskonałej zgodności z reprezentowaną treścią, bez żadnych wypaczeń czy zniekształceń. Jak gdyby szaleniec wyzwolony ze zwierzęcości, w jaką go wtrącały okowy, osiągał człowieczeństwo jedynie w postaci typu społecznego. Pierwszy z uwolnionych nie staje się na powrót po prostu człowiekiem normalnym, ale oficerem, angielskim kapitanem, winnym lojalność swemu wybawcy niczym zwycięzcy, który go związał słowem, a w stosunku do drugich władczo wygrywającym swój oficerski prestiż. Zdrowie powraca mu tylko w wartościach społecznych, one są jego oznaką i konkretnym potwierdzeniem. Tutaj rozum nie zalicza się do kategorii poznania albo szczęścia; nie polega na dobrym funkcjonowaniu umysłu, ale na honorze. W przypadku żołnierza rozum okazuje się wiernością i poświęceniem; Chevingé nie staje się rozsądnym człowiekiem, ale służącym. W jego historii odczytujemy mniej więcej te same znaczenia co w postaci Piętaszka u boku Robinsona Kruzoe; pomiędzy osamotnionym w przyrodzie białym a dobrym dzikusiem Defoe nie ustanowił stosunku człowieka do człowieka, streszczającego się w bezpośredniej wzajemności, ale stosunek pana do sługi, inteligencji do przywiązania, siły mądrej do siły żywotnej, rozważnej odwagi do nieświadomego bohaterstwa, jednym słowem – stosunek społeczny, który wraz z całą swoją literacką rangą i wszystkimi współczynnikami etycznymi przelożony został na stan naturalny, jako przyrodzona prawda tego dwuosobowego społeczeństwa. Te same walory spotykamy w przypadku żołnierza Chevingé: pomiędzy nim a Pinelem nie ma mowy o dwóch poznających się racjach, lecz o dwóch osobowościach bezbłędnie zdeterminowanych, dokładnie odpowiadających swoim typom i organizujących obopólny stosunek w myśl z góry danych jego struktur. Mit okazał się silniejszy od jakiegokolwiek prawdy psychologicznej i jakiegokolwiek obserwacji medycznej;

gdyby pacjenci Pinela naprawdę byli obłąkani, sam fakt uwolnienia oczywiście nie byłby ich uzdrowił, w zachowaniu długo musieliby zdradzać cechy wyobcowania. Ale Pinel nie o to się martwił; uważał za istotne, by rozum udokumentowały typy społeczne wykrystalizowane bardzo prędko, z chwilą gdy zaniechano traktować obłąkanego jak Obcego, jak Zwierzę, jak nieczłowieka wykluczonego z międzyludzkich związków. Według Pinela uzdrowienie obłąkanego polega na utrwaleniu go w uznanym i moralnie zaaprobowanym typie społecznym.

A więc najważniejszy nie jest fakt, że spadły kajdany – taki zabieg przeprowadzano już parokrotnie w ciągu XVIII wieku, zwłaszcza w Saint Luke; ważny jest mit, który temu wyzwoleniu nadał znaczenie, ukazał w jego perspektywie rozum wypełniony od dawna przedstawianą w literaturze tematyką społeczną i moralną, i w sferze wyobraźni stworzył idealny wzorzec domu dla obłąkanych. Dom ten nie będzie już klątką dla człowieka na pastwie własnej dzikości, ale jakąś wysnioną republiką, gdzie zapanują stosunki czytelnie cnotliwe. Honor, wierność, odwaga, poświęcenie zatryumfują w nieskażonym stanie określając jednocześnie idealne formy społeczeństwa oraz kryteria rozumu. Potęga oddziaływania owego mitu na tym zaś polega, że stanowi niemal *explicite* przeciwieństwo mitów Rewolucji w takiej postaci, w jakiej się wykształciły po terrorze (to dlatego niezbędna jest obecność Couthona): republika Konwentu ugruntowała się na gwałtach, namiętnościach, zdziczeniu – to ona bezwiednie skupiła wszystkie odmiany niedorzeczności i braku rozumu, podczas gdy republika samoistnie powstała wśród wydanych na własną złość obłąkańców jest wyczerpana z namiętności krainą istotnego posłuchu. Couthon symbolizuje „złą wolność”, która w ludzie rozpętała gniew i powołała do życia tyranię Ocalenia publicznego, a w której imieniu pozostawiano obłąkanych w okowach; natomiast Pinel jest symbolem „wolności dobrej”, gdyż przez wyzwolenie ujarzmiła ona najbardziej niepočetnych i najbrutalniejszych z ludzi i prowadzi ich w spokojny świat tradycyjnych cnot. Zestawienie żołnierza Chevingé z ludem Paryża domagającym się u bram Bicêtre wydania wrogów narodu dowodzi, że zabijaka przez długie lata trzymany w zamknięciu na skutek pijaństwa i bredni nie jest tu najsrożej obłąkany i najbardziej zniewolony.

Pod mitem Pinela, podobnie jak pod mitem Tuke’a, przebiega dyskursywny nurt będący zarazem opisem wyobcowania i analizą jego niweczenia:

1. Obłąd, ujmowany przez klasycystyczny system internowania jako nieczłowieczeństwo i zwierzęcość, nie odkrywa swojej moralnej prawdy.



2. Z chwilą dopuszczenia tej prawdy do swobodnej autoekspresji, ujawnia się człowieczeństwo w pełni idealnych cnót: bohaterstwa, wierności, poświęcenia itp.

3. A więc obłąd to jest występek, przemoc, złośliwość, o czym aż nadto świadczy wściekłość rewolucjonistów.

4. Wyzwolenie w obrębie zamknięcia, w miarę jak odtwarza społeczeństwo pod względem zgodności z typami, musi uzdrawiać.

Mit Schroniska oraz mit zdjętych kajdan odpowiadają sobie punkt za punktem w prostej odwrotności. Pierwszy akcentuje wszystkie wątki stanu pierwotnego, drugi wprowadza w obieg przejrzyste obrazy cnót społecznych. Pierwszy poszukuje prawdy i zniweczenia obłąd w momencie, gdy człowiek dopiero się odrywał od natury; drugi odkrywa tę prawdę w swego rodzaju społecznej perfekcji, w idealnym funkcjonowaniu międzyludzkich stosunków. Oba wymienione problemy były w XVIII wieku nazbyt wszakże bliskie, by ich znaczenia mogły się wydatnie różnić u Pinela lub Tuke'a. I tu, i tam zarysowuje się dążenie do podjęcia niektórych praktyk internowania w wielkim mieście wyobcowania, tym samym, który kilka lat później sformułuje Hegel, conceptualnie uogólniając lekcję z wydarzeń zaszłych w Schronisku i w Bicêtre. Prawdziwa terapia psychiczna wspiera się na przekonaniu, że obłąd nie jest abstrakcyjną utratą rozumu ani pod względem zdolności wnioskowania, ani pod względem woli i odpowiedzialności, lecz zwykłym zaburzeniem umysłu, sprzecznością w rozumowaniu jeszcze istniejącym, podobnie jak choroba fizyczna nie jest abstrakcyjną, czyli zupełną utratą zdrowia (w istocie oznaczałoby to śmierć), ale sprzecznością w jego obrębie. Ludzkie traktowanie, to jest zarazem zycżliwe i rozsądne... zakłada rozumność chorego i odpowiednie podejście znajduje w tym mocny punkt oparcia.<sup>33</sup> Klasykistyczny system internowania stworzył stan alienacji istniejący jedynie na zewnątrz kogoś, kto zamyka i w internowanym widzi jedynie Obcego lub Zwierzę; proste akty Pinela i Tuke'a, które pozytywna psychiatria paradoksalnie przyjęła za swoje źródło, sprowadziły wyobcowanie do wewnątrz, osadziły je w zamknięciu i określili jako dystans obłąkanego do samego siebie, czyniąc je przez to mitem. Należy mówić o micie, skoro przekonanie miało uchodzić za naturę, powrót do określonej moralności za wyzwolenie prawdy, a utajone wtłoczenie w sztuczną rzeczywistość za samorzutne uzdrowienie obłąd.

Legendy Pinela i Tuke'a przekazują treści mityczne, które psychiatria dziewiętnastowieczna przyjmie za naturalną oczywistość. Natomiast poniżej mitów dokonywała się czynność czy raczej szereg czynności, które po cichu organizowały świat przytułków wraz z metodami leczenia i konkretnym doświadczeniem obłąd.

Przypatrzmy się najpierw robocie Tuke'a. Uznaje się ją za „wyzwolenie” obłąkanych, ponieważ była współczesna Pinelowi i, jak wiadomo, ruszyła z prądem „filantropii”. Lecz sedno sprawy było zupełnie inne: „Widzieliśmy, jak wielkie szkody cierpieli członkowie naszego Towarzystwa nie tylko powierzani ludziom dalekim od naszych zasad, lecz nadto mieszanym z innymi chorymi, narażeni na grubiańskie słownictwo i naganne praktyki. Te rzeczy nieraz wyciskają niezatarte piętno na umysłach chorych po odzyskaniu rozumu, czynią ich obcymi wobec religijnych związków, do których dawniej należeli; niekiedy popadają w zepsucie przez występne nawyki, ongi im nieznane.”<sup>33</sup> Schronisko ma być instrumentem segregacji: chodzi o segregację moralną i religijną w celu otoczenia obłąd środowiskiem możliwie podobnym do wspólnoty kwaków. A to z dwóch przyczyn: po pierwsze, widok zła sprawia każdej wrażliwej duszy cierpienie, rodząc tak żywe i zgubne afekty jak strach, nienawiść czy pogarda, które sięją lub utrwalają obłąd: „Słusznie pomyślano, że mieszanina utworzona w wielkich publicznych zakładach z osób o różnych uczuciach i praktykach religijnych, przestawanie rozpustników z ludźmi cnotliwymi, bezbożników z bogobożnymi utrudnia w efekcie stopniowy powrót do rozumu, pogłębiając melancholię i mizantropię.”<sup>34</sup> Główna jednak racja leży gdzie indziej: otóż religia może pełnić podwójną rolę natury i regulaminu, ponieważ czerpie naturalną głębię z atawistycznego przyzwyczajenia, wychowania i codziennej praktyki, a jednocześnie stanowi zasadę ciągłego nacisku. Jest zarazem spontaniczna i zniewalająca i w tej mierze rozporządza jedyną siłą, jaka w rozchwianym rozumie jest zdolna się przeciwstawić niepohamowaniu szaleństwa; jej normy, „skorośmy je wchłonęli u progu życia... stały się nam niemal przyrodzone; ich bezapelacyjna moc daje się często odczuć nawet w nieprzytomnej ekscytacji obłąd. Umacnianie wpływu religijnych prawideł na umysł szaleńca ma ogromne znaczenie jako metoda kuracji.”<sup>35</sup> W dialektyce alienacji, według której rozum się chowa, ale nie niweczy – religia nadaje konkretny kształt elementom, które się nie alienują; zawiera to, czego w rozumie nic nie zwycięży, co pod obłądem trwa nadal jako quasi-natura, a wokół niego – jako nieustanna presja środowiska: „W chwilach przytomności lub podczas rekonwalescencji chory mógłby

korzystać z towarzystwa osób wyznających te same co on poglądy i zachowujących takie same obyczaje.”<sup>36</sup> Zapewnia skryte czuwanie rozumu nad obłądem, czyniąc przez to bliższym i bardziej naturalnym ów przymus, który się srożył już w domach zamknięcia doby klasycyzmu. Tam środowisko religijne i moralne narzucało się z zewnątrz, obłąd był więc poskramiany, a nie leczony. W Schronisku religia jest częścią nurtu, który mimo wszystko wskazuje w obłąkaniu na rozum, prowadząc od szaleństwa do zdrowia. Segregacja religijna ma określony sens: nie ma bronić chorych przed bezbożnym wpływem niekwaków, ale osadzić wariata wewnątrz moralnego żywiołu, gdzie stanie wobec rozprawy z samym sobą i otoczeniem; ma mu stworzyć środowisko, gdzie bynajmniej nie chroniony, utrzymywany będzie w ciągłym niepokoju, w stałym zagrożeniu przez Prawo i Przewinę.

„Pierwiastek rzadko słabnącego w obłądzie lęku poczytywany jest za bardzo ważny w leczeniu obłąkanych.”<sup>37</sup> Strach jawi się w przytułku jako figura zasadnicza. Oczywiście, stara to twarz – wspomnijmy terror internowania. Ów jednak ścisła obłąd od zewnątrz, wyznaczał granicę pomiędzy rozumem a jego brakiem i sprawował podwójną władzę: nad wyskokami furii, żeby je powstrzymać, i nad samym rozumem, żeby trzymać go od nich z daleka; był to strach całkowicie powierzchniowy. Natomiast strach wprowadzony do Schroniska jest całkowicie w głębi: od rozumu idzie ku obłądowi niczym mediacja, niczym wywołanie wspólnej natury, jaką może jeszcze posiadać i jaka może ustanowi między nimi związek. Terror panujący niegdyś był widomym znakiem wyobcowania obłądu w świecie klasycystycznym; teraz lęk obdarzony jest mocą niweczenia alienacji i dzięki tej właściwości ma odbudować rodzaj pierwotnego porozumienia pomiędzy obłąkanym a człowiekiem rozsądnym. Ma przywrócić ich solidarność. Obłąd już nie powinien, już nie może budzić lęku – lecz sam się przeleknąć bez ratunku i odwołania, poddany pedagogice zdrowego rozsądku, prawdy i moralności.

Samuel Tuke opisuje przyjęcie do Schroniska pewnego młodego maniaka, nadzwyczaj silnego, którego wybryki budziły panikę wśród pensjonariuszy, nawet u dozorców. Zjawia się w Schronisku w łańcuchach; ręce skute, ubranie przepasane sznurem. W chwili przybycia zdejmują mu pęta i zasiada do obiadu z dozorcami; od razu się uspokaja, „cały pochłonięty nową sytuacją”. Zaprowadzony do wyznaczonego pokoju wysłuchuje pouczenia intendenta; tłumaczy mu on, że organizacja domu polega na ogólnej swobodzie i wygodach, że nic mu nie grozi, jeśli nie wykroczy przeciw regulaminowi lub zasadom ludzkiej moralności. Ze swej strony intendent zapewnia, że nie chce

się uciekać do środków przemocy, jakie ma w dyspozycji. „Tak łagodne traktowanie oddziało na maniaka. Przyrzekł, że sam się opanuje.” Zdarzało się jeszcze, że wpadał w podniecenie, podnosił głos, straszył towarzyszy. Intendent przypominał mu wówczas przestrogi i obietnice dane pierwszego dnia; w razie gdyby się nie uspokoił, musiano by powrócić do poprzednich praktyk. W takich przypadkach wzburzenie chorego trochę wzrastało, po czym szybko słabło. „Słuchał wtedy uważnie przyjaznych napomnień. Podobne rozmowy poprawiały jego stan na wiele dni.” Po czterech miesiącach opuścił Schronisko zupełnie wyleczony.<sup>38</sup> Tutaj lęk zwraca się do chorego bezpośrednio, nie za pomocą instrumentów, lecz w rozmowie; nie chodzi o ukrócenie rozpasanej wolności, ale o wyznaczenie i podkreślenie rejonu prostej odpowiedzialności, gdzie każdy objaw szaleństwa wiąże się z represją. Przemieszcza się w ten sposób niejasne pojęcie karygodności, które niegdyś stąpiło występkiem z brakiem rozumu, obłąkany jako ludzka istota, od narodzin obdarzona rozumem, już nie jest winien, że oszalał; natomiast jako szaleniec i w obrębie niezawinionej choroby musi się czuć odpowiedzialny za wszystko, czym by mógł zakłócić moralność i urazić społeczeństwo, tylko do siebie mając żal za odebrane cięgi. Orzeczenie o winie nie ujmuje już w sensie ogólnym stosunków zachodzących pomiędzy obłąkanym a człowiekiem normalnym, ale przechodzi w formę konkretnej koegzystencji każdego szaleńca z jego strażnikiem oraz w formę świadomości, jaką szaleniec musi osiągnąć wobec własnego obłądu.

Należy więc zrewidować znaczenie przypisywane dziełu Tuke’a: dostrzec, że wyzwolenie obłąkanych, zniweczenie przymusu, utworzenie ludzkiego środowiska – to zaledwie argumenty usprawiedliwiające. Prawdziwe zabiegi polegały na czym innym. Faktycznie Tuke stworzył przytułek, gdzie zamiast swobodnego terroryzowania obłądu wprowadził kurcz trwogi przed odpowiedzialnością. Strach nie rządzi już spoza drzwi więziennych, kielkuje teraz pod pieczęcią sumienia. Pułapkę odwiecznych lęków przeniósł Tuke w serce samego szaleństwa. Przytułek przestał sankcjonować grzeszność obłąkanego, to prawda; zrobił jednak coś więcej – on mu ją zorganizował w postaci samowiedzy i nieodwzajemnionego stosunku do strażnika; człowiekowi normalnemu zaś zorganizował wiedzę o kimś drugim i terapeutyczną interwencję w życie szaleńca. To znaczy, że obłąkany w swojej występności staje się obiektem kary i jest zawsze na nią wydany sobie samemu i innym; uznawszy własny status przedmiotu, rozpoznawszy własną karygodność, odzyska świadomość wyzwolonego i odpowiedzialnego podmiotu, a w konsekwen-

cji – rozum. Ów ruch, dzięki któremu obłąkany obiektywizując się wobec drugiego człowieka odzyskuje wolność, odnajdujemy zarówno w Pracy, jak w Oglądzie.

Pamiętajmy, że obracamy się w świecie kwakerskim, gdzie Bóg błogosławi ludziom w objawach ich pomyślności. Praca zajmuje pierwsze miejsce w „zabiegach moralnych” w Schronisku. Jej siła przymusu przewyższa wszelkie postacie przewagi fizycznej, a to dlatego, że regularny rozkład zajęć, skupienie uwagi, obowiązek wykazania się rezultatem odrywają chorego od zgubnego rozwichrzenia umysłu ujmując go w system odpowiedzialności: „Najlepsza jest praca regularna, z fizycznego i moralnego punktu widzenia... nic nie jest dla chorego przyjemniejsze i bardziej sprzeczne z urojeniami choroby.”<sup>39</sup> Tędy powraca człowiek do porządku boskich przykazań; poddaje własną wolność prawom rządzącym i rzeczywistością, i moralnością. Przyjąwszy ten взгляд można zalecić pracę umysłową, wyjąwszy wszakże ćwiczenia wyobraźni zawsze sprzymierzonej z namiętnością, żądzą, nieprzytomnymi iluzjami. Za to studiowanie natury w jej elementach wiecznych, najbardziej zgodnych z mądrością i dobrocią Opatrzności, okazuje się nader pożyteczne dla niweczenia wyskoków obłąkanego i uświadamiania mu form odpowiedzialności. „Rozmaite gałęzie matematyki i nauk przyrodniczych stanowią najpożyteczniejsze tematy, jakimi powinny się zajmować umysły obłąkanych.”<sup>40</sup> W przytułku praca ma być wyzuta z wszelkich wartości produkcyjnych; ma się narzucać na zasadzie czystej reguły moralnej; ograniczenie wolności, podporządkowanie, wprowadzenie odpowiedzialności w jedynym celu dezalienacji umysłu zagubionego w nadmiarze wolności, którą przymus fizyczny tłumi tylko pozornie.

Jeszcze skuteczniejsze od pracy jest spojrzenie innych ludzi – to, co Tuke nazywa potrzebą szacunku: „Ten pierwiastek ludzkiego ducha wpływa na nasze ogólne zachowanie w stopniu bez wątpienia wysoce niepokojącym, choć nieraz potajemnie i z osobliwą siłą działa wtenczas, kiedy wchodzimy w krąg nowych powiązań.”<sup>41</sup> Również w klasycystycznym systemie internowania obłąkany poddany był oglądowi, lecz w gruncie rzeczy nie przypatrywano się jemu samemu, a jedynie jego spotworniałej zewnętrznosci, jego widzialnemu zezwierzęczeniu; otrzymywał też coś w rodzaju wzajemności, ponieważ człowiek zdrowy mógł w nim zobaczyć jak w zwierciadle groźbę własnego upadku. Spojrzenie, zaprowadzone teraz przez Tuke’a jako ważny składnik bytowania w przytułku, jest zarazem głębsze i mniej odwzajemnione. Ma śledzić obłąkanego w ledwie uchwytnych objawach szaleństwa, tam gdzie ono

sekretne zarysowuje się na rozumie i dopiero zaczyna od niego odstawać; takiego spojrzenia szaleniec za nic nie może odwzajemnić, jest tylko oglądany niczym nowy, ostatni przybysz w świecie rozumu. Tuke otoczył owo przypatrywanie się specjalnym ceremoniałem. Urządzano wieczorki na modłę angielską, gdzie każdy miał naśladować życie społeczne z wszystkimi wymogami formalnymi, poddany jedynie obserwacji podchwytyjącej najmniejszą niespójność, nieporządek czy nietakt zdradzający obłąd. Dyrektorzy i nadzorcy Schroniska zapraszali więc regularnie po kilku chorych na „tea-parties”; wyróżnieni pacjenci, „odszytynie wystrojoni, prześcigali się w grzecznościach i dobrych manierach. Czekal tam na nich wykwintry poczęstunek i wszelkie względy należne cudzoziemcom. Wieczór upływał w doskonałej harmonii i pełnym zadowoleniu. Rzadko zdarzały się niemiłe zgrzyty. W niepojętym stopniu chorzy powściągały swoje najrozmaitsze skłonności; ta godna podziwu scena dostarcza wzruszających satysfakcji.”<sup>42</sup> Ciekawe, iż w tym rytuale nie było miejsca na zbliżenie, rozmowę, wzajemne poznanie; otaczano obłąkanego światem do niego podobnym i bliskim, lecz w którym on sam pozostawał dosłownie Nieznajomym, sądzonym nie tylko po pozorach, ale i po tym, co niechcący mógłby nimi powiedzieć i odsłonić. Sprawdzany ciągle do jałowej roli nieznajomego gościa z odrzuceniem całej wiedzy o nim, wyciągnięty na powierzchnię samego siebie w postaci społecznej, której maskę i kształt milcząco narzuca czyjeś spojrzenie, obłąkany miał się obiektywizować w oczach trzeźwego rozumu jako obcy doskonały, czyli taki, którego obcość jest nie do pojęcia. Tylko pod tym warunkiem, za cenę zgody na anonimowość, zostawał przyjęty do wspólnoty ludzi rozumnych.

Widzimy, że w Schronisku częściowe zniesienie<sup>43</sup> przemocy fizycznej należało do systemu, który w zasadniczej treści dążył do wywołania swego rodzaju *self-restraint*, gdzie wolności chorego, wrzęgniętej w pracę pod cudzym spojrzeniem, ustawicznie zagraża uznanie jej za winę. Tam gdzie dopatrywano się operacji negatywnej, usunięcia kajdanów, należy widzieć operację pozytywną, zamknięty zespół nagród i kar włączający szalenca w nurt sumienia moralnego... Przeście ze świata Odrzucenia w świat Osądu. Jednocześnie staje się wszakże możliwa psychologia obłądki, ponieważ jako przedmiot oglądu musi na zewnątrz wciąż sam się negocjować, samego siebie się zapierać. Oceniany jest według uczynków, nikt nie sonduje jego intencji ani tajemnic. Zdaje sprawę tylko z tego, co zostało uwidocznione. Resztę pokrywa milczeniem. Szaleństwo istnieje odtąd tylko w postaci widzialnej. Ustarowionej

w przytulku bliskości nie rozrywają łańcuchy i kraty, lecz bliskość ta nie dopuszcza wzajemności: to tylko wzrok sąsiada, który nadzoruje, szpieguje, schyla się, by lepiej widzieć, lecz trzyma w coraz większym dystansie, akceptując i uznając jedynie walor Obcego. Nauka o chorobach umysłowych w postaci rozwijającej się w domach dla obłąkanych zawsze będzie tylko obserwować i klasyfikować. Nie stanie się, nie będzie mogła się stać dialogiem, dopóki psychoanaliza nie wyegzorcyzmuje właściwego XIX wiekowi oglądu i nie zastąpi jego milczącej magii możliwościami wypowiedzi. Z większą jednak słuszością powiedzmy, że podwoi bezwzględne spojrzenie nadzorcy nieokreślonymi słowami nadzorowanego monologu. Zachowa dawną, zrodzoną w przytulku strukturę nieodwzajemnionego spojrzenia, ale w niesymetrycznej wzajemności zrównoważy ją nową strukturą mowy bez odpowiedzi.

Nadzór i Osąd: rysuje się oto nowa osobowość, która stanie się zasadniczą w dziewiętnastowiecznym domu dla obłąkanych. Sam Tuke naszkicował jej profil w historii maniaka, podlegającego atakom nieopanowanego gniewu. Pewnego dnia, na spacerze z intendentem w zakładowym ogrodzie, obłąkany ów, ogarnięty nagle podnieceniem, odszedł kilka kroków, chwycił wielki kamień i zamierzył się na towarzysza. Intendent przystanął, spojrzał choremu prosto w oczy; potem trochę przystąpił i „stanowczo mu rozkazał odłożyć kamień”; w miarę jak się zbliżał, opadała choremu ręka, wreszcie upuścił kamień i „spokojnie pozwolił odprowadzić się do pokoju”.<sup>44</sup> Działo tu coś nowego: już nie represja, lecz autorytet. Do końca XVIII wieku świat obłąkanych wypełniony był władzą abstrakcyjną i anonimową, która ich trzymała w zamknięciu; w tych granicach żyli w pustce wyzutej z wszystkiego, co nie było szaleństwem; nawet strażników często rekrutowano spośród chorych. Natomiast Tuke pomiędzy strażników a chorych, pomiędzy rozum a obłąd wprowadził element pośredniczący. Na teren zastrzeżony dla obłąkanych wchodzi teraz ludzie „z tamtej strony”, reprezentując jednocześnie prestiż zamykającej władzy i rygor osądającego rozumu. Nadzorca interweniuje nie uzbrojony, bez jakiegokolwiek narzędzia przemocy – słowem i spojrzeniem; wychodzi szaleństwu naprzeciw nie osłonięty i niczym nie zagrażający, ryzykuje starcie wręcz i nie liczy na odsiecz. W rzeczywistości jednak spotyka się z obłąkanym nie w charakterze konkretnej osoby, lecz jako istota rozumna, a tym samym już przed walką obdarzona autorytetem wynikającym z faktu, że nie jest obłąkany. Zwycięstwo rozumu nad jego brakiem, zagwarantowane dawniej siłą materialną, było podobne do prawdziwej walki. Teraz, w zmaganiu rozstrzygniętym na zawsze, klęska nierozumu

zostaje z góry zapisana określoną sytuacją spotkania obłąkanego z nieobłąkanym. Rezygnacja z przymusu w dziewiętnastowiecznych zakładach nie oznacza wyzwolenia nierozumu, ale od dawna dokonane ujarzmienie szaleństwa.

Dla tej nowej panującej w przytulku racji obłąd nie jest już formą absolutnego sprzeciwu; przedstawia raczej niepełnoletniość, stan nie zezwalający na autonomię, dopuszczający wyłącznie egzystencję zaszczerpioną na świecie rozumu. Obłąd równa się z dzieciństwem. Cała organizacja Schroniska zmierza do umiłodetnienia obłąkanych. Są tam traktowani jak „dzieci, co mając za dużo siły mogą z tego zrobić niebezpieczny użytek. Trzeba je doraźnie karać i nagradzać, pośredni wpływ nie odniesie skutku. Zastosujmy nowy system wychowawczy, nadajmy nowy bieg ich myślom; poskromiwszy, trzeba następnie zachęcać, wynajdywać im zajęcia i starać się je uprzyjemnić atrakcyjnymi metodami”.<sup>45</sup> Prawo dawno już uznało obłąkanych za niedojrzałych, wówczas jednak chodziło o sytuację wynikłą ze stanu prawnego, abstrakcyjnie określoną przez pozbawienie uprawnień i kuratelę, a nie o tryb postępowania człowieka z człowiekiem. U Tuke’a stan niepełnoletniości staje się dla obłąkanych stylem życia, a dla nadzorców – sposobem sprawowania władzy. W Schronisku kładziono nacisk na obyczaj „wielkiej rodziny”, przestrzegane przez wspólnotę obłąkanych i pielęgniarzy. „Rodzina” ta, mając umiejscowić chorego w środowisku normalnym i naturalnym, w rzeczywistości jeszcze bardziej go wyobcowywała; niepełnoletniość prawną narzucano obłąkanemu jako osobie prawnej, aby ją chronić; z chwilą gdy ta stara struktura zmieniała się w formę współżycia, poddaje go bez reszty jako osobowość psychologiczną autorytetowi i przewadze człowieka rozumnego, który wciela się tu w postać osoby dorosłej, czyli w postać jednocześnie dominacji i przeznaczenia.

U schyłku XVIII wieku w wielkiej reorganizacji stosunków pomiędzy obłąkaniem a rozumem rodzina odgrywa decydującą rolę – jest zarazem wyimaginowanym pejzażem i rzeczywistą strukturą społeczną; z niej wychodzi i ku niej zmierza dzieło Tuke’a. Jej rola dezalienująca wynikała z prestiżu wartości pierwotnych, jeszcze nie skażonych układami społecznymi; w charakterze mitu była antytezą „środowiska”, w którym XVIII wiek widział źródło wszelkiego szaleństwa. Lecz Tuke wprowadził ją także naprawdę w świat przytułków, gdzie występuje jako rzeczywistość i równolegle jako norma wszelkich możliwych relacji pomiędzy obłąkanym a człowiekiem normalnym. Oddanie umiłodetnionego pod opiekę rodziny sprawia, iż odmieniony posta-

nowieniem sądowym cywilny status obłąkanego przechodzi w sytuację psychologiczną, pozbawiającą go wolności konkretnie. W życiu, które teraz czeka obłąkanego, cała jego egzystencja zostanie wtłoczona w tryby, jakie dziś nazwalibyśmy kompleksem ojca. Wokół szaleństwa zmartwychwstają w rodzinie burżuazyjnej przewagi patriarchy. To właśnie historyczne nawarstwienie uwidoczni później psychoanaliza, nadając mu w nowym micie sens przeznaczenia piętnującego rzekomo całą europejską kulturę lub może w ogóle każdą cywilizację, podczas gdy odkładało się powoli i utrwaliło od niedawna: u schyłku XVIII wieku szaleństwo ulega podwójnej alienacji w rodzinie – poprzez mit o uzdrowicielskich własnościach patriarchalnej czystości oraz poprzez rzeczywistość alienującą sytuację w przytułku urządzonym na modłę rodziny. Od tej pory i na czas jeszcze nie oznaczony rozważania na temat utraty rozumu nierozdzielnie się zwiążą z pół realną, pół imaginacyjną dialektyką Rodziny. I tam gdzie w wybuchach złości dopatrywano się dawniej bezecności i bluźnierstwa, odtąd będzie się odczytywało ustawiczny zamach na Ojca. W świecie nowożytnym niegdyś wielka konfrontacja rozumu z jego brakiem przeinaczy się w głuchy zgiełk instynktów, występujących przeciwko trwałości instytucji rodziny i jej archaicznym symbolom.

Zdumiewa zbieżność rozwoju podstawowych instytucji i opisanej ewolucji obłądzenia w świecie internowania. Widzieliśmy, jak ekonomika liberalna skłaniała się do obarczenia raczej rodziny niż państwa troską o biednych i chorych: rodzina stawała się w ten sposób placówką społecznie odpowiedzialną. Jeśli jednak można rodzinie powierzyć chorego, to inaczej przedstawia się sprawa z obłąkanym, zbyt obcym, zbyt nieludzkim. Toteż Tuke sztucznie obudowuje obłąd rodziną pozorną, która z instytucjonalnego punktu widzenia jest parodią, ale jest poza tym realną sytuacją psychologiczną. Gdy zabrakło rodziny – zastąpił ją fikcyjną dekoracją złożoną ze znaków i póż. Nadejście wszakże dzień bardzo ciekawego skrzyżowania ról: zwolniona wówczas z pielęgnowania chorób ogólnych, rodzina zachowa jedynie fikcyjne właściwości w stosunku do obłąd; i jeszcze długo potem, jak państwo znów przejmie pomoc dla chorych nędzarzy, przytułek będzie utrzymywał obłąkanego w odgórnie ustanowionej fikcji rodziny; obłąkany nie osiągnie pełnoletności, a rozum nie utraci wobec niego oblicza Ojca.

Zamkniętego nad fikcyjnymi wartościami domu dla obłąkanych nie tknie historia ani rozwój społeczny. Tuke chciał stworzyć środowisko naśladowe formy koegzystencji najdawniejsze, najczystsze, najnaturalniejsze: na wskroś ludzkie, a przecież bynajmniej nie społeczne. W rzeczywistości zastosował

szablon społecznej struktury rodziny burżuazyjnej, symbolicznie ją zrekonstruował w przytułku i puścił w dryf historii. Dom dla obłąkanych, ustawicznie spychany ku anachronicznym symbolom i strukturom, okaże się w pełni nie przystosowany i oderwany od współczesności. W miejsce, gdzie wciąż odradzająca się zwierzęcość manifestowała istnienie bez historii, właśnie tam powoli wracają odwieczne ślady zastarzałych nienawiści i zbezczeszczonej rodziny – zapomniane znaki kazirodztwa i kary.

\*

U Pinela nie było segregacji religijnej lub raczej dokonywano segregacji odwrotnej w stosunku do praktyk Tuke'a. Dobrodziejstwo odnowionego przytułku dostępne będzie dla wszystkich albo prawie – wyjęci będą fanatycy, „którzy uważają się za natchnionych i werbują wyznawców”. Z urządzonych według życzeń Pinela zakładów Salpêtrière i Bicêtre powstaje figura względem Schroniska dopełniająca.

W zakładzie Pinela religia nie ma być substratem życia, ale po prostu przedmiotem medycznym: „W szpitalu dla obłąkanych poglądy religijne powinno się rozpatrywać tylko z lekarskiego punktu widzenia – to znaczy, że należy się wyrzec jakiegokolwiek interpretacji publicznego kultu i polityki, a jedynie starać się dociec, czy w celu skutecznego traktowania niektórych pacjentów warto tamować egzaltację idei i uczuć, jakie z tego źródła mogą się rodzić.”<sup>46</sup> Katolicyzm – źródło żarliwych emocji i napawających lękiem wyobrażeń – często wywołuje obłąd; daje początek nedorzecznym wierzeniom, utrwała halucynacje, doprowadza ludzi do rozpacz i melancholii. Nic dziwnego, iż „przeoglądając rejestry domu dla obłąkanych w Bicêtre znajduje się wpisanych wielu księży i mnichów oraz wieśniaków omamionych obrazem straszliwej przyszłości.”<sup>47</sup> Jeszcze mniej dziwi zmiana zachodząca z biegiem lat w liczbie przypadków obłąd religijny. W czasach *ancien régime*'u i w dobie Rewolucji już to żywość przesądów, już to gwałtowność zmagani Republiki z Kościołem katolickim mnożyły przypadki melancholii na tle religijnym; te postaci urojeń zanikają wraz z nastaniem pokoju, kiedy konkordat kładzie kres walce; w roku X połowa melancholików w Salpêtrière cierpiała na obłąd religijny, w roku następnym tylko jedna trzecia, i tylko 18 procent w roku XII.<sup>48</sup> Przytułek musi więc być oswobodzony z religii i wszystkich jej wymaganych paranteli; przestrzega się przed pozostawianiem „melancholijnych dewotom” księzek do nabożeństwa; doświadczenie uczy, „że najpewniejszym są środkiem do przedłużenia ich obłąkania, a nawet dopro-

wadzenia do stanu nieuleczalnego, toteż ustępując zmniejszamy szansę wyciszenia niepokojów i skrupułów”.<sup>49</sup> Nie można było dalej odbiec od Tuke’a, od jego marzeń o gminie religijnej jako najlepszym miejscu leczenia umysłów, gdy organizowano ów przytułek zneutralizowany, jakby wyczyszczony z wyobrażeń i namiętności poczętych przez chrześcijaństwo, a wiodących ducha ku pomyleniu, iluzji, niebawem i do urojeń oraz halucynacji.

Pinel chciał wszelako zniwelować imaginacyjne formy, a nie moralną treść religii. Odczarowana – posiada zdolność dezalienacji, rozprasza zwiady, uspokaja pasje, a zwracając człowieka do jego wrodzonej istoty, może go zbliżyć do prawdy moralnej. W tym właśnie często bywa uzdrowicielska i Pinel przytacza kilka historii w stylu wolteriańskim. Na przykład przypadek dwudziestopięcioletniej kobiety „mocnej budowy, poślubionej mężczyźnie słabemu, delikatnemu”; cierpiała na „bardzo gwałtowne ataki hysterii; myślała, że ją opętał diabeł, który, jak mówiła, przybierał rozmaite postacie i odzywał się to śpiewem ptaków, to posępnie zawodził, to przenikliwie krzyczał”. Szczęściem miejscowy proboszcz lepiej się znał na religii przyrody niż na egzorcyzmach, wierzył w łaskawy wpływ natury; „światły ów człowiek, łagodny z charakteru i skłonny do perswazji, pozyskał władzę nad chorym umysłem; za jego namową wstała z łóżka, podjęła domowe zajęcia, zabrała się nawet do uprawy ogrodu... wynik był nader pomyślny, od trzech lat niewiasta nie choruje”.<sup>50</sup> Sprawdzona do najprostszych treści moralnych, religia niechybnie sprzymierza się z filozofią i medycyną, z wszystkimi gałęziami wiedzy i nauki, jakie mogą się przyczynić do odbudowy rozumu w zbłąkanym umyśle. W niektórych przypadkach można się posłużyć religią jako terapią wstępną, przygotowaniem do zabiegów w domu dla obłąkanych: świadczą o tym koleje innej dziewczyny „ognistego temperamentu przy wielkim rozsądku i pobożności”, rozdartej pomiędzy „skłonnościami serca a surowymi zasadami obyczajów”. Spowiednik nadaremnie doradzał jej związaną z Bogiem, przedstawiał wzory świętości stałej i rozważnej, „namiętnościom przeciwstawiał cierpliwość i czas jako najlepsze lekarstwo”. Odwieziono ją do Salpêtrière, na polecenie Pinela poddano traktowaniu podług „tych samych zasad moralnych” i jej choroba „trwała krótko”.<sup>51</sup> W ten sposób, nie podejmując społecznego tematu religii jednoczącego ludzi braterstwem wspólnoty, przytułek liczy na jej moralną zdolność niesienia pociechy, budzenia ufności, łagodnego posłuszeństwa naturze. Pomijając fantastyczne teksty, spożytkowuje moralne działanie religii na szczyblu cnoty, pracy i życia społecznego.

Dom zdrowia: domena religijna bez religii, domena czystej moralności i

etycznego ujednolicenia. Dawne różnice zacierają się bez śladu. Gasną ostatnie wspomnienia *sacrum*. Niegdyś miejsce odosobnienia było pod względem społecznym dziedzicem niemal absolutnie zamkniętych granic leprozorium; było ziemią cudzą. Obecnie przytułek ma obrazować potęgę społecznej ciągłości moralnej. Panują w nim wartości związane z rodziną i pracą, wszystkie uznane cnoty. Podwójne to jednak panowanie. Najpierw faktyczne, w samym sercu obłądki; gwałt i chaos szaleństwa nie rozbijają solidnej natury cech zasadniczych. Nawet w najgorszym zaćmieniu umysłu jakaś częśćka pierwotnej moralności zwykle pozostaje nienaruszona i ona to właśnie, wychodząc na jaw, sprawia dzieło wyzwolenia: „W ogóle mogę tylko uroczyście zaświadczyć, iż wyzdrowienie wydobywa czyste cnoty i surowe zasady. Tylko w powieściach można spotkać małżonków równie godnych miłości, ojców i matki równie tkliwe, równie żarliwych kochanków, osoby równie oddane swym obowiązkom jak większość obłąkanych w okresie rekonwalescencji”.<sup>52</sup> Niezmylna cnota jest prawdą i rozwiązaniem obłądki. Dlatego panuje, co więcej – m u s i zapanować. Przytułek zniweczy różnice, ujarzmi występki, naprostuje skrzywienia. Zdemaskuje wszystko, co jest sprzeczne z podstawowymi przymiotami społeczeństwa: a więc celibat – „liczba zidiociałych panien jest siedmiokrotnie większa niż kobiet zamężnych, według danych za lata XI i XII; dla oświecenia wyraża się to stosunkiem dwu do czterech; stąd wniosek, że małżeństwo niejako chroni kobiety przed dwoma rodzajami obłądki najgłębiej zakorzenionymi i najtrudniej uleczalnymi”;<sup>53</sup> a więc rozpustę, nieobyčajność i „skrajne zepsucie”; a więc „takie nałogi jak pijaństwo, miłości uprawiane bez miary i wyboru, zachowanie chaotyczne lub zdradzające apatyczną niedbałość, powoli degradujące rozum i prowadzące do zdeklarowanego szaleństwa”;<sup>54</sup> a więc lenistwo – „z powszechnie znanego doświadczenia wynika, że w takich publicznych zakładach jak więzienia i przytulki najpewniejszym, a może jedynym środkiem utrzymania zdrowia, dobrych obyczajów i porządku jest praca egzekwowana z całą surowością”.<sup>55</sup> Celem przytulku staje się przymusowe rozciągnięcie jednorodnego królestwa moralności na wszystkich, co by mu chcieli umknąć.

Tym samym jednak odsłania się pewna różnica; rządy prawa nie są powszechne dlatego, że niektórzy ludzie ich nie uznają; cała warstwa społeczna żyje w chaosie, niedbalstwie, niemal bezprawiu: „Z jednej strony widzimy rodziny latami prosperujące na łonie porządku i zgody, z drugiej – zwłaszcza w niższych sferach społecznych – często razi oczy widok

rozpusty, waśni, haniebnego upadku! Kiedy przeglądam swoje codzienne notatki, na tych właśnie nizinach znajduję najobfitsze źródło obłędu, który mamy leczyć w zakładach.”<sup>56</sup>

W rękach Pinela jednym i tym samym ruchem przekształca się przytułek w instrument moralnego zuniformizowania i społecznej denuncjacji. W grę wchodzi uniwersalność królestwa moralnego od wewnątrz narzucanego gatunkom mu obcym, gdzie obłęd założony jest z góry, choćby się jeszcze nie objawił u poszczególnych jednostek. W przypadku pierwszym przytułek ma działać w sensie przestrogi i przypomnienia, ma przywoływać odtraconą naturę; w drugim – jego zadaniem jest społeczne przesiedlenie w celu wyrwania jednostki z dotychczasowego uwarunkowania. W Schronisku dokonywano zabiegu stosunkowo prostego: segregacja religijna służyła za oczyszczenie moralne. Praktyka Pinela jest bardziej złożona: chodzi o tworzenie syntez moralnych, o stanowienie etycznej ciągłości pomiędzy domeną obłędu a rozumem przez realizację segregacji społecznej, gwarantującej moralności burżuazyjnej faktyczną uniwersalność i dopuszczającą, aby się narzuciła w postaci prawa wszystkim postaciom alienacji.

⌈Klasyctzm w obrębie braku rozumu mieszał wspólną karygodność ubóstwa, występku, lenistwa i szaleństwa; obłąkanych chwytala siec zastawiona na nędcę i bezrobocie, ale stowarzyszone z przewiną wszystko to razem dochodziło do jądra upadku. Obecnie obłęd spokrewnia się z upodleniem społecznym, które w nieokreślony sposób figuruje jako jego przyczyna, wzorzec i granica. Pół wieku później choroba umysłowa stanie się zwyrodnieniem. Odtąd właściwe szaleństwo, naprawdę groźne, będzie się wynurzało ze społecznego dna. ⌋

W odróżnieniu od Schroniska Tuke’a, przytułek Pinela nie będzie ucieczką od świata, domeną natury i prawdy przyrodzonej; będzie ujednocionym przybytkiem legalności, miejscem syntez moralnych, gdzie zacierają się alienacje poczęte u zewnętrznych granic społeczeństwa.<sup>57</sup> Całe życie internowanych, całe z nimi postępowanie pielęgniarzy i medyków tak zostały przez Pinela zorganizowane, by te moralne syntezy mogły się spełnić.

1. Milczenie. Jako z kolei piątego uwolnił Pinel z łańcuchów byłego księdza, wypędzonego z Kościoła za obłęd; dotknięty urojeniami wielkościowymi brał się za Chrystusa: „był to szczyt nieprzytomnego ludzkiego zadufania”. Zamknięty w Bicêtre w 1782 roku, od dwunastu lat dźwigał kajdany. Obnosił się tak dumnie, wygłaszał przemówienia tak pompatyczne, że uchodził za jedno z najefektowniejzych widowisk w szpitalu; przekonany,

iż na nowo przeżywa Chrystusową Pasję, „cierpliwie znosił długie męczeństwo i ustawiczne szyderstwa, na jakie swoimi urojeniami sam się narażał”. Pinel zaliczył go do pierwszej dwunastki uwolnionych, nie bacząc, że nie przestawał bredzić. Obszedł się z nim wszakże inaczej niż z resztą. Zaniechał pouczeń, nie żądał obietnic; bez pytania kazał go rozkuć i „wyraźnie polecił wszystkim naśladować własną powściągliwość, tak by nikt się nie odezwał do nieboraka ani słowem. Ścisłe zachowanie opisanej postawy wywarło na przepojonym pychą człowieku większe wrażenie niż loch i żelaza; poczuł się poniżony w opuszczeniu i w izolacji, zjawiskach tak dla niego nowych przy całkowitej wolności. Wreszcie ujrano, jak po długim wahaniu przyłączył się z dobrowoli do towarzystwa innych chorych; od tego dnia zaczął myśleć sensowniej i słuszniej”.<sup>58</sup>

Uwolnienie przybrało tu znaczenie paradoksalne. Loch, łańcuchy, pośmiewisko i szyderstwa były swego rodzaju żywiołem dla rozpasanej maligny chorego. Tym sposobem potwierdzona, zafascynowana całą tą zmwą z otoczeniem, nie mogła się oderwać od swej doraźnej prawdy. Jednak z chwilą opadnięcia kajdan ogólna niema obojętność zamyka chorego w ciasnocie wolności opustoszałej; milczenie innych zdaje go na prawdę nie uznaną, manifestowaną na próżno, skoro nikt na niego nie patrzy, i nie prowadzącą do wywyższenia, bo nie jest nawet poniżana; poniżony jest teraz sam człowiek, a nie jego urojeniowa projekcja: przemoc fizyczną zastępuje wolność, a ta co krok się potyka o krawędź samotności; zamiast dialogu bredni – monolog wyczerpujący się w milczeniu drugich; zamiast parady pychy i zniewag – niewzruszony chłód. Od tej pory, bardziej zamknięty niż w lochu i łańcuchach, więzień wyłącznie siebie samego, chory zostaje uwikłany w stosunek do swojej własnej osoby, który należy do kategorii winy, oraz w zniweczenie stosunku do innych ludzi, które należy do kategorii wstydu. Inni zostają rozgrzeszeni, już nie są prześladowcami, poczucie winy przenosi się do wewnątrz, przekonując obłąkanego, że urzekła go zarozumiałość; wrogie twarze znikają; nie czuje ich przypatrującej się obecności, istnieją tylko jako odmowa uwagi, jako spojrzenie, które się odwraca; inni są już dla niego tylko progim, który się oddala przy każdej próbie zbliżenia. Wyswobodzony z oków, przykuty jest teraz, mocą milczenia, do błędu i wstydu. Kiedy czuł się karany, widział w tym znak własnej niewinności; uwolniony fizycznie, sam musi poczuć się winny. Męka łańcucha była jego chwałą – jej koniec musi go upokorzyć.

W porównaniu z nieprzerwanym w dobie Renesansu dialogiem rozumu i obłędu internowanie klasycystyczne było wtrąceniem w milczenie. Nie było to

jednak milczenie bezwzględne: niezupełnie zniesiona mowa była tam raczej związana z rzeczami. Zamknięcie, więzienie, lochy, nawet tortury nawiązywały między rozumem a jego brakiem niemy dialog walki. Lec i tamten dialog teraz się przerywa, milczenie staje się absolutne; obłęd i rozum już nie mają żadnego wspólnego języka; jedyną odpowiedzią na mowę niedorzeczności jest brak odpowiedzi, albowiem język bredni nie jest fragmentem dialogu z rozumem, w ogóle nie jest językiem; w świadomości wreszcie zamilkłej ma już tylko jedno odniesienie – do winy. Z tą dopiero chwilą, przez uznanie karygodności, zrodzi się możliwość porozumienia. „Wreszcie ujrano, jak po długim wahaniu przyłączył się z dobrowoli do towarzystwa innych chorych...” Korelatem milczenia, jako fundamentalnej struktury życia w przytułku, jest wyznanie. Nie dziwny się więc, że kiedy w psychoanalizie Freud nawiąże ostrożną wymianę lub raczej poprzestanie na słuchaniu wypowiedzi sprawdzonej odtąd do monologu, jedyne sformułowania, jakie usłyszy, zawsze będą dotyczyły winy. W duchocie milczenia do źródeł mowy dotarł grzech.

2. Rozpoznanie w odbiciu lustrzanym. W Schronisku na obłąkanego patrzano i on o tym wiedział; szaleństwo przeglądało się jedynie w owym wzroku skierowanym na wprost, który sam dawał się jednak pochwycić tylko z ukosa. Przeciwnie u Pinela – spojrzenie działa wyłącznie wewnątrz przestrzeni związanej z obłędem, nie mającej granic ani powierzchni zewnętrznych. Samo będzie na siebie patrzyło, samo będzie się sobie przyglądało – czysty przedmiot i absolutny podmiot spektaklu.

„Trzej obłąkani, z których każdy czuje się monarchą i przybiera tytuł Ludwika XVI, wdają się pewnego dnia w kłótnię o prawa do korony i dają trochę za energiczny upust swoim pretensjom. Podchodzi dozorczyńni, odciąga pierwszego na bok: – Dlaczego – mówi – dyskutuje pan z tymi ludźmi? Przecież widać, że to wariaci. Wszyscy wiedzą, że pan właśnie będzie uznany za Ludwika XVI. – Mile pochlebiony szaleniec natychmiast się oddala, rzucając rywalom spojrzenie pełne pogardy. Identyczna sztuczka udaje się z następnym i sprzeczka z miejsca wyparowuje.”<sup>59</sup> Jest to moment pierwszy, uwznioślenie. Szaleństwo zaproszono, by obejrzało własny wizerunek, ale w innych ludziach: tam okazuje się aspiracją nieuzasadnioną, czyli śmiechu wartą niedorzecznością; kiedy obłąkany potępia drugich wzrokiem, wzmagą się jego samopoczucie i pewność, że jego urojenia są uzasadnione. Rozdzwięk między domniemaniem a rzeczywistością postrzegalny jest tylko w przedmiocie, pozostaje całkowicie zamaskowany u podmiotu, który występuje w roli wcielonej prawdy i absolutnego sędziego: suwerenność wywyższona demaskuje cudzą suweren-

ność fałszywą, a odzierając z niej rywali tym bardziej się utwierdza w pełni niepodważonego przekonania. Jako zwykła brednia, obłęd przechodzi na drugich; jako doskonała nieświadomość – spełnia się bez reszty.

W tej samej chwili zwierciadło ze współnika zmienia się w demistyfikatora. W Bicêtre pewnego chorego, który także wierzył w swoje królowanie i zawsze przemawiał „rozkazującym tonem najwyższego autorytetu”, w dniu stosunkowo spokojnym zapytał dozorca, dlaczego, skoro jest monarchą, godzi się na zamknięcie w towarzystwie obłąkanych wszelkiego gatunku. Po paru dniach, podejmując temat, „bez przynaglenia wykazał mu komizm przesadnych uroszczeń u innego pomyleńca, również przekonanego od dawna o swej najwyższej władzy i przez to wystawionego na ogólne szyderstwo. Maniak najpierw przeżył wstrząs, wkrótce podał w wątpliwość własną suwerenność i w końcu zdał sobie sprawę, że się ześlizgnął w dziwactwo bezsensu. Nieoczekiwana rewolucja dokonała się w ciągu dwóch tygodni i po kilku próbnych miesiącach czcigodny ojciec wrócił na łono rodziny”.<sup>60</sup> To jest faza tonizacji: utożsamiony przez pychę z przedmiotem swojego urojenia, obłąkany rozpoznaje własne odbicie w zwierciadle szaleństwa, którego śmieszne pretensje sam był zdemaskował; obnażenie przedmiotu rozprasza suwerenność podmiotu. Teraz patrzy na siebie bez żadnej litości, obiektywnie sam się uznaje za obłąkanego w niemej asyście przedstawicieli rozumu, którzy mu tylko podstawili lustro.

Widzieliśmy, jakimi sposobami – i jakim oszustwem – osiemnastowieczna terapia próbowała ugruntować obłąkanego w obłędzie, aby tym skuteczniej wyrwać go z urojeń.<sup>61</sup> Tutaj postępowanie przybiera inny obrót; nie chodzi o rozproszenie urojeń w imponującym widowisku prawdy, niechby podrobionej; należy obłęd osiągnąć raczej w jego tupecie niż aberracji. Pojęcie klasycystyczne potępiało w obłędzie zaślepienie; od czasu Pinela zaczęto się w nim dopatrywać zrywu dobywającego się z wnętrza, przekroczenia granic uprawnień jednostki, lekceważenia ustalonych wskaźników moralnych, dążenia do apoteozy własnej osoby. Dla XIX stulecia wyjściowym modelem obłędu stanie się wiara we własną boskość, podczas gdy w wiekach poprzednich było nim odrzucenie Boga. Tak więc szaleństwo, rozpoznając się w spektaklu upokorzonego braku rozumu, otrzyma zbawienie w chwili, gdy usidlane absolutnym subiektywizmem swojej bredni zobaczy jej godny śmiechu obraz, uprzedmiotowiony w identycznym szaleńcu. Na pozór niespodziewanie (a nie przemocą na modłę osiemnastowieczną) prawda wnika w grę odbitych spojrzeń, w której zawsze dostrzega samą siebie. Jako zgromadzenie szalo-



nych, dom dla obłąkanych dysponował tak wielkim wyborem zwierciadeł, że pacjent musiał w końcu ulec zaskoczeniu widokiem własnego obłąd. Wyzwolone z oków, które czyniły z niego przedmiot oglądany, paradoksalnie szaleństwo traci wolność istotną, polegającą na samotniczej egzaltacji; staje się odpowiedzialne za to, co wie o swojej prawdzie; robi się więźniem własnego spojrzenia, które w nieokreślony sposób wciąż do niego wraca; wreszcie idzie na łańcuch poniżenia, kiedy z podmiotu we własnych oczach przekształca się w przedmiot. Powrót do świadomości łączy się teraz u obłąkanego ze wstydem za własną tożsamość z tamtym drugim, za własną w nim kompromitację, za pogardę, jaką względem siebie odczuwał, zanim jeszcze mógł się rozpoznać i poznać.

3. Nieustający osąd. W grze zarówno zwierciadeł, jak milczenia, szaleństwo musi doraźnie osądzać samo siebie. Ponadto w każdej chwili podlega osądowi z zewnątrz; sędzią nie jest tu wiedza moralna lub naukowa, lecz rodzaj niewidzialnego trybunału, urzędującego permanentnie. Wymarzony zakład Pinela, częściowo zrealizowany w Bicêtre i zwłaszcza w Salpêtrière, jest mikrokosmosem sądowym. Sprawiedliwość musi tu napawać lękiem, jeśli ma się okazać skuteczna; wszystkie wyimaginowane atrybuty sędziego i kata, przytomne w umyśle obłąkanego, dobrze mu dają do zrozumienia, pod jakie teraz podpada gremium orzekające. W ramach terapii wprowadza się więc do akcji aparat sprawiedliwości, jego całą nieubłaganą surowość. Pewien człowiek internowany w Bicêtre miał urojenia religijne, potęgowane panicznym strachem przed piekłem; mniemał, iż tylko rygorystyczna wstrzemięźliwość pozwoli mu uniknąć wiecznego potępienia. Należało więc obawę przed sprawiedliwością daleką zrekompensować strachem bliższym, aktualniejszym i jeszcze sroższym: „Jak inaczej znaleźć przeciwwagę dla upartego toku ponurych myśli, jeśli nie przez wywołanie wrażenia żywej i przejmującej trwogi.” Jednego wieczora zjawia się u drzwi chorego dyrektor z „budzącymi grozę akcesoriami, piorunujący wzrokiem, w otoczeniu posługaczy potrząsających szczękającymi łańcuchami. Stawiają przed obłąkanym żupę, z rozkazem, by w ciągu nocy ją skonsumował albo zostanie poddany wymyślnym torturom. Odchodzą, opuszczając więźnia w żalonym stanie rozdarcia pomiędzy myślą o czekającej nań karze a straszliwą perspektywą męki wiekiustej. Po kilku godzinach walki wewnętrznej zwyciężyła pierwsza idea i chory zdecydował się zjeść żupę”.<sup>62</sup>

Sądowa instancja przytułku nie potrzebuje jakiegokolwiek innej. Jej wyroki są doraźne i bez apelacji. Posiada narzędzia kary i posługuje się nimi według

uznania. Dawny system internowania realizował się najczęściej poza formami normalnej jurysdykcji, lecz imitował sankcje nakładane na skazańców stosując takie same więzienia, karcery, także udręki fizyczne. Sprawiedliwość rządząca w przytułku Pinela nie zapożycza od tamtej środków represji: wymyśla własne. Lub raczej spożytkowuje metody terapeutyczne rozpowszechnione w XVIII wieku, nadając im rangę kary. Do niemalych paradoksów „filantropijnego” i „wyzwoleńczego” dzieła Pinela należy to przekształcenie medycyny w wymiar sprawiedliwości, a terapii – w pokutę. W medycynie klasycystycznej kąpiele i tusze stosowano zgodnie z przesądami dotyczącymi natury układu nerwowego: należało ochłodzić organizm, rozluźnić rozpalone i wysuszone włókna;<sup>63</sup> dorzucano co prawda do pomyślnych rokowań zimnego natrysku psychologiczny efekt przykrego zaskoczenia, ażeby przerwać bieg myśli i zmienić charakter uczuć; wciąż jednak obracano się na terenie rojeń lekarskich. Od Pinela poddawanie natryskom odbywa się w trybie otwarcie sądowym: bicz wodny jest zwyczajową karą, nakładaną po prostu przez policyjny wymiar sprawiedliwości nieustannie czynny w przytułku: „Tusze traktowane jako represja wystarczają, by zdolną do wysiłku obłąkaną podporządkować powszechnemu nakazowi pracy fizycznej, by przewyciężyć uporczywą odmowę brania pokarmów i poskromić gadatliwość chorych podnieconych.”<sup>64</sup>

Wszystko tak zorganizowano, by obłąkanego zewsząd otaczał świat oceniający; musi się czuć nadzorowany, sądzony i skazywany; związek między winą a karą musi być oczywisty, a karygodność ogólnie uznana. „Korzystając z okazji kąpiele trzeba przypominać o popełnionym błędzie lub zaniedbanym ważnym obowiązku i kierując z kranu strumień zimnej wody na głowę obłąkanej zbijać ją z tropu, oddalać natrętną ideę silnym i nieoczekiwanym wrażeniem. Jeśli się upiera – powtórzyć tusz, jednak unikając starannie twardego tonu i słów obraźliwych, mogących wywołać bunt; powinna, przeciwnie, rozumieć, że to dla jej dobra trzeba było, acz niechętnie, uciec się do zabiegów tak brutalnych; można czasem dorzucić jakiś żarcik, zważając wszelako, by nie posunął się za daleko.”<sup>65</sup> Niemal arytmetyczna klarowność kary, cierpienie ponawiane, ilekroć zachodzi potrzeba, uznanie winy poprzez represję, jaka za nią spada – to wszystko w końcu przeniesie do wewnątrz instancję orzekającą i w duchu chorego zrodzi się wyrzut sumienia: dopiero na tym etapie sędziowie przystaną na przerwanie kary, pewni, że przedłuży się nieskończenie w świadomości pacjenta. Pewna obłąkana darła na sobie z nawyku ubranie i tłukła wszystko, co się znalazło w zasięgu jej ręki; zarządzono więc tusz,

założono jej kaftan bezpieczeństwa; przejawia wreszcie „wstyd i konsternację”; z obawy jednak, iż zawstydzenie to okaże się przejściowe, a skrucha powierzchowna, „w celu utrwalenia w niej strachu, dyrektor energicznie i stanowczo, wszakże bez złości, oświadcza, że i na przyszłość będzie traktowana z całą surowością”. Pożądany rezultat nie daje na siebie czekać: „Żal wyraża się potokiem łez, wylewanych przez dwie godziny.”<sup>66</sup> Cykl w dwójnasób zamknięty: wina została ukarana, a jej sprawca uznał się za występnego.

Jednak niektórzy obłąkani wymykają się opisanemu cyklowi, oporni na syntezę moralną, jaka się w nim dokonuje. Tych odosabia się wewnątrz przytułku, tak że tworzą nową grupę internowanych, mianowicie taką, co już nie podpada nawet pod sprawiedliwość. Mówiąc o Pinelu i jego wyzwoleniczym działaniu zbyt łatwo się pomija ten drugi stopień wykluczenia. Nadmieniono już wyżej, że dobrodziejstw reformy odmówił „dewotkom, które uważają się za natchnione i wciąż werbują nowych wyznawców, znajdując perfidną przyjemność w nakłanianiu innych pacjentek do nieposłuszeństwa pod pretekstem, że lepiej słuchać Boga aniżeli ludzi”. I te wszakże skazane będą na izolację i loch, „które nie dają się nagiąć do powszechnego prawa pracy, zawsze ruchliwe, nękają inne wariatki, bez przerwy je prowokują i z łada powodu wszczynają kłótnie”, a także kobiety „wykazujące podczas ataków nieodpartą chęć kradzieży czegokolwiek”.<sup>67</sup> Krnąbrnego fanatyzmu religijnego, odmowy pracy i złodziejstwa – trzech grzechów głównych przeciwko społeczeństwu burżuazyjnemu, trzech złowieszczych zamachów na jego zasadnicze wartości nie może usprawiedliwić nawet obłąd; zasługują na więzienie pospolite i dosłowne, na wyłączenie w całej więziennej grozie, ponieważ wszystkie trzy wyrażają ten sam sprzeciw wobec moralnej i socjalnej uniformizacji, która w pojęciu Pinela jest racją bytu zakładu.

Ongi nierozum wyłączony był spod władzy sądowej, by lepiej można go było poddać arbitralnym władzom rozumu. Teraz go sądzą: nie tylko raz jeden, przy wejściu do zakładu, w celu rozpoznania, zakwalifikowania i uniewinnienia na zawsze; przeciwnie, staje przed sądem permanentnym, nieustannie jest ścigany i karany, orzeka się go winnym i wymaga zadośćuczynienia, wreszcie wyklucza tych, których nieprawość może poważniej zakłócić słuszny ustrój społeczny. Obłąd wymknął się despotcie jedynie po to, by został mu wytoczony proces nieokreślony, zaopatrzony w domu obłąkanych w policjantów, aparat śledczy, sędziów i oprawców; w tym procesie każdy życiowy błąd na mocy samego pobytu w zakładzie staje się zbrodnią społeczną – wykryta, potępiona i

ukaraną; jedynym wyjściem z procesu jest jego nigdy nie skończona odnowa w postaci wewnętrznych wyrzutów sumienia. Szaleniec „uwolniony” przez Pinela, a później obłąkany zamknięty w nowoczesnym szpitalu – są pod procesem; jeśli obdarzono ich przywilejem wyłączenia czy wyodrębnienia z rzeszy skazańców, zostali niemniej skazani na wiszący nad nimi akt oskarżenia, którego tekstu nigdy nie poznają, formułuje go bowiem całe ich życie w zakładzie. W dobie pozytywistycznej dom dla obłąkanych, którego utworzenie poczytano Pinelowi za zasługę, nie jest terenem swobodnej obserwacji, diagnozy i terapii; to przestrzeń objęta władzą sądową, gdzie człowiek oskarżony, osądzony i skazany nie może inaczej się uwolnić, jak pod warunkiem przeniesienia całego procesu w psychologiczną głębię, czyli pod warunkiem skruchy. W swoim domu szalenstwo będzie karane, chociażby świat zewnętrzny je uniewinnił. Na długo, przynajmniej aż do naszych dni, pozostanie więzieniem moralności.

\*

Do milczenia, lustrzanego odbicia, nieustającego osądzania trzeba dodać jeszcze czwartą strukturę, właściwą systemowi przytułków w postaci ukształtowanej pod koniec XVIII wieku: mowa o blasku osoby lekarza. Wymieniona apoteoza jest tu niewątpliwie najważniejsza, ponieważ nie tylko rodzi nowe kontakty pomiędzy lekarzem a chorym, lecz ustanawia także nowy stosunek pomiędzy szalenstwem a myślą medyczną i ostatecznie nadaje kierunek nowoczesnemu doświadczeniu obłądu. Dotychczas w zakładach spotykało się te same struktury co w domach internowania, jedynie przesunięte i zdeformowane. Nowy status osoby lekarza niweczy najgłębszy sens systemu internowania, a równocześnie stwarza możliwość takiego pojęcia choroby umysłowej, jakie i dziś jest znaczące.

Dziela Tuke'a i Pinela, różne w duchu i wartościach, bratają się w transformacji osoby lekarza. Widzieliśmy, że w życiu internowanych lekarz nie brał udziału. Natomiast w zakładzie staje się figurą zasadniczą. On nakazuje zamknięcie, jak precyzuje regulamin Schroniska: „W tym, co dotyczy przekazywania chorych, komitet na ogół powinien żądać zaświadczenia z podpisem lekarza... Trzeba także ustalić, czy chory nie cierpi jeszcze na jakąś inną dolegliwość. Pożądane jest również, by dołączano raport z informacją, od kiedy pacjent choruje, a w braku tejże – jakie stosowano leki.”<sup>68</sup> Od końca XVIII wieku świadectwo lekarskie jest przy zamykaniu obłąkanych niemal obowiązkowe.<sup>69</sup> Wszakże i w obrębie zakładu lekarz zajmuje miejsce

najważniejsze, w miarę jak go przekształca w dom zdrowia. Sedno sprawy natomiast na tym polega, że interwencja lekarza nie jest pochodną osobiście posiadanych wiadomości czy zdolności medycznych, sprawdzonych według danych wiedzy obiektywnej. *Homo medicus* zyskuje w domu dla obłąkanych autorytet nie w charakterze uczonego, lecz medyka. Profesja medyka okazuje się potrzebna ze względu na rękojmię sądową i moralną, a nie z tytułu walorów naukowych.<sup>70</sup> Może go zastąpić każdy człowiek – byle wysoce rozumny, o nieskazanej cnocie i długim doświadczeniu.<sup>71</sup> Albowiem praca medyczna jest zaledwie częścią olbrzymich zadań przytułku, przyspieszających samoistnie powrót obłąkanego do zdrowia: „Niewzruszonym prawem dla zwierzchników wszelkich publicznych i prywatnych zakładów dla obłąkanych jest przyznawanie choremu swobody w takim zakresie, na jaki zezwala jego własne bezpieczeństwo lub bezpieczeństwo innych osób – przymierzanie represji do mniej lub więcej ciężkich albo niebezpiecznych anomalii... zbieranie faktów przydatnych dla kurującego lekarza, sumienne badanie rozmaitych odmian obyczajów i temperamentów, wreszcie trafny wybór między łagodnym a surowym postępowaniem, między formami pociechy a tonem władczego autorytetu i twardej stanowczości.”<sup>72</sup> Według Samuela Tuke’a, pierwszy lekarz powołany do Schroniska odznaczał się „niezmordowaną wytrwałością”; nie posiadał wprawdzie szczególnej znajomości chorób umysłowych, kiedy obejmował stanowisko, lecz „dzięki swej wrażliwości dobrze sobie zdawał sprawę, że najdroższe interesy bliźnich zależą od jego sprawności”. Próbował rozmaitych leków, jakie mu podpowiadał własny rozsądek lub doświadczenie poprzedników. Wrychle jednak się rozczarował, nie iżby osiągał złe rezultaty albo liczba wyzdrowień była minimalna: „Natomiast zabiegi medyczne tak mało miały wspólnego z procesem ozdowieńczym, że dopatrywał się w nich raczej zjawiska towarzyszącego niż onego przyczyny.”<sup>73</sup> Zrozumiał wówczas, że znane metody lekarskie nie na wiele się przydają. Zwyciężyły u niego idee humanitarne i postanowił nie uciekać się do żadnych środków dla chorego dotkliwych. Nie sądźmy jednak, że rola lekarza nie miała znaczenia: regularne wizyty u chorych i autorytet, jaki wzbudza w zakładzie, wynoszą go ponad całą służbę nadzoru: „Lekarz wywiera na umysły chorych wpływ większy niż pozostałe osoby przysposobione do czuwania nad nimi.”<sup>74</sup>

Przyjmuje się, iż Tuke i Pinel otworzyli drzwi przytułków wiedzy medycznej. Nie wprowadzili wszakże nauki, a tylko osobę, od wiedzy zapożyczającą jedynie przebranie, co najwyżej uzasadnienie. Z natury rzeczy

władzę tę określał porządek moralny i społeczny, u jej podstaw legła niedojrzałość obłąkanego, wyobcowanie jego osoby, a nie umysłu. Indywidualność lekarza może obłąd osaczyć, ale to nie znaczy, że go rozumie – ona go ujarzmią; toteż pozytywistyczna wersja obiektywizacji jest tylko inną odmianą, oddźwiękiem tamtej dominacji. „Sprawą nader ważną jest wzbudzanie u chorych zaufania przez wywoływanie u nich uczucia szacunku i uległości, co może nastąpić jedynie w przypadku zwierzchnictwa rozsądnego, nieprzeciętnie wykształconego, zachowującego godność w mowie i obyczajach. Głupota, ignorancja tudzież brak zasad, podparte srogą tyranją, mogą napawać lękiem, ale zawsze rodzą pogardę. Zdobywszy nad obłąkanymi przewagę, nadzorca przytułku własnowolnie nimi kieruje i normuje ich zachowanie; musi mieć stanowczy charakter, a przy okazji powinien roztaczać imponujący aparat władzy. Nie tyle ma grozić, co egzekwować, a w razie niepośluszeństwa – natychmiast karać.”<sup>75</sup> Lekarz nie mógłby sprawować absolutnych rządów w przytułku, jeśli od początku nie był Ojcem i Sędzią, Rodziną i Prawem – a jego medyczne zabiegi długo miały się streszczać w komentowaniu starych rytuałów Porządku, Autorytetu i Kary. Pinel doskonale był świadom, że lekarz uzdrawia wtedy, gdy oprócz nowoczesnej terapii dopuszcza działanie owych odwiecznych figur.

Pinel cytuje przypadek siedemnastoletniej dziewczynki, wychowanej przez rodziców „z bezgraniczną pobłażliwością”; popadła „bez widocznej przyczyny w szaleństwo wesole a płochę”. W szpitalu odnoszono się do niej bardzo wyrozumiale, lecz przybierała ciągle „wyniosłą minę”, niedopuszczalną w domu dla obłąkanych; o rodzicach mówiła „dosyć cierpko”. Zdecydowano poddać ją reżymowi ściślejszej podległości; w celu „opanowania jej nieustępliwości dozorca korzysta z pory kąpieli i w gwałtowny sposób atakuje wynaturzenie osób, które ośmielają się sprzeciwiać rozkazom rodziców nie uznając ich władzy; uprzedza pacjentkę, iż odtąd spotykać się będzie z surowością, na jaką zasługuje, ponieważ sama utrudnia leczenie, z nieugiętym uporem tając pierwotną przyczynę swojej choroby”. W sytuacji nie znanego dotychczas rygoru i zagrożenia chora poczuła się „na wskroś przejęta... na koniec przyznała się do winy i szczerze wyjawiała, że rozum jej się pomieszał na skutek niespełnionej skłonności serca; wymieniła też nazwisko obiektu swojej skłonności”. Po pierwszym wyznaniu uleczenie nastąpiło łatwo: „Zaszła najpomyślniejsza zmiana... od tego czasu, wyzwolona z cierpienia, nie znajduje słów wdzięczności dla nadzorcy, który położył kres jej rozterkom, uciszył i uspokoił serce.” Wszystkie szczegóły tego opowiadania dadzą się ująć

terminologią psychoanalizy. Według Pinela osoba lecząca nie ma działać zgodnie z założeniami wynikającymi z obiektywnej definicji choroby czy z kwalifikującego zespołu diagnostycznego, lecz wspierać się urokami, w których drzemią tajemnice Rodziny, Autorytetu, Kary i Miłości; wprowadzając w grę te uroki, przybierając maskę Ojca i Sprawiedliwego Sędziego, lekarz w raptownym skrócie pomija medyczną kompetencję i jako sprawca niemal magicznego uzdrowienia przybiera postać cudotwórcy; jedno jego spojrzenie wystarczy, by wyszły na światło dnia sekretne przewiny, pierzchły niedorzeczne przesady i obłąd wreszcie się poddał rozsądkowi. Obecność lekarza, jego słowo mają moc zglądzenia obłądu, za jednym zamachem odsłaniając winę i przywracając moralny ład.

W ciekawym paradoksie praktyka medyczna wkracza na nieokreślony teren bez mała cudu w tej samej chwili, kiedy nauka o chorobach umysłowych próbuje się powodować poczuciem rzeczywistości. Z jednej strony do obłądu powiększa się dystans na polu przedmiotowym, gdzie nie istnieje groźba nierozumu; jednocześnie obłąkany zmierza do zespolenia się z lekarzem w rodzaj nierozłącznej pary, której zмова wynika z bardzo starych przynależności. Życie w przytułku zorganizowanym przez Tuke'a i Pinela umożliwiałoby narodziny tej delikatnej struktury, która miała się okazać zasadniczą komórką szaleństwa – struktury będącej niejako mikrokosmosem, symbolizującym wielkie masywy struktur społeczeństwa burżuazyjnego i jego wartości: do tematu władzy rodzicielskiej odnosi się stosunek Rodzina–Dzieci; do wrodzonej sprawiedliwości stosunek Wina–Kara; do ładu społecznego i moralnego stosunek Szaleństwo–Chaos. Stamtąd czerpie lekarz swą siłę uzdrowicielską; i jeśli na mocy tyłu odwiecznych więzów chory zatracą się w lekarzu – wewnątrz pary lekarz–pacjent – w tym samym stopniu lekarz pozyskuje prawie cudowną zdolność uzdrawiania.

W dobie Pinela i Tuke'a nie było w tej zdolności nic niezwykłego; objawiała się i tłumaczyła samą skutecznością postępów moralnych; nie była bardziej tajemnicza od sukcesów lekarza osiemnastowiecznego, kiedy rozciągał ciecze lub rozciągał włókna. Wkrótce jednak sens praktyki moralnej zaczyna umykać lekarzowi, w miarę jak osadza swą wiedzę w normach pozytywizmu: dziewiętnastowieczny lekarz już nie bardzo się orientuje w charakterze mocy odziedziczonej po wielkich reformatorach, a której działanie wydaje mu się rozbieżne z własnym pojęciem choroby umysłowej i z metodami lekarzy innych specjalności.

Spowita tajemnicą praktyka psychiatryczna, niejasna nawet dla osób ją

uprawiających, odgrywa ważną rolę w osobliwej sytuacji obłąkanego w świecie medycyny. Naprzód dlatego, że po raz pierwszy w dziejach nauki zachodniej medycyna umysłu osiąga prawie zupełną autonomię: od czasów greckich była tylko jednym z rozdziałów wiedzy lekarskiej – pamiętamy, jak Willis badał rodzaje obłądu w rubryce „chorób głowy”; po Pinelu i Tuke'u psychiatria przekształca się w medycynę o stylu odrębnym, nie uchronią się przed tym nawet najzarliwsi adeptci teorii, które przyczyn obłądu doszukiwały się w zaburzeniach organicznych lub dziedzicznych predyspozycjach. Tym bardziej, że ów odrębny styl – wprowadzający do akcji coraz mniej klarowne moce moralne – w jakimś stopniu zakłóca czystość ich sumienia; czując, że w praktyce schodzą z pozycji pozytywistycznych, tym silniej będą się na nich okopywać.

W miarę jak pozytywizm narzuca się medycynie, a w szczególności psychiatrii – omawiana praktyka staje się coraz bardziej zagadkowa, zdolność psychiatrii coraz cudowniejsza, a para lekarz–chory coraz głębiej się pograża w świat dziwów. W oczach chorego lekarz jest cudotwórcą; autorytet, który zdawał się czerpać ze społecznego ładu, moralności, rodziny, teraz jakby pochodził z niego samego; wiara w jego moc przypada mu jako lekarzowi i chociaż Pinel i Tuke podkreślali, że moralne oddziaływanie niekoniecznie musi się wiązać z kompetencją naukową, ludzie – a nasamprzód chory – wierzą, że niemal demoniczne sekrety wiedzy ezoterycznej dają lekarzowi siłę rozwiązywania szaleństwa; coraz bardziej ochoczo będzie się chory powierzał bosko-satanicznym rękóm lekarza, istoty w żadnym razie nie na zwykłą miarę; w lekarzu będzie rosła wyobcowanie pacjenta, zawczasu udzielona całkowita akceptacja wszystkich jego uroków, gotowość poddania się woli, odczuwanej jako magiczna, oraz nauce, która ukazuje się jako wróżebna wiedza o przyszłości. W ostatecznym rachunku chory idealnie współdziała z tymi mocami, przenosząc je na lekarza – sam zaś dosłownie zmienia się w obiekt, stawiając opór jedynie siłą bezwładu. W ten sposób już jesteśmy przy słynnej historyczce, która wprawiła Charcota w podziw dla cudownej potęgi lekarza. Chcąc podjąć analizę głębokich struktur dziewiętnastowiecznej wiedzy oraz praktyki psychiatrycznej od Pinela do Freuda,<sup>76</sup> należałoby wykazać, iż opisane uprzedmiotowienie od początku było zakłębieniem w rzecz, dokonany magicznie przy nieodzownym współnictwie chorego, a wywodziło się z zabiegów moralnych na początku oczywistych i zrozumiałych, lecz z wolna zapominanych, w miarę jak pozytywizm roztaczał własny mit naukowego obiektywizmu; zapominanych pod względem początku i znaczenia, lecz wciąż

stosowanych i zawsze obecnych. To, co się nazywa praktyką psychiatryczną, jest w istocie rodzajem taktyki moralnej, zrodzonej w końcu XVIII wieku, przetrwałej w rytuałach domów dla obłąkanych i przysłoniętej mitologią pozytywistyczną.

Wprawdzie dla chorego lekarz szybko przeistacza się w cudotwórcę, ale nie może nim być we własnych oczach pozytywisty. Musi nadać status tej ciemnej władzy, której źródło nie jest mu znane, w której nie umie odczytać współnictwa chorego i w której nigdy by nie dojrzał tak starej genealogii; ponieważ zaś w świadomości pozytywnej nic nie może wytłumaczyć takiego przeniesienia woli albo podobnych zdalnych operacji, prędko nadejdzie chwila, gdy obłąd sam w sobie zostanie obciążony odpowiedzialnością za te anomalie. Nieuzasadnione uzdrowienia, których nie można uznać za uzdrowienia pozorne, staną się prawdziwymi uzdrowieniami pozornych chorób. Obłąd nie okazał się tym, co o nim mniemano ani czym sam mienił się być; okazał się czymś nieskończenie mniejszym od siebie samego: zlepkiem przekonań i mistyfikacji. Zarysowuje się już przyszła teoria hysterii Babińskiego. W osobliwym nawrocie myśl cofa się o dwa wieki, aż do epoki, gdy pomiędzy obłądem, obłądem pozornym a symulacją obłądu nie było wyraźnej granicy i gdy niejasna przynależność do kategorii występku pełniła zastępczą rolę jednoczącą, idąc jeszcze dalej – myśl medyczna dokonuje wreszcie asymilacji, przed którą się wahała cała zachodnia nauka od czasów medycyny greckiej: asymilacji obłądu z wariactwem, czyli pojęcia medycznego z pojęciem krytycznym. W końcu XIX wieku w umysłach współczesnych Babińskiemu rodzi się ów niebywały postulat, jakiego do tej pory nie odważyło się sformułować żadne medyczne rozumowanie – że poza wszystkim obłąd jest tylko obłądem.

Tak więc podczas gdy chory na umyśle zatracą się całkowicie w rzeczywistej osobie swojego lekarza, lekarz rozprasza rzeczywistość choroby umysłowej krytycznym ujęciem obłądu. W taki sposób, poza pustymi formami myśli pozytywistycznej, nie pozostaje już nic prócz jednej konkretnej rzeczywistości: pary lekarz–pacjent, w której się streszczają, nawiązują i rozwiązują wszystkie alienacje. To jest droga, na której psychiatria XIX stulecia obiera kierunek ku Freudowi. On pierwszy poważnie zaakceptował realny byt stadła lekarza i chorego, postanowił nie odrywać od niego uwagi i badań naukowych, nie starał się go maskować teorią psychiatryczną lepiej czy gorzej zharmonizowaną z resztą wiedzy medycznej; on pierwszy, wyciągając z istnienia takiego stadła najdalsze konsekwencje, zdemistyfikował wszystkie pozostałe struk-

tury domów zdrowia: zniósł milczenie i ogląd, zniweczył rozpoznanie szaleństwa w odbiciu lustrzanym, zamknął usta instancjom skazującym. W rewanżu wyeksploatował strukturę obejmującą osobę lekarza; wyolbrzymił jego własności cudotwórcze, szykując mu status wszechmocy nieomal boskiej. Na niego to, na tę jedyną obecność rysującą się za chorym i ponad nim w nieobecności będącej obecnością totalną, przelał wszystkie moce, które kolektywna egzystencja przytułkowa rozczłonkowywała. Uczynił zeń absolutny Ogląd, czyste i nieprzerwane Milczenie, Sędziego, co karze i wynagradza nie potrzebując nawet ferować wyroków; uczynił zeń zwierciadło, w którym obłąd prawie zastygłym ruchem ku sobie się skłania i od siebie się odwraca.

Freud przesunął w stronę lekarza wszystkie struktury utworzone przez Tuke'a i Pinela w domach zamkniętych. Uwolnił chorego z zakładowego bytowania, w jakim wyobcowali go jego „wyzwoliciele”; nie wyswobodził go wszakże z istotnych tego bytowania treści; przegrupował siły, napiął je do maksimum i połączył w rękach lekarza; stworzył sytuację psychoanalityczną, gdzie w genialnym spięciu alienacja dezalienuje, ponieważ, w lekarzu, staje się podmiotem.

Jako postać alienująca, lekarz okazuje się punktem kluczowym psychoanalizy. Może dlatego że nie zniweczyła tej ostatniej struktury sprowadzając do niej wszystkie pozostałe, psychoanaliza nie słyszy, nie może usłyszeć głosu nierozumu, nie odczytuje znaków niedorzeczności. Może rozwiązywać niektóre formy obłądu – suwerenna praca nierozumu pozostaje dla niej obca. Nie wyzwoli jej ani nie zapisze – tym bardziej nie wytłumaczy, co jest tej pracy esencją.

Od końca XVIII wieku życie nierozumu przejawia się już tylko w przebłyskach dzieł takich twórców jak Hölderlin, Nerval, Nietzsche lub Artaud – w niepojęty sposób wymykają się oni wszelkim uzdrawiającym alienacjom i własną siłą odpięają gigantyczne moralne uwięzienie, jakiemu zazwyczaj nadajemy antynomiczne miano wyzwolenia obłąkanych przez Pinela i Tuke'a.

## Krąg antropologiczny

Dzieła Pinela i Tuke'a nie następują żadnej konkluzji, gdyż nie są punktami dojścia. Objawia się w nich jedynie nagła odnowa układu – przekształcenie struktury, wyrosłe z rozchwianej równowagi nierozłącznie towarzyszącej klasycystycznemu doświadczaniu obłądzenia.

Pinel i Tuke myśleli, że dali obłąkanemu wolność, ale ta wolność już dawno wniknęła w sferę jego egzystencji. Rzecz jasna, nie dał jej ani nie przyobiecwał żaden akt pozytywny. Cicho krążyła wokół praktyk i pojęć, niczym przebłysk prawdy, nienaturalne naleganie na rubieżach tego, co się w związku z obłąkanym mówiło, myślało lub robiło, jako coś uporczywie przytomnego, lecz nigdy nieuchwytnego.

Czyż jednak owej wolności nie sugeruje dosadnie samo pojęcie obłądzenia, kiedy je próbujemy przycisnąć do muru? Czyżby nie była nieodzownie związana z tamtą wielką strukturą, rozciągającą się od wysokich zawsze samolubnego afektu aż po precyzję logiki urojenia? Jakże zaprzeczyć, że nie brak było wolności w chwili przytaknięcia, które zmieniając obraz marzenia w niebyt pomyłki rodziło obłądzenie? W gruncie rzeczy obłądzenie w takiej tylko mierze byłoby możliwe, w jakiej wokół niego roztaczał się margines swobody, teren rozgrywki, gdzie podmiot mógł się wypowiadać językiem własnego szaleństwa i sam się czynić szaleńcem. Mowa o podstawowej wolności obłąkanego, którą z naiwnością cudownie płodnej tautologii Sauvages nazywał „naszą niedbałością w dochodzeniu prawdy i doskonaleniu naszego osądu”.<sup>1</sup>

A co z wolnością, którą reżym internowania wskazywał palcem w chwili, gdy ją niweczył? Zwalnając jednostkę z niewypełnionych zadań i z następstw odpowiedzialności, nie umieszczał jej – jeszcze by tego brakowało – w jakimś środowisku neutralnym, gdzie wszystko by niwelowała monotonia uwarunko-

wania. To prawda, że często internowano, aby zapobiec skazaniu: internowano wszakże w świecie, gdzie postawiono zagadnienie zła i kary, bezbożnictwa i niemoralności, pokuty i poprawy. W tym świecie, w cieniu tych pojęć, kluczy wolność.

Nawet lekarze tę wolność doświadczalnie stwierdzili, kiedy nawiązując pierwszą łączność z obłąkanym, w mieszanej strefie cielesnych wyobrażeń i organicznych mitów odkryli przygluszoną obecność winy uczestniczącej w wielu mechanizmach: afekt, rozluźnienie, gnuśność, wygody miejskiego życia, chciwie pochłaniane lektury, udział wyobraźni, wrażliwość zbyt ciekawa podnieciem i zbyt o sobie niespokojna – oto niebezpieczne igraszki wolności, gdzie rozum, jakby samochcąc, podejmuje ryzyko obłądzenia.

Wolność zarazem uparta i chwiejna. Zawsze widnieje na widnokręgu szaleństwa, ale gaśnie przy każdej próbie określenia. Istnieje, może istnieje w postaci wyłącznie zanikowej. Błyska przelotnie w możliwie najdalszych rejonach samowypowiedzi obłądzenia, ale później, raz przywoziona wzrokiem, ukazywać się będzie w postaci spętanej, zniewolonej i zredukowanej. Wolność obłąkanego ogranicza się do tego momentu i do tego niepostrzegalnego dystansu, które mu pozwalają wyrzec się swojej wolności i przykuć do swego szaleństwa; znajduje się w punkcie potencjalnego wyboru, decyzji skazującej „na niezdolność korzystania z naszej wolności i prostowania naszych pomyłek”.<sup>2</sup> Po czym nie zostaje z niej nic prócz mechanizmu ciała, łańcucha przywidzeń, urojonych konieczności. A święty Wincenty a Paulo, który niejasno tę wolność zakładał w samym akcie internowania, nie omieszczał jednakże zaznaczyć różnicy pomiędzy odpowiedzialnymi libertynami, „dziećmi boleści... hańbą i zagładą swojego domu”, a szaleńcami „godnymi największego współczucia... którzy nie panują nad swoimi chęciami i nie mają ani osądu, ani wolności”.<sup>3</sup> Wolność, od której się poczyna klasycystyczny obłądzenie, dusi się w tymże obłądzeniu i najokrutniej się obraca w swoje przeciwieństwo.

Paradoks tej podstawowej wolności na tym zapewne polega, że czynnik sprawczy obłądzenia jest zarazem czynnikiem, który dopuszcza, że zanim obłądzenie się zadeklaruje, obłąkany może utrzymywać łączność z nieobłądzeniem. Na samym początku wymyka się sobie i prawdzie, że jest obłąkany, kiedy w sferze nie będącej ani prawdą, ani nieświadomości waży się na błąd, występki albo na komedię. W utajonym, trudnym do określenia i pierwotnym momencie odejścia i oddzielenia, wolność skłoniła go do odrzucenia prawdy i przeszkodziła, by kiedykolwiek został uwieczony we w ł a s n e j prawdzie. Obłąkanym

jest o tyle tylko, o ile jego szaleństwo nie wyczerpuje się na prawdzie, że oszalał. Dlatego w klasycystycznym doświadczeniu obłąd może być równocześnie trochę występny, trochę udawany, trochę niemoralny, a także trochę rozumny. Nie wynika to z myślowego zamętu lub z niedostatecznego opracowania problemu, lecz jest logicznym skutkiem działania bardzo spójnej struktury: obłąd możliwy jest tylko poczynając od bardzo odległego, ale i niezbędnego momentu, w którym się od siebie odrywa na wolnej przestrzeni swej nieprawdziwości i przez to konstytuuje się naprawdę.

Dokładnie w tym punkcie w doświadczenie klasycystyczne wnika działalność Pinela i Tuke'a. Ową wolność – stały widnokrąg pojęć i praktyk, samoistnie skrywającą się i samounicestwiającą konieczność, dwuznaczne jądro egzystencji obłąkanego – teraz należy wprowadzić faktycznie, jako ramę jego realnego życia i nieodzowny element ujawniania, że jest naprawdę szalony. Spróbowano ją ująć obiektywną strukturą. Lecz ulatnia się z chwilą, gdy rodzi się mniemanie, że już została uchwycona, utwierdzona i obdarzona znaczeniem – pozostawia za sobą jak na ironię jedynie same sprzeczności:

– wolność obłąkanego zostaje dopuszczona do gry, lecz na terenie bardziej zamkniętym, sztywniejszym i mniej swobodnym od zawsze trochę chwiejnego systemu internowania;

– kasuje się pokrewieństwo obłąkanego z występkiem i złem, lecz po to, aby go zamknąć w szczelnym mechanizmie uwarunkowania; jest zupełnie niewinny tylko przez jakiś absolutny brak wolności;

– zdejmuje się łańcuchy przeszkadzające obłąkanemu korzystać z wolnej woli, lecz po to, aby go owej woli pozbawić, przenieść ją i wyobcować w to, czego chce lekarz.

Odtąd obłąkany jest całkowicie wolny i z wolności doszczętnie wyzuty. Ongi był wolny w ulotnej chwili, kiedy sam się pozbawiał wolności; teraz jest wolny w rozległym zakresie, w jakim już był ją utracił.

W końcu XVIII wieku nie chodziło o wyzwolenie obłąkanych, ale o uprzedmiotowienie koncepcji ich wolności. Uprzedmiotowienie to miało trojaki skutek.

Przede wszystkim, mówiąc o szaleństwie, będzie się teraz miało na myśli wolność. Wolność już nie dostrzegana na horyzoncie możliwości, lecz śledzona i osaczona w rzeczach, poprzez mechanizmy. W refleksji nad obłądem, z medycznymi analizami włącznie, nie stanie problem pomyłki i niebycia, lecz wolności w jej realnych wyznacznikach: pragnienia i woli, uwarunkowania i

odpowiedzialności, automatyzmu i spontaniczności. Od Esquirola po Janeta, podobnie jak od Reila po Freuda lub od Tuke'a po Jacksona, dziewiętnastowieczny obłąd niez mordowanie będzie prawil o perypetiach wolności. Nowoczesnemu szaleńcowi już nie przypada oniryczna noc, gdzie wschodzi i płonie fałszywa prawda obrazów, lecz noc brzemenna w nie spełnione żądze i w dzikość woli najbardziej w naturze skrepowanej.

Obiektywnie, na poziomie faktów i obserwacji, wolność ta dzieli się w połowie na determinizm, który ją całkowicie neguje, w połowie na niewątpliwą karygodność, która ją podkreśla; klasycystyczny dwuznacznik obejmujący związku winy z szaleństwem teraz się rozkojarza; dziewiętnastowieczna myśl psychiatryczna będzie równocześnie poszukiwać zdeterminowanego całokształtu oraz próbować określić punkt wnikania karygodności. Z tego dwojakiego wysiłku zrodzą się dyskusje w przedmiocie obłądów zbrodniczych, znaczenia porażenia postępującego, wielkiego wątku zwyrodnień, krytyki objawów histerycznych, wszystkiego, co obejmuje medyczne poszukiwania od Esquirola po Freuda. Dziewiętnastowieczny szaleniec jest i zdeterminowany, i winny; jego nie-wolność okazuje się bardziej przepojona winą niż tamta wolność, w której szaleniec klasycystyczny wymykał się samemu sobie.

Uwolniony, obłąkany staje się teraz swoim własnym partnerem; to znaczy, że nie może uciec od własnej prawdy; jest w nią wtrącony, ona go bez reszty zagarnia. Klasycystyczna wolność sytuowała szaleńca w odniesieniu do jego szaleństwa, odniesieniu wieloznacznym, zmiennym, nigdy nie ustalonym, ale przeszkadzającym, by obłąkany się bez reszty utożsamiał ze swym obłądem. Wolność narzucona obłąkanemu przez Pinela i Tuke'a zamyka go w pewnej prawdzie, przed którą może ująć jedynie biernie, jeżeli zostanie wyzwolony ze swego obłądu. Od tej pory obłąd już nie oznacza jakiegoś stosunku człowieka do prawdy – taki stosunek, niechby bez słów, zawsze implikuje wolność; oznacza jedynie stosunek człowieka do jego prawdy. W obłądzie człowiek upada w prawdę o sobie: a jest to sposób całkowitego się z nią utożsamienia i równocześnie jej utracenia. Obłąd nie będzie już mówił o niebyciu, ale o byciu człowieka, o treści tego, czym on jest, i o tej treści traceniu. Podczas gdy dawniej był Obcym w stosunku do Bytu – człowiekiem nicości, ułudy, *Fatuus* (pustka niebytu i paradoksalna tej pustki manifestacja), obecnie staje przed nami zatrzymany we własnej prawdzie i przez to od niej oddalony. Obcy w stosunku do siebie, Wariat zatracony. Obłąd przemawia teraz językiem antropologicznym: albowiem w dwuznaczności, z której dla świata nowożytnego wywodzi swoje niepokojące moce, mierzy i w prawdę

człowieka, i w prawdy człowieka utratę – a w konsekwencji w tejże prawdy prawdę.

Twarda to mowa: bogata w obietnice, lecz ironiczna w spełnieniu. Mowa szaleństwa, od czasów Renesansu po raz pierwszy odzyskana. Posłuchajmy jej pierwszych słów.

\*

Klasycyistyczny obłęd należał do rejonu wyciszenia. Od dawna umilkła jego samowypowiedź, jego samochwalstwo. Zapewne, w XVII i XVIII wieku liczne są teksty na temat szaleństwa: wzmiankowane jest tam ono wszakże przykładowo, jako medyczny gatunek lub ilustracja do zgłuszonej prawdy omyłki; ujmowano je z ukosa, w wymiarze negacji, ponieważ *a contrario* dowodziło, czym jest rozum w swojej naturze pozytywnej. Znaczenie obłędu mogło się stać widoczne jedynie dla lekarza lub filozofa, czyli dla osób zdolnych pojąć jego najgłębszą naturę, ujarzmić ją w niebycie i przekroczyć w drodze ku prawdzie. Sam w sobie był obłęd niemy: w klasycyzmie nie ma literatury szaleństwa w tym sensie, że obłęd nie posiada autonomicznego języka, możliwości jakiegokolwiek prawdziwej samowypowiedzi. Rozpoznawano utajoną mowę urojenia; rozpatrywano szaleństwo w prawdziwych dyskursach. Nie miało przecież władzy, aby dla siebie samego, z mocy przyrodzonego prawa i za własną sprawą, zsyntetyzować swoją wypowiedź z prawdą. Jego prawdę mogły jedynie okalać wywody względem niego zewnętrzne. Cóż, „to są wariaci”... ruchem, którym zmierza do prawdy, Kartezjusz kasuje liryczność nierozumu.

Lecz oto *Kuzynek mistrza Rameau*, a po nim cały prąd literacki, ukazał powrót szaleństwa na obszar wypowiedzi, i to takiej wypowiedzi, gdzie można było mówić w pierwszej osobie i w mnóstwie czczych frazesów, w niedorzecznej gramatyce paradoksów odsłaniać coś, co zachowywało istotny związek z prawdą. Ten związek zaczyna się teraz wyluskiwać i uwidaczniać w rozwinięciu dyskursywnym. Dla myśli i poezji dziewiętnastowiecznej obłęd sam z siebie powiada to samo co chaos obrazów sennego marzenia: prawdę o człowieku bardzo archaiczną i bardzo bliską, bardzo wyciszoną i bardzo złowieszczą: prawdę poniżej wszelkiej prawdy, najbliższą sąsiadującą z narodzinami podmiotu i najbardziej rozprzestrzenioną na powierzchni rzeczy; ta prawda cofa w głąb indywidualność człowieka, jest formą niedokonaną kosmosu: „Tym, który śni, jest Duch, w chwili gdy zstępuje w materię, i jest Materia, w chwili gdy się wznosi do Ducha... Marzenie senne objawia istną

esencję człowieka, jako najszczególniejszy i najintymniejszy proces życia.”<sup>4</sup> Tak we wspólnym dla urojenia i marzeń sennych wywodzie łączy się możliwa liryczność pragnienia z możliwą poezją wszechświata; ponieważ zarówno obłęd, jak marzenie stanowią moment skrajnej subiektywności oraz ironicznej obiektywności, nie zachodzi tu żadna sprzeczność: poezja serca w końcowym i rozpaczliwym osamotnieniu swego liryzmu okazuje się w prostej odwrotności pierwszym zaśpiewem rzeczy; a świat, który długo milczał wobec tumultu serca, odnajduje teraz jego głos: „Pytam się gwiazd, a milczą; pytam się dnia i nocy, a nie odpowiadają. Kiedy z własnego dna pytam siebie, nadchodzą... niezrozumiałe sny.”<sup>5</sup>

Wypowiedź obłędu w poezji romantycznej tym się charakteryzuje, że wyraża ostateczny koniec i absolutny początek: koniec człowieka, który popada w mrok i u kresu nocy odkrywa światło rzeczy w ich najpierwszym początku; „oto podziemna czeluszć powoli się rozjaśnia i z cienia nocy dobywają się blade figury, dostojnie nieruchome, mieszkańcy otchłani. Potem kształtuje się obraz, zapala się nowe światło...”<sup>6</sup> Szaleństwo przemawia językiem wielkiego nawrotu: nie jest to epicki powrót z długich odyscei, z przemierzania tysięcznych dróg rzeczywistości; ale liryczny powrót w mgnieniu błyskawicy, co przynaglać burzę spełnienia czasów zarazem ją oświecła i uspokaja w odnalezionym prapoczątku. „Powraca trzynasta, a wciąż jeszcze pierwsza.” Z mocy szaleństwa wychodzi na jaw niedorzeczny sekret człowieka, że ostatni punkt jego upadku zbiega się ze świtaniem, że jego zmierzch przechodzi w świeżość poranka, że kiedy się kończy, na nowo się rozpoczyna.

A więc obłęd odzyskuje mowę z drugiej strony klasycyistycznego milczenia. Wszakże jego wypowiedź dźwiga obecnie całkiem inne znaczenia; zapomniał o dawnych tragicznych rozprawach Renesansu, które się obracały wokół rozdarcia świata, końca czasów, człowieka pozeranego przez zwierzęcość. Wypowiedź szaleństwa się odradza, lecz jako wybuch liryzmu: jako odkrycie, że wewnątrz człowieka istnieje także na zewnątrz, że skrajna podmiotowość styka się z oczarowaniem przedmiotem, że wszelki koniec wynika z nieuchronności nawrotu. Z tej wypowiedzi nie wyziera niewidzialne oblicze świata, ale utajona prawda o człowieku.

Liryzm wyraża to samo, czego z uporem naucza myśl dyskursywna: cokolwiek byloby wiadome o obłąkanym (niezależnie od możliwych osiągnięć w obiektywnej sferze poznania naukowego), przybiera nowe znaczenie. Musi się zmienić spojrzenie skierowane na obłąkanego, owo konkretne doświad-



czenie, będące punktem wyjściowym dla doświadczenia medycznego lub filozoficznego. W okresie wizytacji Bicêtre lub Bethleem, kiedy patrzono na obłąkanego, z zewnątrz mierzono dystans, oddzielający prawdę człowieka od jego zwierzęcości. Teraz go się ogląda bardziej bezstronnie i z większą pasją. Bardziej bezstronnie, ponieważ odkrywa przed nami głębokie prawdy o człowieku, owe uspijone kształty, z których poczyna się jego istnienie. A także z większą pasją, ponieważ rozpoznając obłąkanego nie możemy nie rozpoznać samych siebie, nie pojąć, że w nas się wznoszą te same głosy i siły, te same osobliwe sygnały. To spragnione widoku wreszcie obnażonej prawdy o człowieku spojrzenie (o nim mówił Cabanis w związku z przytulkiem idealnym) nie uniknie teraz oglądania nieczystości, która jest jego własną. Widząc – musi widzieć siebie. I w ten sposób podwaja się u obłąkanego moc atrakcji i fascynacji; prawdy, które przynosi, przerastają prawdę o nim. Cyprian, bohater Hoffmanna, powiada: „Wierzę, iż właśnie przez zjawiska anormalne Natura pozwala nam wejrzeć w swoje najstraszliwsze przepaście, i naprawdę w samym sercu przerażenia, które często mnie chwyciło podczas dziwnego obcowania z wariatami, umysł mój wielokrotnie rodził intuicje i obrazy, które go ożywiały, dodawały mu sił i szczególnego zapału.”<sup>7</sup> Jednym i tym samym ruchem obłąkany przedstawia się jako przedmiot poznania ukazany w swoich najzewewnętrzniejszych uwarunkowaniach i jako treść rozpoznania, siłająca tego, kto ją pojmuje, w całą zdradziecką poufałość wspólnej prawdy.

Jednak w odróżnieniu od doświadczenia lirycznego, refleksja nie chce się pogodzić z tym rozpoznaniem. Broni się przed nim, coraz dobitniej twierdząc, że obłąkany jest zaledwie rzeczą – rzeczą medyczną. I odbita od powierzchni obiektywności treść rozpoznania rozprasza się w mnóstwie antynomii. Ale nie oszukujemy się; pod ich spekulatywną powagą toczy się sprawa stosunku człowieka do obłąkanego, do tego dziwnego – tak długo obcego – oblicza, które teraz posiada przymioty zwierciadła.

1. Obłąkany odsłania elementarną prawdę o człowieku, sprowadzoną do jego pierwotnych pragnień, prostych mechanizmów, najwęższych uwarunkowań cielesnych. Obłęd jest rodzajem chronologicznego i społecznego, psychologicznego i organicznego dzieciństwa człowieka. „Ileż analogii pomiędzy sztuką kierowania obłąkanymi a wychowywaniem młodzieży!” – powiedział Pinel.<sup>8</sup>

Niemniej, obłąkany odsłania końcową prawdę człowieka: pokazuje, do czego mogą doprowadzić afekty, życie społeczne, wszystko, co oddala od

pierwotnej natury, która nie zna obłędu. Obłęd wiąże się zawsze z cywilizacją i jej dolegliwościami. „Podróżnicy stwierdzają, że dzicy nie popadają w zakłócenia funkcji intelektualnych.”<sup>9</sup> Początek obłędu leży w starości świata; a wszelkie oblicza, jakie obłęd przybiera w biegu czasów, wyrażają kształt i prawdę zepsucia.

2. Cięcie, jakiego dokonuje w człowieku obłęd, nie dotyczy czasu, lecz przestrzeni; nie przemierza biegu ludzkiej wolności ani w górę, ani w dół; pokazuje jej przerwanie, pogrążenie w determinizmie ciała. Daje zatryumfować sferze organicznej, jedynej prawdzie o człowieku, którą można obiektywizować i postrzegać naukowo. Obłęd „jest zakłóceniem czynności mózgowych... partie mózgu są siedliskiem obłędu, tak jak płuca są siedliskiem dychawicy, a żołądek – niestrawności”.<sup>10</sup>

Niemniej, obłęd różni się od schorzeń ciała przez to, że objawia prawdę w tamtych nie uwidocznioną: za sprawą obłędu budzi się wewnętrzny świat złych instynktów, zboczenia, cierpienia i gwałtu, który przedtem pozostawał w uspieniu. Szaleństwo pozwala, by odkryła się głębia nadająca własny sens wolności człowieka; ta wydobyta w obłędzie na jaw głębia – to złość w stanie dzikim: „Zło samo w sobie istnieje w sercu, które jest dane z przyrodzenia, a więc naturalne i samolubne. W obłędzie dominuje zły duch człowieka.”<sup>11</sup> To samo miał na myśli Heinroth, kiedy mówił, że obłęd jest *das Böse überhaupt*.

3. Poręką niewinności obłędu jest intensywność działania tego pierwiastka psychologicznego. Spętany siłą swoich afektów, porwany żywiością pragnień i obrazów, obłąkany staje się nieodpowiedzialny; jego nieodpowiedzialność podlega zaś medycznej ocenie w takim samym stopniu, w jakim wynika z obiektywnego uwarunkowania. Szaleństwo danego czynu mierzy się liczbą racji, które go zdeterminowały.

Niemniej, szaleństwo danego czynu przesądzone jest właśnie faktem, że nie można go sprowadzić do jakiegokolwiek racji. Prawda obłędu tkwi w jego z niczym nie związanym automatyzmie; im bardziej jakiś czyn pozbawiony jest racji, tym pewniej uwarunkował go jedynie obłęd, albowiem prawda o szaleństwie jest w człowieku prawdą o czymś, co nie ma przyczyny, i – powtarzając słowa Pinela – następuje „przez determinację bezmyślną, bezinteresowną i nieumotywowaną”.

4. Ponieważ człowiek odkrywa w obłędzie prawdę o sobie, poczynając od tej prawdy i z głębi tego szaleństwa wynika możliwość wyzdrowienia. W braku racji szaleństwa mieści się racja powrotu i jeśli w oplakanej przedmiotowości,

w której zatracą się obłąkani, pozostaje jeszcze jakiś sekret, jest to sekret możliwego uleczenia. Podobnie jak choroba nie jest zupełną utratą zdrowia, tak i obłąd nie jest „absolutną utratą rozumu” i w konsekwencji „ludzkie, to jest zarazem życzliwe i rozsądne traktowanie obłądu... zakłada rozumność chorego i w niej znajduje solidny punkt oparcia, żeby na niego pod tym kątem patrzeć”.<sup>12</sup> Niemniej, odkryta przez obłąd prawda o człowieku jest prostą odwrotnością ludzkiej prawdy moralnej i społecznej. Pierwszym momentem wszelkiej terapii będzie więc represja tamtej prawdy niedopuszczalnej, zniweczenie zła, które w niej panuje, odrzucenie tych pragnień i gwałtów. Wyleczenie obłąkanego spoczywa w racji drugich – gdyż jego racją jest tylko prawda, że oszalał: „Niechaj twój rozum stanie się regułą ich postępowania. Tylko jedna struna jeszcze w nich drga, struna bólu; zdobądź się na odwagę, dotknij jej.”<sup>13</sup> Człowiek wypowie więc swoją prawdziwą prawdę dopiero w czasie uzdrowienia, które z prawdy wyalienowanej przywiedzie go do prawdy ludzkiej: „Najgwałtowniejszy i najgroźniejszy obłąkany stał się dzięki środkom łagodnym i pojednawczym człowiekiem najuleglejším i najgodniejszym uwagi przez wzruszającą wrażliwość.”<sup>14</sup>

Takie antynomie, niez mordowanie podejmowane, towarzyszyć będą przez cały wiek XIX refleksji o obłądzie. W odruchowej pełni doświadczenia poetyckiego i w lirycznym rozpoznawaniu obłądu gotowe były od razu, pod niepodzielną podwójną postacią, nierozłączną od chwili doznania; zaznaczały się, ale w ulotnej szansie wypowiedzi jeszcze nie podzielonej, niczym stop świata z pragnieniem, sensu z bezsensu, nocy spełnienia z pierwotnym światem. Natomiast dla refleksji będą dostępne jedynie w skrajnym rozkojarzeniu; nabiorą wówczas wymiarów i odległości; będą doznawane jako rozwlekła wypowiedź przeciwieństw. To, co było dwuznacznikiem podstawowego i konstytutywnego doświadczenia obłądu, szybko się zagubi w sieci teoretycznych konfliktów dotyczących interpretacji objawów obłądu.

Konflikt pomiędzy historyczną, socjologiczną, relatywistyczną koncepcją obłądu (Esquirol, Michea) i analizą typu strukturalnego, badającą chorobę psychiczną jako involucję, zwyrodnienie, stopniowe przechodzenie do punktu zerowego ludzkiej natury (Morel); konflikt pomiędzy teorią spirytualistyczną, upatrującą w obłądzie zniekształcenie stosunku umysłu do samego siebie (Langermann, Heinroth), i materialistyczną próbą usytuowania obłądu w zróżnicowanej przestrzeni organicznej (Spurzheim, Broussais); konflikt pomiędzy wymaganiami, aby osąd lekarski zmierzył nieodpowiedzial-

ność obłąkanego stopniem determinacji mechanizmów, jakie w nim zagrały, i odruchową oceną niedorzeczności jego postępowania (polemika Eliaza Régaulta i Marca); konflikt pomiędzy koncepcją terapii humanitarnej, na modłę Esquirola, a stosowaniem osławionych „kuracji moralnych”, które z zamknięcia czynią główny środek poddaństwa i represji (Guislain, Leuret).

\*

Odlóżmy do późniejszego studium szczegółowe rozpatrzenie tych antynomii, wykonalne jedynie przez drobniagowe zinventoryzowanie wszystkiego, co się złożyło na całokształt dziewiętnastowiecznego doświadczenia obłądu, czyli na zespół jego postaci wyluszczonych naukowo oraz jego aspektów nie dopuszczonych do głosu. Podobna analiza bez trudu zapewne by dowiodła, że ów system przeciwieństw odnosi się do utajonej zwartości, która charakteryzuje jedną myśl antropologiczną, przebiegającą i utrzymującą się pod różnorodnością naukowych sformułowań; że ta zwartość jest konstytutywnym, lecz historycznie zmiennym podłożem, które umożliwiło rozwój koncepcji od Esquirola i Broussais aż po Janeta, Bleulera i Freuda; i że ta antropologiczna struktura o trzech kategoriach – człowiek, jego szaleństwo i jego prawda – zastąpiła binarną strukturę nierozumu klasycystycznego (prawda i zmylenie, świat i widziadło, byt i niebyt, Dzień i Noc).

Na razie, zatrzymując tę strukturę wschodzącą na widnokręgu jeszcze nie zróżnicowanym, pokażmy na przykładzie kilku chorób, czym było doświadczenie obłądu na początku XIX wieku. Łatwo pojąć wysoką lokatę porażenia postępującego, które w ciągu XIX wieku uzyskało walor modelu o zasięgu ogólnym, pozwalającym zrozumieć objawy psychopatologiczne; karygodność występująca pod postacią przewiny seksualnej rysowała się w nim bardzo wyraźnie, a w naznaczonym jego piętnem organizmie wyryty był akt oskarżenia. Ponadto utajona atrakcyjność tej przewiny odzywała się pokrewnym echem w duszy diagnosty, toteż obiektywne poznanie nabierało wieloznacznych cech intuicyjnego rozpoznania; w głębi serc, nawet niezależnie od zarażenia, wina była udziałem chorego i jego rodziny, chorego i jego otoczenia, chorych i lekarzy; wielka zмова płci czyniła tę chorobę osobliwie bliską, przepajała ją odwiecznym liryzmem występności i trwogi. Skądinąd owa ukryta łączność pomiędzy chorym a kimś, kto go poznaje, osądza i potępia, traciła realną grozę wraz z uprzedmiotowieniem choroby, wpisaniem jej w przestrzeń cielesną i przyporządkowaniem do procesu czysto organicznego. W ten sposób, przez obiektywność stwierdzenia, medycyna jednocześnie wyci-

szala tamto rozpoznanie liryczne i tłumila zawarte w nim oskarżenie moralne. Przekonanie, że ta choroba, ta przewina, to stare jak świat współnictwo ludzi czytelnie się sytuują w przestrzeni zewnętrznej, sprowadzają do niemych rzeczy i spotykają się z karą tylko u drugich, dawało wiedzy medycznej niewyczerpaną satysfakcję z uniewinnienia przez sprawiedliwość już wymierzoną i z uniknięcia samooskarżeń w spokojnej obserwacji z dystansu. W XIX stuleciu porażenie postępujące było „dobrym obłędem” w takim sensie, w jakim się mówi o „dobrej postaci”. W analizie psychiatrycznych objawów kiły układu nerwowego zostaje dokładnie przedstawiona wielka, nadrzędna dla całej percepcji szaleństwa struktura.<sup>15</sup> Wina, jej potępienie i rozpoznanie, zarówno objawione, jak ukryte w organicznej obiektywności, są najtrafniejszym wyrazem tego, co wiek XIX rozumiał i chciał rozumieć pod obłędem. Całe filisterstwo takiego nastawienia do choroby psychicznej uwidacznia się tu najdokładniej i aż do Freuda lub prawie do Freuda, powołując się właśnie na „porażenie postępujące”, będzie się ono bronić przed jakąkolwiek inną formą dociekania prawdy o obłędzie.

Naukowe odkrycie porażenia ogólnego nie było przygotowane przez powstałą około dwudziestu lat wcześniej antropologię, lecz z niej bierze początek wielkie owego porażenia znaczenie i jego ponad półwieczne oddziaływanie.

Porażenie postępujące także dlatego jest tak ważne, że pokazuje, jak cała wewnętrzna i zakryta treść winy natrafia na karę i zarazem otrzymuje obiektywną wersję w organizmie. Kapitalne znaczenie dla dziewiętnastowiecznej psychiatrii ma teza, że obłęd ogranicza człowieka do przedmiotu. W dobie klasycystycznej transcendentność urojenia zapewniała nawet najbardziej widocznemu szaleństwu rodzaj wewnętrzności nigdy nie dobywającej się na zewnątrz, pozostającej w nierozzerwalnym związku z samą sobą. Teraz każde szaleństwo i szaleństwo w ogóle muszą posiadać ekwiwalent zewnętrzny; mówiąc ściślej, obłęd będzie polegał na uprzedmiotowieniu człowieka, wypłoszeniu go na zewnątrz i rozpostarciu na płaszczyźnie czysto przyrodniczej, na poziomie rzeczy. Dla mentalności osiemnastowiecznej takie uprzedmiotowione i nie związane z ośrodkowym i ukrytym działaniem urojeń szaleństwo było do tego stopnia nie do przyjęcia, że istnienie „obłędów bez majaczeń” albo „obłędów moralnych” wywoływało jakiś skandal koncepcyjny.

Mógł Pinel w Salpêtrière obserwować kilka obłąkanych „nigdy nie wykazujących skazy w rozumowaniu, lecz opanowanych rodzajem furii

instynktowej, jak gdyby doznały u nich uszczerbku jedynie władze afektywne”.<sup>16</sup> Pośród „obłędów częściowych” Esquirol wyodrębnia przypadki „nie wykazujące obniżenia inteligencji”, u których dopatrzeć się można wyłącznie „chaotyczności w działaniu”.<sup>17</sup> Według Dubuissona pacjenci dotknięci tego rodzaju obłędem „sądzą, rozumują i postępują właściwie, lecz z najmniejszego powodu, a często i bez doraźnej przyczyny, jedynie przez nieodpartą skłonność albo zboczenie uczuć moralnych, posuwają się do maniackich wybuchów, do czynów przepojonych gwałtem, do napadów furii”. Po Prichardzie w 1835 roku autorzy angielscy nadali temu pojęciu nazwę *moral insanity*<sup>18</sup> i ta nazwa przyczyniła się do jego ostatecznego sukcesu, dowodząc zarazem, jak osobliwie wieloznaczna była to struktura: z jednej strony mówi o szaleństwie nie wykazującym objawów w sferze rozumu; w tym zakresie jest ono bez reszty utajone – obłęd nie wykazujący żadnego braku rozumu, jak woda przejrzysty i bezbarwny, istniejący i podstępnie krążący w duszy obłąkanego, wewnątrz wewnętrzności – „w oczach powierzchownych obserwatorów wcale nie uchodzą za wyobcowanych... tym bardziej są szkodliwi i niebezpieczni”;<sup>19</sup> lecz z drugiej strony to ukryte szaleństwo egzystuje tylko przez wybuch w sferze obiektywnej: gwałt, niepohamowane gesty, czasem morderstwo. W gruncie rzeczy polega na niedostrzegalnym potencjalnym stoczeniu się w najwidoczniejszą i najgorszą przedmiotowość, w mechaniczny łańcuch nieodpowiedzialnych czynów; jest zawsze wewnętrzną możliwością całkowitego przerwania się na zewnątrz i obywania się przynajmniej przez jakiś czas bez jakiegokolwiek wewnętrzności.

Podobnie jak porażenie postępujące, także *moral insanity* ma wartość przykładu. Jej prosperowanie w ciągu XIX stulecia, uporczywość podejmowanych w związku z jej głównymi wątkami dyskusji tym się tłumaczy, że tak blisko sąsiadowała z zasadniczymi strukturami obłędu. Lepiej niż jakokolwiek inna choroba psychiczna zdradzała ciekawą dwuznaczność, że szaleństwo jest elementem wewnętrzności upostaciowanym na zewnątrz. W tym sensie *moral insanity* pełni zadanie modelu dla wszelkiej możliwej psychologii: na widzialnym poziomie ciał, postępowań, mechanizmów i przedmiotu ukazuje niedosiężny moment podmiotowości; i podobnie jak ów subiektywny punkt nie może być jako konkretna egzystencja poznany inaczej niż przez obiektywizację, także i ta obiektywizacja jest nie do przyjęcia i nie do pojęcia tylko dlatego, że wyraża podmiot. W przypadku obłędu moralnego nagłość zaprawdę niedorzeczna przechodzenia z podmiotowości w przedmiotowość spełnia z nadatkiem wszelkie życzenia psychologii, jak gdyby spontanicznie człowieka

psychologizowała. Tym samym objawia wszakże jedną z tych niejasnych prawd, które dominowały w każdej dziewiętnastowiecznej refleksji o człowieku: mianowicie prawdę, że istotnym momentem obiektywizacji jest u człowieka przejście w obłąd. Obłąd jest najczystsza i główną formą ruchu, przez który prawda człowieka przesuwana się w stronę przedmiotu i staje się dostępną percepcji naukowej. Człowiek staje się dla siebie n a t u r ą tylko o tyle, o ile jest zdolny do o b l ę d u. Onże obłąd, jako spontaniczne przejście do przedmiotowości, jest momentem sprawczym dla obiektywizacji człowieka.

Znaleźliśmy się w punkcie dokładnie przeciwnym doświadczeniu klasycystycznemu. Szaleństwo, jako ulotny kontakt niebytu pomyłki z nicością obrazu, zachowywało zawsze wymiar wymykający się ujęciu obiektywnemu; a kiedy w celu określenia jego ostatecznej struktury ścigano w nim najbardziej ukryte treści, natrafiano jedynie na wypowiedź samego rozumu, rozwiniętą w nieskazitelnej logice urojenia: ten sam pierwiastek, który go czynił uchwytnym, zamazywał obłąd. Teraz, na odwrót, za sprawą obłądu nawet rozum człowieka będzie mógł stać się konkretną i obiektywną prawdą w jego oczach. Od człowieka do prawdziwego człowieka wiedzie droga przez człowieka obłąkanego. Myśl dziewiętnastowieczna nigdy nie odda tej drogi z geograficzną dokładnością, lecz będzie ją przebiegać od Cabanisa do Ribota i do Janeta. Paradoks „pozytywnej” psychologii XIX wieku na tym polega, że jest możliwa, jeśli wychodzi z negacji: psychologia osobowości przez analizę rozkojarzenia; pamięć badana przez niepamięć, mowa przez afazję, inteligencja – przez upośledzenie umysłowe. Prawdę o człowieku można wypowiedzieć w chwili jej zaniku; uwidacznia się wtedy, kiedy już się stała czymś innym.

Tu leży załączek znaczenia trzeciego pojęcia, również narodzonego z początkiem XIX wieku. Już w klasycystycznej analizie melancholii<sup>20</sup> uprzytamniano sobie pojęcie obłądu umiejscowionego w jednym punkcie i snującego tylko jeden wątek urojenia: dla medycyny nie była to sprzeczność, lecz cecha szczególnie maligna. Natomiast pojęcie monomanii skupia się wokół skandaliczności jednostki oszalałej pod jednym kątem, ale rozumnej pod wszystkimi pozostałymi. Skandaliczność ta zostaje pomnożona przez monomaniakalną zbrodnię i nasuwający się przy tym problem odpowiedzialności. Człowiek pod innymi względami normalny popełnia niespodzianie występki niebywale brutalny; nie sposób dla tego czynu znaleźć ani przyczyny, ani uzasadnienia; nie tłumaczy go żadna korzyść, żadne zainteresowanie, żaden afekt: popełniwszy go, zbrodniarz powraca do stanu, w jakim był przedtem.<sup>21</sup> Czy można

orzec, że był obłąkany? Zupełny brak widocznych uwarunkowań, totalna bezprzyczynowość – czyż pozwalają na wniosek o braku rozumu sprawcy? Nieodpowiedzialność identyfikuje się z niezdolnością do posługiwania się własną wolą, a więc z determinizmem. Wszelako ów czyn, ponieważ nie jest niczym uwarunkowany, nie może być uznany za nieodpowiedzialny. Ale i na odwrót, czy to jest normalne, żeby czyn został popełniony bez jakiegokolwiek racji, poza wszelką motywacją, wszelką korzyścią, wszelkim przymusem emocjonalnym? Czyn nie zakorzeniony w żadnym uwarunkowaniu jest niepoczytalny.

Te pytania, wyłonione przez wielkie procesy kryminalne z początku XIX wieku, zdobyły szeroki oddźwięk w świadomości prawnej i medycznej<sup>22</sup>, dotykając może dna tego doświadczenia obłądu, jakie się wówczas rodziło. Dawniejsze orzecznictwo nie знаło okresów napadowych z przerwami, czyli następstw w czasie, faz odpowiedzialności w obrębie danej choroby. Teraz zagadnienie się komplikuje: czy może istnieć taka chroniczna choroba, która by się manifestowała tylko jednym aktem – albo czy można przyjąć, że osobnik nagle się przeistacza, traci wolność, która go określała, i na chwilę wyobcowuje się z samego siebie? Esquirol próbował zdefiniować charakter tej niewidocznej choroby uniewinniającej najstraszniejszą zbrodnię; zebrał odnośne objawy: osobnik działa bez współników i bez motywu; jego występki nie zawsze dotyczy osób znajomych; skoro zaś go popełnił, „wszystko dla niego się skończyło, osiągnął cel; po morderstwie zachowuje spokój, nie myśli się ukrywać”.<sup>23</sup> Taka byłaby „monomania zabójstwa”. Wszakże przytoczone objawy tylko w takiej mierze oznaczają obłąd, w jakiej wskazują na wyizolowanie czynu, na jego wyjątkową nieprawdopodobność; wyobraźmy sobie szaleństwo rozumne we wszystkim prócz tej jednej rzeczy, którą trzeba nim wytłumaczyć.<sup>24</sup> Ale jeśli nie uznamy takiej choroby, takiego nagłego przeinaczenia, jeżeli mamy traktować osobnika jako odpowiedzialnego, to znaczy, że przyjmujemy ciągłość istniejącą pomiędzy nim a jego czynem i cały świat stłumionych racji, które ów czyn konstytuują, tłumaczą i wreszcie uniewinniają.

Jednym słowem, albo uważamy, że osobnik jest winny: wówczas musi on być winny i w swoim czynie, i poza nim, pomiędzy nim a zbrodnią muszą przepływać wyznaczniki uwarunkowania; ale tym samym zakładamy, że nie był wolny, a więc był inny niż on sam. Albo uważamy, że jest niewinny: wówczas jego występki musi być elementem od osobnika różnym i do niego niesprowadzalnym; zakładamy tedy pierwotną alienację konstytuującą

wystarczające uwarunkowanie, a więc i ciągłość, a więc i tożsamość podmiotu z nim samym.<sup>25</sup>

Obląkany pojawia się więc w nieustającym dialektycznym starciu Tego samego z Innym. Podczas gdy ongi, w doświadczeniu klasycystycznym, określał się od razu i bez dalszych wywodów wyłącznie przez własną obecność, w widocznym światłocieniowym podziale na byt i niebyt – odtąd będzie piastunem wypowiedzi, ale i jego spowije wypowiedź nigdy nie skończona, wciąż od nowa podejmowana i odsyłana do samej siebie grą przeciwieństw; wypowiedź wykazująca, że w szaleństwie człowiek różni się od siebie samego; lecz przez to przeinaczenie odsłania się prawda, że w gadatliwym nurcie a l i e n a c j i człowiek w nieokreślony sposób pozostaje sobą. Obląkany już nie jest niepoczytalnym szaleńcem w oddzielonej strefie nierozumu klasycystycznego; jest obląkanym z a t r a c o n y m w nowoczesnym kształcie choroby. To szaleństwo nie jest rozpatrywane jako absolutna ucieczka człowieka od prawdy; człowiek jest sobą i czymś innym niż sobą; ujęty uprzedmiotowioną prawdziwością, jest zarazem prawdą upodmiotowioną; jest pogrążony w tym, co go gubi, ale zwierza tylko tyle, ile chce; jest niewinny, bo nie jest tym, kim jest; jest winny, bo jest tym, kim nie jest.

Wielki krytyczny podział nierozumu zastąpiony został teraz przez wciąż zatracane i wciąż odzyskiwane spokrewnienie człowieka z jego prawdą.

\*

Porażenie postępujące, obłęd moralny i monomania nie zawładnęły oczywiście całym polem psychiatrycznego doświadczenia z pierwszej połowy XIX wieku, ale porządnie je nadwerzężyły.<sup>26</sup>

Ich szeroki zasięg oznacza coś więcej niż reorganizację obszaru nozograficznego; poniżej koncepcji medycznych zdradza obecność i wpływ doświadczenia o nowej strukturze. W zaprojektowanej przez Pinela i Tuke'a formie instytucjonalnej, w utworzonym wokół obląkanego azylarnym pudle, gdzie musi uznać własną karygodność i z niej się wyzwolić, ujawnić i zgładzić prawdę o swojej chorobie, znów się zespolić ze swoją wolnością wyobcowując ją w woli lekarza – tkwiąc aprioryczne przesłanki percepcji medycznej. Przez cały XIX wiek obląkany będzie poznawany i rozpoznawany na tle antropologii, zajmującej się *implicite* tą samą karygodnością, tą samą prawdą i tym samym wyobcowaniem.

Ale obląkany, objęty wreszcie problematyką prawdy o człowieku, musiał za sobą pociągnąć prawdziwego człowieka i związać go ze swym nowym losem.

Chociaż szaleństwo dla nowoczesnego świata nie ma już sensu nocy przeciwstawnej prawdzie dnia, chociaż w najgłębszej tajni jego wypowiedzi kryje się prawda o człowieku, która jest odeń wcześniejsza, która go stwarza, ale i może go zniweczyć – owa prawda ukazuje się człowiekowi tylko w okropnościach obłędu i wymyka się przy pierwszym brzasku pojednania. Światło świeci jedynie w mroku obłędu, znika wraz z cieniem, który rozproszyło. Nowoczesny człowiek związany jest z obląkanym silniej, niż było to możliwe w potężnych zwierzęcych metamorfozach, widniejących niegdyś w blasku gorejących wiatraków Boscha; zespolili się nieuchwytnym węzłem prawdy wzajemnej, a sprzecznej: jeden mówi drugiemu o prawdzie ich esencji, a ona zniknie, ledwo jeden drugiemu ją powie. Każde światło gaśnie w blasku dnia, który zrodziło, i tak powraca do nocy, którą rozdarło, która się o nie upomniała i którą tak okrutnie manifestowało. Za naszych czasów człowiek posiada prawdę jedynie w zagadce obląkanego, którym jest i nie jest; każdy obląkany dźwiga i nie dźwiga owej prawdy o człowieku, którą obnaża upadkiem swego człowieczeństwa.

Wzniesiony Pinelowym skrupulem sumienia przytułek nie zdał się na nic i nie uchronił współczesnego świata przed wielkim nawrotem szaleństwa. A jednak na coś się może zdał, może i bardzo się przydał. Kiedy wyzwolił obląkanego z nieludzkich oków, przykuł do niego człowieka i jego prawdę. Od tego dnia człowiek ma wgląd w samego siebie jako w istotę prawdziwą; ale ta prawdziwa istota ukazuje mu się wyłącznie w formie alienacji.

Możemy sobie naiwnie wyobrażać, że opisaliśmy pewien typ psychologiczny, mianowicie obląkanego, w świetle stu pięćdziesięciu lat jego historii. Przyszła pora na stwierdzenie, że spisując dzieje obląkanego spisaliśmy – oczywiście nie na poziomie kroniki odkryć albo historii poglądów, ale śledząc ząbienie się podstawowych struktur doświadczenia – historię czegoś, co umożliwiło powstanie samej psychologii. A rozumiemy pod tym czymś fakt kulturowy właściwy światu zachodniemu od XIX stulecia, ów niewzruszony pewnik, który został przez nowoczesnego człowieka sformułowany, ale który mu odpląca pięknym za nadobne: istota człowiecza nie charakteryzuje się jakimkolwiek stosunkiem do prawdy; natomiast jej gatunkową własnością jest jakaś prawda, zarazem jawna i utajona.

Pozwólmy stoczyć się wypowiedzi własnym ciężarem: *homo psychologicus* jest potomkiem *homo mente captus*.

Ponieważ psychologia może się posługiwać jedynie językiem alienacji,

urzeczywistni się albo w krytyce człowieka, albo w samokrytyce. Zawsze i z natury stoi na skrzyżowaniu dróg: bądź iść ku coraz głębszej negacji człowieka aż do skrajnego punktu, gdzie nierozłącznie się mieszają miłość ze śmiercią, dzień z nocą, wiekiusty nawrót z pośpiechem mijających pór, ażeby skończyć na filozoficznym bzik; bądź zaczynać ustawicznie od nowa przypasowywać podmiot do przedmiotu, wewnętrzną do zewnętrzności, przeżycie do poznania.

Okazało się konieczne, by psychologia od samych źródeł obrała tę drugą drogę, chociaż się tego wypiera. Nieublaganie musi być częścią dialektyki nowoczesnego człowieka zmagającego się z własną prawdą, a to oznacza, że nigdy się nie dowie, czym jest na szczęblu prawdziwej wiedzy.

Ale w dialektycznych swarach nierozum pozostaje niemy i wielkie milczące rozdarcie człowieka odchodzi w zapomnienie.

\*

Inni wszelako „gubiąc drogę, pragną ją zgubić na zawsze”. Gdzie indziej metą nierozumu jest przeistoczenie.

Jest taka strefa, gdzie wychodząc z półmilczenia, z owego pomruku domniemania, w którym go utrzymywała klasycystyczna oczywistość, nierozum kształtuje się na nowo w milczeniu przeorany krzykiem, w milczeniu zakazu, bezsenności i odwetu.

Kiedy Goya malował *Podwórze domu dla obłąkanych*, wobec tych ciał kłębiących się w pustce, nagich ciał pod nagimi murami doznawał zapewne uczuć bliskich ówczesnemu patosowi; symboliczne świecidła na głowach szalonych królów nie przysłaniają błagalnych rąk, ciał wydanych łańcuchom i batom, przeciwstawionych nieprzytomnym twarzom nie tyle nędzą obnażenia, ile ludzką prawdą buchającą z ich nienaruszonej cielesności. Mężczyzna w napoleońskim trójkącie nie dlatego jest wariatem, że nałożył tę czapę przy kompletnej goliźnie; ów odmieniec w kapeluszu niema siłą muskularnego torsu, młodością dziką i cudownie rozkielznaną ukazuje już wyzwoloną obecność człowieka wolnego jakoby od początku czasów, na mocy prawa narodzin. *Podwórze domu dla obłąkanych* mniej mówi o szaleństwie dziwacznych postaci (spotykanych także w *Kaprysach*) niż o niezmiernej monotonii, w jaką została wtrącona świeża i pełna wigoru młodość, której gesty, jeśli nawet zwracają się ku zwirom, opiewają przede wszystkim jej posępną wolność: wypowiedź Goi bliska jest światu Pinela.

Inny obłąd przyzywa Goya w *Disparates* i *Domu głuchego*. Nie zwraca się do

obłąkanych wrzuconych do więzienia, ale do szaleństwa człowieka pograżonego w swojej własnej nocy. Czyż nie nawiązuje do zamierzchłych uroczysk z tamtej strony pamięci? do fantastycznych jeźdźców, czarownic kucających na konarach uschniętych drzew? A straszdyło, szepczące jakieś sekrety w ucho *Mnicha*, czyż nie jest krewniakiem gнома fascynującego *Antoniego Boscha*? W jakimś sensie odkrywa Goya na nowo wielkie zapomniane obrazy szaleństwa. Dla niego są już wszakże inne, a ich urok, który przepaja późną twórczość artysty, z innych mocy się rodzi. U Boscha czy Bruegla kształty te przybywały ze świata; szczelinami poezji dobywały się z rozdziawionej paszczy zwierza, występowały z kamieni i roślin; całą przyrodę zaproszono do udziału w tym korowodzie. Formy Goi powstają z niczego w podwójnym znaczeniu nie mają tła, ponieważ rysują się na jednostajnej gładzi nocy i w żaden sposób nie można określić ich początku, końca ani natury. W *Disparates* nie ma pejzażu, ścian, wystroju – także tym różnią się od *Kaprysów*; ani jedna gwiazda nie przebija mroku wokół wielkich czleko-nietoperzy ze *Sposobu fruwania*. Z jakiego to drzewa gałąź, na której skrzeczą czarownice? Jeżeli leci – na jaki to sabat, ku jakiej polanie? Nic tu nie mówi o jakimkolwiek, tym albo tamtym świecie. Chodzi oczywiście o *Rozum, który śpi* – już w 1797 roku Goya stworzył pierwszą figurę tego „uniwersalnego idiomu”; chodzi bez wątpienia o noc obłąd klasycystycznego, ową potrójną noc, w jaką wstępował był Orestes. Ale w tej nocy człowiek komunikuje się z własną głębią, bezdenną i samotną. Pustynia *Antoniego Boscha* była gęsto zaludniona, a *Szalona Greta* przebiegała pejzaże, które jeśli nawet wyległy się z jej wyobraźni, zostały przecież oznaczone składnią ludzkiego języka. *Mnich* Goi pozostaje sam, pomimo ciepła bestii na plecach, jej łap na ramionach, pyska dyszącego w ucho: żaden sekret nie został wypowiedziany. Jest tylko siła, najgłębiej wewnętrzna i najdrapieżniej wyzwolona: ta sama, co w *Wielkim Disparate* ćwiartuje ciała, a w *Furii obłąd* zrzuca łańcuchy i wrywa oczy. Odtąd rozkładają się nawet twarze: to już nie obłąd z *Kaprysów*, gdzie maski były prawdziwsze od prawdziwych twarzy: to szaleństwo spod maski, obłąd gryzący oblicza, zżerający rysy; nie ma już oczu ani ust, jeno spojrzenie znikąd, w niczym nie utkwione (jak w *Sabacie czarownic*), jeno krzyk z czarnego dołu (jak w *Pielgrzymce do San Isidro*). Człowiecze szaleństwo umożliwia zniweczenie i człowieka, i świata, a nawet i tych obrazów, które odrzucają świat i deformują człowieka. Daleko poniżej snu, poniżej koszmaru zwierzęcości, jest ono ostatnią ucieczką, końcem i początkiem wszystkiego. Nie iżby było obietnicą, jak w liryce niemieckiej, ale dlatego, że jest powszechnym

zrównaniem w chaosie i apokalipsie. *Idiota* krzyczy i wykręca ramiona chcąc ująć przed osaczającą pustką: może to pierwszy człowiek się rodzi i wykonuje pierwszy ruch ku wolności, a może to ostatnia drgawka ostatniego z umierających?

To obłąd scala i dzieli czas, a świat zwija w obręcz nocy; tak obcy ówczesnemu doświadczeniu, czyż nie przekazuje tym, którzy zdolni są zrozumieć – Nietzsche, Artaudowi – ledwie słyszalnego szeptu obłąkania klasycystycznego o pustce i mroku, ale spotęgowanego do krzyku i furii? Ale nadawszy mu po raz pierwszy wyraz, prawo obywatelstwa i wpływ na kulturę zachodnią, tak że odtąd staną się możliwe wszelkie kontestacje, z totalną wyłącznością? Ale przywróciwszy mu pierwotną dzikość?

Również spokojna, cierpliwa mowa Sade'a podejmuje ostatnie wyrazy nierozumu i przedłuża ich znaczenie na przyszłość. Zapewne, rozbity rysunek Goi i nieprzerwany tok słów, nizanych od *Justyny* z pierwszego tomu aż po *Julietę* w dziesiątym, nie mają z sobą nic wspólnego poza tym jednym, że idą pod prąd ówczesnych liryzmów i wysuszają ich źródła, aby na nowo odkryć sekret nicości nierozumu.

W zamku, gdzie zamyka się bohater Sade'a, w klasztorach, lasach, podziemiach, gdzie bez końca trwa agonía jego ofiar, na pierwszy rzut oka wygląda, że naturze wolno rozwijać całkowitą swobodę. Człowiek spotyka tam prawdę, o której zapomniał, chociaż jest oczywista: czy może istnieć pragnienie przeciwne naturze, skoro sama natura je człowiekowi wpoila i udzieliła mu wielkiej lekcji życia i śmierci ustawicznie powtarzanej przez cały świat? Szaleństwo pożądania, obłąd zbrodni, bezsens namiętności są mądrością i rozumem, ponieważ wynikają z porządku natury. W kasztelu zbrodni zmartwychwstaje wszystko, co tylko w człowieku zdołały stłumić moralność i źle urządzone społeczeństwo. Człowiek nareszcie zestrzaja się ze swoją naturą; lub raczej, posłuszny etyce właściwej temu osobliwemu zamknięciu, musi czuć nad nieugiętą wiernością naturze. Oto ścisły i nigdy nie dokonany obowiązek spełnienia: „Nie poznasz niczego, jeśli wszystkiego nie zaznałeś; a jeśli zatrzyma cię nieśmiałość, natura umknie ci na zawsze.”<sup>27</sup> I na odwrót, jeżeli człowiek zrani lub obrazi naturę, do niego też należy naprawić zło porachunkiem suwerennej pomsty: „Natura zrodziła nas wszystkich równymi; skoro podobało się losowi zakłócić tę płaszczyznę powszechnego prawa, naszą jest rzeczą wyprostować jego kaprysy i własną zręcznością odzyskać dobra uzurpowane przez silniejszych.”<sup>28</sup> Spóźniony odwet, podobnie jak zuchwalstwo żądzy, mieści się w naturze. W wymysłach ludzkiego szaleń-

stwa nie ma niczego, co by nie było objawieniem natury albo do niej powrotem.

Ale to tylko pierwszy stopień myśli Sade'a: ironiczne usprawiedliwienie, racjonalne i kliwe, gigantyczny pastisz Jana Jakuba. Dowiedziona *ab absurdo* jałowość współczesnej filozofii, jej werbalizm w stosunku do człowieka i natury jest punktem wyjścia dla prawdziwych rozstrzygnięć: są one równocześnie rozłamem, który niweczy więź człowieka z jego bytem naturalnym.<sup>29</sup> Słynne Towarzystwo Przyjaciół Zbrodni i program Konstytucji dla Szwecji, jeśli je oczyścimy z ciętych odniesień do *Umowy społecznej* czy projektów konstytucji dla Polski i Korsyki, ustalają wyłączną suwerenność jednostki subiektywnie odrzucającej wszelką naturalną wolność i równość, głoszą niekontrolowane rozporządzanie drugim człowiekiem, gwałt praktykowany bez żadnych hamulców, nieograniczone stosowanie prawa śmierci. Całe wspomniane towarzystwo, którego jedyną więzią jest brak związków, robi wrażenie odprawy danej naturze, a indywidualia z grupy łączą się nie w celu ochrony bytu naturalnego, lecz dla swobodnego władania ponad naturą i wbrew niej.<sup>30</sup> Stosunek wprowadzony przez Rousseau odwraca się diametralnie; suwerenność już nie transponuje egzystencji naturalnej, która dla suwerena teraz staje się tylko przedmiotem, a to mu pozwala zażywać wolności całkowitej. Osiągnąwszy kres własnej logiki, żądza jedynie pozornie wiedzie do ponownego odkrycia natury. W istocie nie ma u Sade'a powrotu do macierzystej ziemi ani nadziei, że zasadnicze odrzucenie porządku społecznego wyłudzi porządek szczęścia uładzonego przez dialektykę natury, która wyrzekając się samej siebie w ten sposób się potwierdza. Samotny obłąd pożądania, który jeszcze u Hegla, podobnie jak u filozofów XVIII wieku, miał człowieka ostatecznie pograżać w świecie natury natychmiast pojmanym przez świat społeczny, u Sade'a wtrąca go jedynie w pustkę z daleka wznoszącą się nad naturą, w całkowity brak współzależności i wspólnoty, w ciągle się odradzające nienasycenie. Wtedy noc obłądu traci wszelkie granice; to, co mogło być brane za gwałtowną naturę człowieka, było tylko nieskończonością nienatury.

Tu leży źródło wielkiej monotonii Sade'a: w biegu opowieści zacierają się dekoracje; nikną niespodzianki, zdarzenia, patetyczne lub dramatyczne złącza scen. To, co w *Justynie* było jeszcze perypetią – zdarzeniem zaszłym, więc nowym – w *Juliecie* staje się grą samoczynną, zawsze tryumfującą, bez form negatywowych i tak doskonałą, że jej nowość może polegać tylko na podobieństwie do samej siebie. Jak u Goi, ci małostkowi *Disparates* już nie

mają tła. A jednak w tym braku dekoracji, który może przedstawiać pełnię zarówno dnia, jak nocy (u Sade'a nie ma cieni), zbliża się powoli nieunikniony koniec: śmierć Justyny. Jej niewinność tak znużyła, że aż doprasza się kpiny. Nie można powiedzieć, że występek nie uporał się z jej cnotą; przeciwnie, trzeba przyznać, iż jej naturalna cnota zawiodła ją do punktu, gdzie wyczerpały się wszystkie możliwe sposoby bycia obiektem występku. W tym punkcie, kiedy występek już tylko może wygnać ją ze swego państwa (Julietta wypędza siostrę z zamku Noirceuil), w tym właśnie momencie tak długo gnębiona, wyszydzana i bezczeszczona natura<sup>31</sup> poddaje się, i ona, swemu przeznaczeniu: z kolei sama popada w obłąd; wtedy to – w jednej chwili, ale tylko na chwilę – odbudowuje własną wszechmoc. Rozpętana burza, spadający i godzący w Justynę piorun to natura wcielona w subiektywność złochnicy. Owa śmierć, która pozornie wymknęła się z niedorzecznego królestwa Julietty, głębiej do niego należy niż cokolwiek innego; noc burzy, błyskawice i grom dostatecznie świadczą, że natura się rozdarła, doszła do szczytu rozkojarzenia, i w złotej smudze dała ujrzeć suwerenność, która jest nią samą i zarazem czymś całkiem od niej odmiennym: suwerennością oszalałego serca, które w swej samotności dotarło do granic świata. Ten świat je niszczy, obraca to serce przeciw niemu samemu i unicestwia w momencie, gdy w tak zupełnym ujarzmieniu zdobyło prawo z nim się utożsamić. Momentalna błyskawica, jaką natura dobyteła z siebie, by porazić Justynę, to samo uczyni z długą egzystencją Julietty. Ona również zniknie bez śladu ni truchła, nie zostawiając niczego, nad czym natura by mogła odzyskać władzę. Otchłań nicości nierozumu, gdzie natura na zawsze umilkła, stała się gwałtem natury i gwałtem przeciw naturze, aż po samowolne zniweczenie własnej istoty.

U Sade'a, jak u Goi, nierozum ustawicznie czyha w swoim mroku; czuwając zaś – sprzymierza się z nowymi mocami. Z niebytu przekształca się w siłę unicestwiająca. Przeszedłszy Sade'a i Goyę świat zachodni pozyskał możliwość przekraczania przebojem własnego rozumu i odnajdywania tragicznego doświadczenia po tamtej stronie obietnic dialektyki.

\*

Po Sadzie i Goi i od nich poczynając utrata rozumu stała się częścią tego, co w świecie nowoczesnym rozstrzyga o wszelkiej twórczości, czyli zawartym w każdym akcie twórczym pierwiastkiem śmierci i wymuszenia.

Obłąd Tassa, melancholia Swifta, szaleństwo Rousseau były własnością ich dzieł w tym samym stopniu, w jakim te dzieła należały do nich. Zarówno

teksty, jak ludzkie życiorysy, mówiły o tym samym gwałcie albo tej samej goryczy; odmienne były oczywiście wizje; przeplatana się wypowiedź z brednią. I coś jeszcze: w doświadczeniu klasycystycznym zjednoczenie dzieła z szaleństwem dokonywało się głębiej i na innym szczeblu – tam gdzie paradoksalnie nawzajem się wykluczały. Istniała bowiem strefa, gdzie obłąd zaprzeczał twórczości, ironicznie sprowadzał ją do zera, z jej wymagowanych krajobrazów czyniąc patologiczny świat widziadeł; język bredni nie był twórczością. I na odwrót, brednia uznana za twórczość wydostawała się ze swej mizernej prawdy obłądu. Lecz nawet w tej sprzeczności nie było wzajemnego niweczenia, raczej (przypomnijmy Montaigne'a) odkrycie centralnej strefy niepewności, gdzie dzieło przychodzi na świat w momencie, gdy kończy się jego poród, gdy staje się dziełem naprawdę. W tym spotkaniu oko w oko, którego po Lukrecjuszu byli świadkami Tasso i Swift i które daremnie próbowano dzielić na *lucida intervalla* i ataki choroby – odsłaniał się dystans, stawiający problem prawdziwości dzieła: obłąd czy twórczość? natchnienie czy zwid? belkot spontanicznych słów czy najczystsze źródło wypowiedzi? Czy prawda dzieła miała być z góry, jeszcze przed jego narodzeniem, pobrana z nędznej prawdy ludzi, czy też daleko od własnych początków miała być odkryta w byciu, który zwiastowała? Szaleństwo pisarza było dla innych szansą uchwycenia twórczej prawdy wciąż się rodzącej i odradzającej pośród zwątpienia nawrotów choroby.

Szaleństwo Nietzschego, van Gogha czy Artauda jest częścią ich dzieł w sposób nie mniej istotny, ale na innej zasadzie. W świecie nowoczesnym częstotliwość dzieł wykwitających z obłądu z pewnością nic nie mówi o rozumie tego świata, o znaczeniu tych dzieł ani nawet o stosunkach pomiędzy światem rzeczywistym i artystami, którzy te dzieła stworzyli. Ta mnogość się jednak nastęrcza, jej zagadnienie musi być brane pod uwagę; od Hölderlina i Nerval'a zwielokrotniła się liczba pisarzy, malarzy, muzyków „popadłych” w szaleństwo; niech nas to jednak nie zwodzi; nie nastąpiło porozumienie, nie ustaliła się wymiana bądź związek pomiędzy obłądem a twórczością; ich spotkanie jest o wiele bardziej zgubne niż kiedykolwiek przedtem, a ich wzajemna kontestacja nie uchodzi teraz płazem; gra toczy się o śmierć lub życie. Obłąd Artauda nie wnika w pory dzieła; jest dokładnie nieobecnością tworzenia, starannie przesianą terażniejszością tej nieobecności, jej centralną pustką doznawaną i stwierdzaną we wszystkich nieskończonych wymiarach. Ostatni krzyk Nietzschego, kiedy ogłosił się wraz Chrystusem i Dionizosem, nie odezwał się z pogranicza rozumu i obłąkania na linii stawania się dzieła, nie



był ich wspólnym, wciąż chwytanym i umykającym snem o pogodzeniu „arkadyjskich pasterzy z rybakami z Tyberiady”; jest to po prostu unicestwienie twórczości, punkt, od którego staje się ona niemożliwa i musi zamilknąć; ostatnia klepka wypada z głowy filozofa. A van Gogh dobrze wiedział, że jego obłęd i jego dzieło do siebie nie przystają – on, który nie chciał „prosić lekarzy, żeby mu pozwolili malować”.

Obłęd jest absolutnym rozbięciem twórczości; sprowadza moment stawiący o zagładzie, osadzający w czasie prawdziwość dzieła; rysuje jego zewnętrzną krawędź, linię, gdzie ono się zapada, profil, jakim odcina się od pustki. Twórczość Artauda w szaleństwie doświadcza własnego niebytu, ale ta próba tak odważnie ponawiana, te wszystkie słowa rzucane na przekór brakowi podstawowych środków wyrazu, ten cały obszar cierpienia fizycznego i strachu, który otacza pustkę lub raczej z nią współistnieje, to właśnie jest twórczość: stromizna nad przepaścią nieobecności dzieła. Obłęd nie jest już terenem wahań, przez który mogła się czasem przedrzeć macierzysta prawda dzieła, lecz rozstrzygnięciem, poza którym dzieło nieodwołalnie przestaje istnieć i na zawsze mija się z historią. Nie jest ważna data owego jesienno dnia 1888 roku, gdy Nietzsche popadł w ostateczne obłąkanie i poczynając od której jego teksty już nie należą do filozofii, ale do psychiatrii; wszystkie, łącznie z pocztówką do Strindberga, są własnością Nietzschego i wszystkie są bliskie *Początku tragedii*. Ciągłości tej jednak nie trzeba upatrywać w ramach jakiegoś systemu, tematyki czy nawet danej egzystencji: obłęd Nietzschego, czyli upadek jego myśli, jest zjawiskiem, które tę myśl otworzyło na świat nowoczesny. Uniemożliwiając ją sprawił, że ona dla nas istnieje; zabierając ją Nietzsche, nam ją ofiarował. Nie oznacza to, iżby szaleństwo było jedynym wspólnym językiem twórczości i świata nowoczesnego (niebezpieczeństwo patetycznej) klątwy, odwrotne i symetryczne do zabiegów psychoanalizy); ale to znaczy, że dzieło przez obłęd na pozór zaprzepaszczone, objawiające się w świecie jako nonsens i przemienione w twór wyłącznie patologiczny, w gruncie rzeczy wciąga w grę tempo świata, narzuca mu swój dyktat; na skutek przerywającego rytm szaleństwa dzieło daje interwał, pauzę milczenia, pytanie bez odpowiedzi, wywołuje rozdarcie bez możliwości zgody, sprawia, że świat zostaje zobowiązany do stawiania sobie pytań. Cała zawarta w dziele bezwarunkowa profanacja zwraca się przeciw światu i w takt pogrążonej w obłąkaniu twórczości poczuwa się on do winy. Od tej pory, za pośrednictwem obłędu, otoczenie (po raz pierwszy w oczach Zachodu) staje się karygodne w stosunku do twórczości; oto obłęd je wyzwala,

zmusił do przyporządkowania swojej wypowiedzi, zniewolił do wyznania grzechów i zadośćuczynienia; nie może nie uznać tego nierozumu i nie dać mu racji. Pochłaniający dzieło obłęd jest terenem naszej pracy; nie kończąca się drogą jej spełnienia, naszym powołaniem apostoła i egzegety. Dlatego obojętna jest rzeczą stwierdzenie, kiedy w pychę Nietzschego albo w pokorę van Gogha wcisnął się pierwszy głos szaleństwa. Obłęd jako ostatni moment twórczości – ona go spycha poza własny kraniec; nie ma obłędu tam, gdzie jest dzieło; a jednak obłęd jest z dziełem jednoczesny, ponieważ inauguruje czas jego prawdy. Moment, gdy dzieło i obłęd pospołu rodzą się i spełniają, jest początkiem czasu, w jakim świat zostaje przez owo dzieło oznaczony i w jakim się staje przed nim odpowiedzialny.

Taki jest podstęp i nowe zwycięstwo szaleństwa: oto ów świat, który mniema, że może je zmierzyć, wytłumaczyć metodami psychologii – musi się przed nim usprawiedliwiać, jako że w trudzie i zmaganiach mierzy sam siebie bezmiarem takich twórców jak Nietzsche, van Gogh, Artaud. I znikąd, a zwłaszcza z żadnej na temat obłędu wiedzy nie zyska pewności, że te szalone dzieła go usprawiedliwią.

Aneks

## Historia Szpitala ogólnego

W: *L'Hôpital général*, anonimowej  
broszurze, wyd. 1676.

Pomimo wielu przedsięwziętych środków, „wszyscy pozostali zebracy cieszyli się pełną swobodą w całym mieście i na przedmieściach Paryża; przybywali tu z wszystkich prowincji Królestwa i z wszystkich Państw Europy, ich liczba co dzień rosła i utworzyli jakoby lud niepodległy, nie znający ani prawa, ani religii, ani zwierzchnika, ani porządku publicznego, samą jeno bezbożność, rozpustę, libertynizm; większość morderstw, kradzieży, nocnych i dziennych rozbojów była dziełem ich rąk i tak ci ludzie, ubóstwem swoim budzący współczucie wiernych, okazывali się w zepsuciu obyczajów, bluźnierstwach i wyzwiskach niegodni pomocy publicznej”.

„Plenił się niebywały chaos i aż do roku 1640 mało kto się tym przejmował. Tegoż roku niektóre nader cnotliwe jednostki poczuły się poruszone oplakany stanem dusz tych biednych nieszczęsnych chrześcijan. Co do ciała, chociaż bardzo wydawali się udręczeni, nie musieli być przedmiotem prawdziwej litości, świadczone im datki aż nadto bowiem starczały do zaspokojenia ich potrzeb, niechby wygórowanych; natomiast ich dusze, pogrążone w bezdennej nieznajomości naszych tajemnic i w skrajnym zepsuciu obyczajów, przysparzały wiele boleści osobom żarliwie zatrzwożonym o zbawienie tych nędzników” (s. 2).

Pierwsze pomysły próby (składnice dobroczynności, od 1651) napawały wiarą, „że nie było niemożliwością wynalezienie środków koniecznych do zamknięcia i utrzymania w posłuszeństwie nacji nierobów i libertynów, dotąd nie poddawanej żadnym regułom” (s. 3).

„Z kazalnicy we wszystkich Parafiach Paryża ogłoszono, że 7 maja 1656 otworzy się Szpital Jeneralny dla wszystkich ubogich, którzy tam zechcą się udać dobrowolnie, za czym magistraty publicznie obwołały, że zabrania się

zebrać w Paryżu; żaden jeszcze rozkaz nie był wypełniony równie doskonale.

Dnia 13 odśpiewano uroczystą mszę do Ducha Świętego w kościele Pitié, a nazajutrz dokonano Zamknięcia Ubogich bez żadnych zakłóceń. Tego dnia zmieniło się oblicze całego Paryża, i wia część żebraków oddała się do Prowincji, co roztropniejsi pomysłili o zarobku na własną rękę. Zapewne Pan Bóg miał to wielkie dzieło w swojej opiece, gdyż trudno wysłowić, jak mało sprawiło kłopotu i jak szczęśliwie doprowadzono je do końca.

... Dyrektorzy okazali się tak światli w przewidywaniach, tak umiejętni w rachunku, że liczba zamkniętych prawie się nie różniła od założonej, z 40 000 żebraków pozostało około 4000 do 5000, ubiegających się o szczęście uzyskania schronienia w Szpitalu; ale od tamtej pory liczba się powiększyła; często przekraczała 6000 i dziś wynosi ponad 10 000 ubogich; toteż musiano dodać zabudowań, ażeby oszczędzić Ubogim niewygodnego stłoczenia na salach i w łózkach" (s. 5).

**Edykt Króla o założeniu Szpitala ogólnego  
w celu zamknięcia ubogich żebraków z miasta  
i przedmieść Paryża  
wydany w Paryżu w miesiącu kwietniu 1656,  
uwierzytelniony przez Parlament pierwszego września**

W Paryżu, z Drukarni królewskiej, 1661.

Ludwik, z łaski Boga król Francji i Nawarry, ślemy wszystkim i na przyszłość pozdrowienie. Królowie nasi poprzednicy wydali w ostatnim stuleciu szereg zarządzeń policyjnych w przedmiocie ubogich w naszym zacyjnym mieście Paryżu i przykładali się gorliwością, zarówno jak władzą, do zapobieżenia żebractwu i gnuśności, źródłom wszelkich nieporządków. A chociaż zarządzenia te były wsparte dzielnością naszych królewskich oddziałów, okazały się z biegiem czasu bezowocne i nieskuteczne, bądź z braku niezbędnych środków dla utrzymania tak wielkiego zamierzenia, bądź przez niedostatek prężnego kierownictwa, odpowiadającego znakomitości dzieła. Skoro w ostatnim czasie i za panowania świętej pamięci nieboszczyka króla, naszego najjaśniejszego Pana i Ojca, zło dalej się rozrastało z przyczyny

publicznej swawoli i rozwiążności obyczajów, widać, że główna przeszkoda posłuchu dla tych porządkowych nakazów w tym leżała, iż wszędzie pozwolono żebrakom wałęsać się beczynnice, a udzielane im wsparcie nie tamowało żebractwa, wcale nie ukrócając lenistwa. Co założywszy, obmyślono i wykonano chwalebny zamiar zamknięcia ich w Domu Pitié i w miejscach mu podległych, i w 1612 roku nadano przywileje wpisane na sesji naszego Parlamentu Paryża, za czym Ubodzy zostali zamknięci; kierownictwo zaś powierzono zacyjnym i godnym Mieszczanom, którzy jedni po drugich w pilności i słusznym postępowaniu przykładali się do pomyślności tego zamysłu. Jakkolwiek wielkie były ich wysiłki, odniosły skutek zaledwie na pięć, sześć lat, a jeszcze niedośkonały, już to przez niezatrudnianie ubogich przy robotach publicznych i rękodzielach, już to przez niedostateczne dla tak szerokich poczynañ umocnienie praw i władzy dyrektorów, już to przez nieszczęścia i zawieruchy wojenne mnożące liczbę ubogich ponad popospolity poziom, już to że choroba stała się silniejsza niż lekarstwo. Przeto bezbożnictwo żebraków przebrało miarę, gdy pograżyli się we wszystkich rodzajach zbrodni, które ściągają karę Boga na Państwo, jeśli ich nie ukarać. Osoby oddające się dobroczynności wiedzą z doświadczenia, że niektórzy z nich obojej płci żyją bez małżeństwa, wiele dzieci nie jest ochrzczonych i, nie znając religii, w pogardzie mają Sakramenty i nałogowo oddają się występkom. Dłużnikami tedy będąc miłosierdzia Bożego za wielkie łaski, za widomą opiekę, jaką roztacza nad naszym panowaniem, i za szczęśliwe zwycięstwa, tym bardziej poczuwamy się do okazania wdzięczności przyczyniając się jako król i chrześcijanin do rzeczy, które dotyczą jego chwały i służby; uznajemy, iż Ubodzy żebracy są żyjącymi członkami Jezusa Chrystusa, a nie bezużytecznymi członkami Państwa. A przyczyniamy się do tak wielkiego dzieła nie przez policyjny nakaz, ale skłonieni jedynie Miłosierdziem.

I

... Chcemy i rozkazujemy, żeby ubodzy żebracy, zdrowi już to kalecy, obojej płci, zatrudnieni zostali w szpitalu i zajmowani przy robotach, rękodzielach i innych pracach według swoich możliwości i w myśl wyczerpującego Regulaminu przez nas własnoręcznie podpisanego, przyłączonego pod pieczęcią do niniejszego, a który z naszej woli ma być przestrzegany co do litery i ducha.

#### IV

I w celu zamykania Ubogich nadających się do zamknięcia według regulaminu, daliśmy i dajemy na mocy niniejszego Dom i Szpital wielkiej i malej Pitié, zarówno jak Przytułku położonego na przedmieściu Saint-Victor, Zakład i Szpital du Scipion, i Zakład de la Savonnerie z wszystkimi punktami, Placami, Ogrodami, Domami, zabudowaniami, jakie im podlegają, oraz domy i pomieszczenia Bicêtre...

#### VI

Mniemamy się być poręczycielem i opiekunem tegoż Szpitala Jeneralnego i miejsc, które pod niego podpadają, jako utworzonego z naszej królewskiej fundacji; i który bynajmniej nie będzie podlegał naszemu Wielkiemu Jalmużnikowi ani żadnemu z naszych wysokich dygnitarzy, ale ma być całkowicie wyłączony spod zwierzchności, nadzoru i wglądu Urzędników aparatu sądowego lub wydziałów Wielkiego Jalmużnika, oraz wszelkich innych, którym tam odmawiamy wglądu i jurysdykcji w jakiegokolwiek postaci i sposobie.

#### IX

Zakazujemy z całą stanowczością i zabraniamy wszelkim osobom niezależnie od płci, miejsca i wieku, niezależnie od uzdolnień i pochodzenia i w jakimkolwiek by się znajdowały stanie, zdrowym lub kalekom, chorym czy ozdrowieńcom, uleczalnym albo nieuleczalnym, zebrać w mieście i na przedmieściach Paryża, w kościołach lub u bram kościelnych, u drzwi domów czy na ulicy, dniem albo nocą, nie inaczej w czas uroczystych świąt, odpustów, jubileuszów, także Zgromadzeń, Jarmarków lub Targów, czy też z innej przyczyny albo pod innym pozorem, pod karą chłosty za pierwsze przestępstwo, za drugie zaś galery dla mężczyzn i chłopaków, banicji dla kobiet i dziewcząt.

#### XVII

Zakazujemy i zabraniamy wszelkim osobom bez względu na stanowisko lub godność rozdawać jałmużnę żebrakom na ulicach i w miejscach wymienionych, jakiegokolwiek skłaniałoby ich współczucie, nagłała potrzeba czy inny pozór, pod karą grzywny 4 liwów paryskich na rzecz Szpitala.

#### XXIII

Dbając zaś o zbawienie Ubogich w zamknięciu, także o ich położenie i przetrwanie, od dawna poznawszy, iż Bóg używa błogostawieństwa pracy księży Misjonarzy św. Łazarza i że wielkiej przysporzyli dotychczas korzyści we wspomaganii ubogich, a mając nadzieję, że nadal i coraz więcej będą jej przysparzać na przyszłość, chcemy, ażeby mieli w pieczy i nauczaniu sprawy duchowne ku wspomozeniu i konsolacji ubogich w Szpitalu Jeneralnym i miejscach, które pod niego podpadają, i aby udzielali sakramentów pod władzą i duchowną jurysdykcją wielbnego Arcybiskupa Paryża.

#### LIII

Zezwalamy i upoważniamy Dyrektorów do zakładania i wyrabiania na obszarze mienionego Szpitala i miejsc mu podległych wszelkiego rodzaju rękodzieł, do sprzedaży i zbywania wytworów na rzecz Ubogich onego Szpitala.

### Regulamin do przestrzegania z woli Króla w Szpitalu Jeneralnym w Paryżu

XIX – Ażeby zamkniętych Ubogich zachęcić do pracy rękodzielnej z większą pilnością i zapalem, ci, co osiągną 16 lat obojej płci, otrzymają jedną trzecią zysku ze swojej pracy przy nie zmniejszonym zaopatrzeniu.

XXII – Dyrektorom wolno wobec Ubogich zarządzać wszelkie kary i umartwienia ogólne lub osobiste w mienionym Szpitalu Jeneralnym i miejscach mu podległych w przypadku wykroczenia przeciwko wydanym im rozkazom lub powierzonym im rzeczom, w przypadku nieposłuszeństwa, zuchwałstwa lub innych gorszących czynów, a nawet mogą ich wypędzać z zakazem zebrania...

Oświadczenie Króla w sprawie zakładania  
Szpitala Jeneralnego  
we wszystkich miastach i grodach Królestwa  
w myśl zarządzeń Królów Karola IX i Henryka III

... W nieustającym pragnieniu zaspokojenia potrzeb żebraków jako najbardziej opuszczonych, zapewnienia im zbawienia przez chrześcijańskie pouczenia i zniweczenia żebractwa i lenistwa przez kształcenie ich dzieci w rzemiosłach według zdolności, kazaliśmy w naszym zacnym mieście Paryżu założyć Szpital Jeneralny...

Niemniej, nadmiar żebraków przybyłych z rozmaitych prowincji naszego Królestwa takiego doszedł stopnia, że mienieni Dyrektorzy, chociaż nie mają i połowy przychodu koniecznego dla zwykłego utrzymania czterech do pięciu tysięcy biednych, muszą ponadto dostarczać żywność w sześciu punktach miasta trzem tysiącom biednych żonatych. Prócz tego widuje się jeszcze bardzo wielu żebrzących w rzeczonym mieście...

Rozkazujemy, chcemy i życzymy sobie, ażeby we wszystkich miastach i grodach naszego Królestwa, gdzie jeszcze nie ma Szpitala Jeneralnego, ustawicznie zabiegano o założenie Szpitala z Regulaminem, ażeby tam umieścić, zamknąć i żywić biednych żebraków kalekich, urodzonych w danej okolicy albo z żebrzących rodziców. Którzy to żebracy przyuczani będą do pobożności i religii chrześcijańskiej oraz do zawodów, według okazanych zdolności...

Dane w Saint-Germain-en-Laye, w czerwcu 1662

Ogólny Regulamin każdego dnia  
na Oddziale św. Ludwika w Salpêtrière

1. O godzinie piątej dzwoni na pobudkę, wstają dyżurni, dyżurne, służba i wszystkie ubogie z wyjątkiem chorych i dzieci do lat pięciu.
2. Kwadrans po piątej modlitwa w dormitoriach, jednocześnie dyżurne robią obchód dla przypilnowania ubogich i koniecznego porządku.
3. O wpół do szóstej ubogie ścielą łóżka, czeszą się i do szóstej robią wszystko, co dotyczy czystości...

4. O szóstej dyżurne wracają do swoich dormitoriów, te, które opiekują się młodzieżą, co dnia do siódmej prowadzą na przemian katechizm i przedmioty szkolne... pozostałe dyżurne ustawiają w szeregi swoje podopieczne z guwernantkami, prowadzą je do kościoła na mszę.

6. O siódmej udają się na mszę dzieci i chore mogące chodzić...

8. O ósmej nadzorczyńni porządków domowych uderza w dzwon oznajmujący, że każda ma zająć swoje miejsce pracy... Następnie dyżurne zrobią obchód stanowisk pilnując, by każda uboga była zajęta, i zadbają, by żadna nie próżnowała.

13. O dziewiątej we wszystkich dormitoriach śpiewa się hymn *Veni Creator*, w dormitoriach dzieci ponadto przykazania boskie i kościelne i zwykle akty wiary, po czym w całym domu zachowuje się milczenie. Dyżurna lub guwernantka przez kwadrans czyta *O naśladowaniu Chrystusa* lub inną pobożną książkę.

14. O dziesiątej, na zakończenie milczenia, śpiew hymnu *Ave Maris Stella* i litanii do Imienia Jezus, w czwartek hymn *Pange lingua* i litania do Najświętszego Sakramentu.

(15.-16.-17.-18. - W południe posiłek.)

19. O wpół do drugiej powrót do pracy: w przypadku gdyby dyżurne spotkały się z krnąbrnością jakichś ubogich, każą je zamknąć na trzy lub cztery godziny za pozwoleniem przełożonej, ażeby ten przykład utrzymał pozostałe w posuszeństwie.

20. O drugiej zachowuje się milczenie we wszystkich dormitoriach i pracowniach, jak rano, nie przerywając pracy.

21. O trzeciej w dormitoriach kobiet lektura albo wielki katechizm, przez pięć kwadransów.

22. Kwadrans po czwartej odmawia się różaniec, litanie do Panny Marii; następnie wolno ubogim do szóstej rozmawiać bez opuszczania dormitorium i przerywania pracy.

26. O wpół do szóstej kolacja dla kobiet (dla pracownic w szwalniach o szóstej).

27. O szóstej w każdym dormitorium pacierz wieczorny... po pacierzu ubogim wolno zejść na podwórze albo iść do kościoła, a chore mogą się położyć.

29. O ósmej... obchód dyżurnych dla sprawdzenia, czy wszystkie ubogie są w łóżkach.

32. W niedziele i święta dyżurni, dyżurne, majstrzy warsztatów, guwer-

nantki i ubogie, wystuchawszy primarii odprawionej jak co dzień o kwadrans po szóstej, pozostaną w kościele do końca kazania, które odbędzie się po mszy.

33. Trzy wyznaczone dyżurne mają ustawić ubogie w porządku i pilnować, by skromnie się zachowywały.

36. Ubogie, robotnicy, służba spowiadają się raz na miesiąc i w wielkie święta.

38. O wpół do dziesiątej wszystkie ubogie wracają do kościoła na sumę.

39. O jedenastej obiad, spacer w rozmównicy.

41. O pierwszej ubogie idą do kościoła na Nieszpory, Kazanie, kompletę i adorację; nabożeństwo ma się zakończyć do czwartej.

(42.–44. Rozmównica lub spacer; potem kolacja i rekreacja.)

Wyciąg zgodny z oryginałem, 8 września 1721.  
Arsenal, rkps. 2566, fo 54–70.

## Cztery klasy chorób umysłu według Doubleta

1. Szał: „Szał jest majaczeniem gwałtownym i ciągłym, połączonym z gorączką; jest bądź niepokojącym objawem w chorobach o przebiegu ostrym, bądź pierwotnym zaburzeniem mózgu i chorobą samoistną. Niezależnie od rodzaju, często bywa źródłem wszelkich innych schorzeń atakujących głowę, na przykład manii, głuptactwa, które nieraz są jego następstwem” (s. 552–553).

2. M a n i a: „Mania jest majaczeniem trwałym bez gorączki; w przypadku bowiem, gdy u maniaka występuje gorączka, nie wynika ona z urazu mózgu, ale z innych okoliczności. Objawem maniaków jest niebywała siła cielesna, zdolność znoszenia głodu, bezsenności i zimna przez czas o wiele dłuższy niż inni ludzie zdrowi lub chorzy; spojrzenie maniaka jest groźne, twarz posępna, wysuszona i wygłodniała; zazwyczaj mają wrzody na nogach, wydalanie często zatrzymane; śpią rzadko, ale głęboko; czuwając są niespokojni, hałaśliwi, mają wiele przywidzeń, w uczynkach rozprężeni, bywają bardzo niebezpieczni dla otaczających osób. U niektórych występują w chorobie przerwy dosyć spokojne; inni ulegają napadom ustawicznym albo często się ponawiającym.

U maniaków stwierdza się mózg wysuszony, twardy i łamliwy; nieraz partia korowa jest żółta; w innych przypadkach występują w niej wrzody; wreszcie

naczynia krwionośne nabrzmiały są czarną krwią, żylakowate, w jednych miejscach przyrośnięte, w innych luźne” (s. 558–559).

3. M e l a n c h o l i a: „Melancholia jest majaczeniem trwałym, różniącym się od manii dwiema cechami; po pierwsze urojenie melancholiczne ogranicza się do jednego obiektu, który nazywamy punktem melancholicznym; po drugie maligna może być wesola lub poważna, ale nigdy nie daje objawów wrogości; tak melancholia różni się od manii tylko pod względem ilościowym i prawdopodobnie niektórzy melancholicy stają się maniakami, a niektórzy maniacy, na poły uzdrowieni lub w czasie przerw w napadach, stają się melancholikami” (s. 575).

4. G ł u p t a c t w o: „Głuptactwo, na pozór najmniej groźne i najmniej niebezpieczne szaleństwo, biorąc na zdrowy rozum jest stanem umysłu najniepomyślniejszym, gdyż najtrudniejszym do uleczenia. Imbecyle nie są ani podnieceni, ani nie popadają w furię; rzadko ponurzy, ukazują głupawę oblicza wesołków i zawsze są mniej więcej jednacy, czy dobrze się mają, czy też w cierpieniu. Imbecyizm jest następstwem szalu, manii, przewlekłej melancholii. U starców sprawia go wyschnięcie mózgu, przez wiotkość lub naciek tegoż zachodzi u dzieci; ciosy, upadki, nadużycie napojów wysokokowych, samogwałt, zakażenie stanowią dla niego okoliczność sprzyjającą i bywa zwykle skutkiem porażenia” (s. 580).

Instrukcja o sposobie kierowania obłąkanymi i przywracania ich do zdrowia w przytułkach dla nich przeznaczonych, w: „Journal de médecine”, 1785, s. 529–583.

## Idealny plan domu przymusowego pobytu dla niepoczytalnych

1. Musi tam być czyste powietrze i zdrowa woda; przestrzegać tego trzeba jak najbaczniej, gdyż większość obłąkanych spożywa bardzo mało pokarmów stałych, rzec można, iż żyją powietrzem i wodą.

2. Należy stosować spacer, by mogli w przyjemności i swobodzie oddychać świeżym powietrzem... (s. 542).

3. Oddział będzie się dzielił na kilka zespołów mieszkalnych, każdy z własnym podwórzem. Każdy zespół pomieszczeń będzie kwadratem z dziedzińcem pośrodku, jego cztery boki będą utworzone z budynków jednopię-

trowych. Wzdłuż czterech fasad wewnętrznych będzie biegła kryta galeria; zarówno galeria, jak izby będą parterowe, ale wzniesione na trzy stopy powyżej dziedzińca.

W czterech rogach kwadratu będą się mieścić izby lub dormitoria dla dziennego pobytu obłąkanych; pozostałe części budynku będą podzielone na cele o ośmiu stopach kwadratowych, oświetlone zakratowanym świetlikiem w sklepieniu.

W każdej celi będzie łóżko składające się z solidnej pryczy wpuszczonej w ścianę, siennika wypchanego słomą owsianą, takiegoż podglówka i kołdry; do łóżka będą na wszelki przypadek przyłączone żelazne obręcze.

Przy drzwiach będzie kamienna ławka wpuszczona w ścianę, trochę mniejsza w samej celi.

Pośrodku dziedzińca znajdzie się budynek z paroma kamiennymi wannami wewnątrz, z dopływem wody zimnej i gorącej (s. 542–544). Będzie tam oddział lub zespół mieszkalny dla głuptaków, następny dla szaleńców gwałtownych, trzeci dla szaleńców gwałtownych, czwarty dla szaleńców z dłuższymi przerwami przytomności, co następuje w trakcie powrotu do zdrowia” (s. 544).

Instrukcja o sposobie... j.w., w: „Journal de médecine”, sierpień 1785, s. 529–583

### Leki zalecane do stosowania w różnych chorobach umyślnych

1. Szal: „Ta straszliwa choroba jest pośród wszystkich dolegliwości mózgu najłatwiejsza do wyleczenia...

Na wstępie należy stosować wielkie upusty krwi, zaczynając od stopy dwu- albo trzykrotnie; z kolei przejść na tętnice skroniową i szyjną, przy czym upusty będą coraz większe i obfitsze (s. 555).

Podawać suto napojów zimnych, rozpuszczających i przeciwzapalnych. W przerwie po każdym upuście krwi stosować w miarę możliwości dwa wlewy, jeden przeczyszczający, drugi zmiękczający.

Zaraz po wybuchu choroby należy zgolić głowę albo obciąć włosy; następnie nałożyć bandaż, tak zwany czepek Hipokratesa, i pilnować, by zawsze był mokry, nawilżając gąbkami nasączonymi wodą z zimnym octem” (s. 556).

2. Mania: „Wprawdzie w manii należy śmiało uciekać się do upustów

krwi, ale powściągliwiej niż w przypadku szalu, choroby bardzo ostrej i początkowej; ostrożność tym bardziej wskazana, im choroba jest dawniejsza (s. 560).

Stosowanie środków przeczyszczających jest jeszcze ważniejsze niż puszczanie krwi; wiele bowiem manii można uleczyć nie odciągając krwi, podczas gdy prawie wszystkie wymagają przeczyszczenia, i to parokrotnego, aby zwalczyć rozrzedzenie krwi, złagodzić i wypchnąć płyny smoliste i zgęstniałe (s. 561).

U maniaków długo należy stosować kąpiele i natryski, aby zaś były skuteczne, należy je stosować na przemian z przeczyszczaniem, czyli jednego dnia przeczyszczać, a drugiego kąpać (s. 564).

Żegadła, sączki, sztuczne wrzody okazują się skuteczne we wszystkich przypadkach jako dodatek do utrudnionych wypróżnień” (s. 565).

3. Melancholia: „Jeśli napady są gwałtowne, jeśli pacjent jest przekrwiony albo w okolicznościach wskazujących na niebezpieczeństwo udaru... trzeba śmiało puszcząć krew... natomiast po upuście nie spieszyć się z przeczyszczaniem w jakiegokolwiek formie... Przed przeczyszczaniem należy rozcieńczyć, rozmoczyć, przystąpić do rozwolnienia owego lepkiego płynu, który stanowi istotę choroby; dalszy przebieg leczenia znany. Lekkie napary pobudzające trawienie, serwatka, parę dawek kwaśnego winianu potasowego, letnie kąpiele, dieta nawadniająca; z kolei przejść na środki mocniej rozwalniające, na przykład soki ziołowe, gałki mydlane, pigułki złożone z żywicy, kwaśnego winianu potasowego i szczyru; wreszcie, kiedy płyn znowu się poruszy, można przeczyszczać” (s. 577–579).

4. Głuptactwo: „Jeżeli ten stan wynika albo jest ostatnią fazą innej choroby, daje mało nadziei na wyleczenie... przede wszystkim należy ich wzmacniać dobrym pożywieniem; następnie niech piją sztuczne wody ciepłocowe; przeczyszczać ich należy wilcem jalapa rozpuszczonym w wodce; można także spróbować zimnych kąpiele i natrysków (s. 580–581).

Głuptactwo spowodowane przez samogwałt można zwalczać jedynie lekami pobudzającymi, podnoszącymi napięcie, wodami cieplicowymi, suchym nacieraniem (s. 581).

Przy podejrzeniu wtórnej reakcji na zakażenie najlepiej zaszczyć świerzb. Warto próbować tego środka u wszystkich głuptaków, jeśli stosowane przedtem kuracje nie dały oczekiwanego polepszenia” (s. 582).

Instrukcja o sposobie... j.w., w: „Journal de médecine”, 1785, s. 529–583.



## Dane o przymusowych stacjach w przededniu Rewolucji

### Stacja pana Massé w Montrouge:

- 7 obłąkanych.
- 9 upośledzonych umysłowo.
- 2 kobiety o słabym umyśle.
- 2 kobiety z napadami obłądzenia.
- Ogółem: 20. W tym zakładzie nie ma furiatów.

### Stacja pana Bardot, rue Neuve Sainte-Geneviève:

- 4 obłąkane.
- 5 obłąkanych.
- Ogółem: 9. W tym zakładzie nie ma furiatów.

### Stacja żony Rolanda, route de Villejuif:

- 8 kobiet upośledzonych umysłowo.
- 4 mężczyzn upośledzonych umysłowo.
- Ogółem: 12. W tym zakładzie nie ma furiatów.

### Stacja panny Laignel, Cul-de-sac des Vignes:

- 29 kobiet obłąkanych.
- 7 kobiet upośledzonych umysłowo.
- Ogółem: 36. W tym zakładzie nie ma furiatek.

### Stacja pana de Guerrois, rue Vieille Notre-Dame:

- 17 kobiet otępiałych.
- W tym zakładzie nie ma furiatek.

### Stacja pana Teinon, rue Coppeau:

- 1 kobieta upośledzona umysłowo.
- 3 mężczyzn upośledzonych umysłowo.
- 2 obłąkanych.
- Ogółem: 6. W tym zakładzie nie ma furiatów.

### Dom pani Marie de Sainte-Colombe, place du Trône, rue Picpus:

- 28 pensjonariuszy mężczyzn, otępiałych i głuptaków, nie ma kobiet, nie ma furiatów.

### Dom pana Esquiros, rue de Chemin-Vert:

- 12 mężczyzn otępiałych.
- 9 kobiet otępiałych.
- 2 epileptyków, jeden nieraz popada w otępienie na skutek tego kalectwa.

### Dom wdowy Bouquillon, Petit Charonne:

- 10 mężczyzn otępiałych.
- 20 kobiet otępiałych.
- 3 furiatki.

### Dom pana Belhomme, rue de Charonne:

- 15 mężczyzn otępiałych.
- 16 kobiet otępiałych.
- 2 furiatów.

### Dom pana Picquenot, Petit Bercy:

- 5 mężczyzn otępiałych.
- 1 furiatka.
- 1 furiat.

### Dom żony Marcela, Petit Bercy:

- 2 mężczyzn otępiałych.
- 2 kobiety otępiałe.
- 1 epileptyk.
- Nie ma furiatów.

### Dom pana Bertaux, Petit Bercy:

- 2 mężczyzn otępiałych.
- 1 kobieta otępiała.
- 3 furiatów.

### Dom zakonny Picpus, Picpus:

- 3 mężczyzn otępiałych.

### Dom pana Cornilliaux, Charonne:

- 1 mężczyzna otępiały.
- 1 kobieta otępiała.

### Dom pana Lasmezas, rue de Charonne:

- Sami pensjonariusze, nie ma otępiałych.

Dom Saint-Lazare, faubourg Saint-Denis:

17 kobiet obłąkanych.

Stacja panny Douay, rue de Bellefond:

15 kobiet obłąkanych.

5 furiatek.

Stacja pana Huguet, rue des Martyrs:

6 obłąkanych.

3 obłąkane.

W: Tenon, *Papiers sur les Hôpitaux*, II, fo 70-72 i 91.

Powyższe cyfry przepisał Tenon według raportów komisarzy: Galleta dla faubourgs Saint-Jacques, Saint-Marcel; Jorona dla faubourg Saint-Antoine oraz Hugeta dla dzielnicy Montmartre.

### Pomoc i kara

Jeden z pierwszych i zarazem najbardziej charakterystycznych tekstów poświęconych reformie szpitalnictwa napisał Baudeau w roku 1765. Spotykamy tutaj czysty podział na opiekę nad chorymi, która ma im być świadczona w domu i wywodzić się z dobroczynności prywatnej, oraz na zamknięcie z tytułu kary, w którym to przypadku Baudeau proponuje ścisłą, niemal matematyczną współzależność śmierci i pracy.

„Już się nie wahamy w przedmiocie całkowitego zniesienia publicznych przytułków. Ich dochody, nawet ich budynki przejdą na wspólny fundusz Jałmużny powszechnej w każdej diecezji, pod dyrekcją ogólnego Biura Charité; ubodzy chorzy nie będą już musieli tam się udawać po wsparcie upokarzające, dotkliwe, często zgubne; patriotyczna dobroczynność przyjdzie im z pomocą w domu, na łonie najbliższych, zgodnie z systemem biur miłosierdzia, z tysięcznych powodów lepszym od szpitalnego.” Dla zakładów karnych „Holendrzy wynaleźli znakomitą metodę: ludzi, których chcą zaprawić do pracy, przywiązują do pompy; powodują, by zatęsknili do uprawy ziemi, i przygotowują ich do tego pracą o wiele cięższą, wykonywaną z musu.

Osobnika, którego trzeba przyzwyczaić do pracy, zamyka się w pojedynkę w miejscu tak zalewanym przez kanały, że utonie, jeśli nie będzie bez przerwy

obrać korbą pompy. W pierwszych dniach zada mu się tyle wody i godzin pracy, na ile pozwoli mu siły; stopniowo będzie się to zwiększać.

Taka jest pierwsza praca, jaką zadajemy przestępcom zamkniętym w naszym domu poprawczym. Oczywiście nudzi ich ciągle obracanie i samotne pracowite zajęcie; wiedząc, że mogliby kopać ziemię w wiejskim ustroniu, zapragną, aby im pozwolono orać jak innym. Tę łaskę prędzej czy później otrzymają, zależnie od popełnionych występków i aktualnego nastawienia.”

Baudeau, *Idées d'un citoyen sur les besoins, les droits et les devoirs des orais pauvres* (Amsterdam i Paryż 1765, t. I, s. 64-65 i t. II, s. 129-130).

### Internowanie wśród obłąkanych stosowane jako kara

W trakcie dyskusji nad projektem reformy prawodawstwa karnego Le Pelletier de Saint-Fargeau proponuje, by każdy, kto się pojedynkował, przez dwie godziny wystawiony był na widok publiczny w pełnej zbroi i zamknięty w domu dla obłąkanych na dwa lata.

„Zwyczaj pojedynków był nadużyciem rycerstwa, podobnie jak rycerstwo błędne było jego pośmiewiskiem. Uciec się do pośmiewiska w celu ukarania nadużycia jest lepszym środkiem represyjnym niż kary śmierci, daremnie orzekane przeciw tej zbrodni, nigdy jej nie zapobiegające i tak rzadko stosowane.”

Propozycję mienionego Le Pelletier odrzucono.

(Raport na temat projektu kodeksu karnego przedstawionego Zgromadzeniu Narodowemu w imieniu Komitetów Konstytucji i Prawodawstwa karnego, s. 105)

## Przypisy

## Część pierwsza

### Rozdział I

- 1 Cyt. w: Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul*, I, Paris 1818, s. 293.
- 2 Por. J. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris 1754–1758.
- 3 Cyt. w: H. M. Fay, *Lépreux et cagots du Sud-Ouest*, Paris 1910, s. 285.
- 4 P.-A. Hildenfänger, *La Léproserie de Reims du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Reims 1906, s. 233.
- 5 Delamare, *Traité du la police*, Paris 1738, t. I, s. 637–639.
- 6 Valvonnais, *Histoire du Dauphiné*, t. II, s. 171.
- 7 L. Cibrario, *Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice*, Lyon 1860.
- 8 Rocher, *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin*, Orléans 1866.
- 9 J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans*, Romans 1870, s. 61.
- 10 John Morrisson Hobson, *Some Early and Later Houses of Pity*, s. 12–13; Ch. A. Mercier, *Leper Houses and Medieval Hospitals*, s. 19.
- 11 Virchow, *Archiv zur Geschichte des Aussatzes*, t. XIX, s. 71 i 80; t. XX, s. 511.
- 12 Rytuał diecezji Vienne, wydrukowany za episkopatu Gui de Poissieu ok. 1478. Cyt. Charret, *Histoire de l'Église de Vienne*, s. 752.
- 13 Pignot, *Les Origines de l'Hôpital du Midi*, Paris 1885, s. 10 i 48.
- 14 Wg rękopisu w *Archives de l'Assistance publique* (dossier Petites-Maisons; zszywka nr 4).
- 15 Trithemius, *Chronicon Hisangense*; cyt. Potton w swoim tłumaczeniu Ulricha von Hutten: *Sur la maladie française et sur les propriétés du bois de gaiac*, Lyon 1865, s. 9.
- 16 Pierwsza wzmianka dot. choroby wenerycznej we Francji znajduje się w rachunku z Hôtel-Dieu, cyt. Brièle, *Collection de Documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, Paris 1881–1887, III, fasc. 2.
- 17 Por. protokół z wizytacji Hôtel-Dieu, 1507, cyt. Pignot, o. c., s. 125.
- 18 Wg: R. Goldhahn, *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt*, s. 110.
- 19 Béthencourt przyznaje rłeci pierwszeństwo przed wszelkimi innymi lekami w: *Nouveau carême de pénitence et purgatoire d'expiation*, 1572.

- 20 Wbrew tytułowi, książka Béthencourta jest ściśle medyczna.
- 21 T. Kirchoff, *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig 1912.
- 22 Por. Kriegg, *Heilanstalten, Geistesranke im mittelalterlichen Frankfurt am Main*, 1863.
- 23 Por. *Comptes de l'Hôtel-Dieu*, XIX, 190 i XX, 346. Cyt. Coycèque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age*, Paris 1889–1891, *Histoire et documents*, t. I, s. 109.
- 24 *Archives hospitalières de Melun*. Fonds Saint-Jacques, E, 14, 67.
- 25 A. Joly, *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie*, Caen 1868.
- 26 Por. Eschenburg, *Geschichte unserer Irrenanstalten*, Lübeck 1844, oraz von Hess, *Hamburg topographisch, historisch und politisch beschrieben*, t. I, s. 344–345.
- 27 Na przykład w 1461 roku Hamburg płaci 14 talarów 85 groszy pewnej kobiecie zobowiązanej do opieki nad obłąkanymi (Gernet, *Mitteilungen aus der älteren Medizin-Geschichte Hamburgs*, s. 79). W Lubce testament niejakiego Gerda Sunderberga na rzecz „den armen dullen Luden” w roku 1479. (Cyt. w: Lachr, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlin 1887, s. 320).
- 28 Zdarzało się nawet, że subwencjonowano zastępców: „Oplacono i wynajęto człowiekowi posłanemu do Saint-Mathurin de Larchant, gdzie miał odprawić nowennę rzeczonej siostry Robine, chorej i oszalałej. VIII, s.p.” (*Comptes de L'Hôtel-Dieu*, XXIII; Coycèque, o.c., ibid.).
- 29 W latach 1377–1378 i 1381–1397 w Norymberdze naliczono 37 obłąkanych umieszczonych w więzieniach, w tym 17 obcych przybyłych z Regensburga, Weissenburga, Bamberg, Bayreuth, Wiednia, z Węgier. Wydaje się, że z niewiadomej przyczyny w okresie następnym Norymberga przestała pełnić rolę punktu zbiorczego i że, na odwrót, przykładano starań w celu wypędzenia obłąkanych nie urodzonych w mieście (por. Kirchoff, o.c.).
- 30 Chłopaka, który przyprowadził obłąkanego do kościoła, ukarano w Norymberdze trzema dniami więzienia, 1420. Por. Kirchoff, o.c.
- 31 Sobór Kartagiński w roku 348 zezwolił na udzielanie obłąkanemu komunii nawet bez rozgrzeszenia, byleby nie zachodziła obawa nieposzanowania. Podobną opinię wyraził św. Tomasz. Por. Portas, *Dictionnaire des cas de conscience*, 1741, t. I, s. 785.
- 32 Człowiekowi, który mu ukradł płaszcz, wymierzono karę siedmiu dni więzienia (Kirchoff, o.c.).
- 33 Por. Kriegg, o.c.
- 34 Tematyka uderzająco bliska motywowi dziecka wypędzonego i przeklętego, puszczonego w łódce na fale, które je wiodą na drugi świat – co prawda dziecko powróci do prawdziwego życia.
- 35 *Tristan et Iseut*, wyd. Bossuat, s. 219–222.
- 36 Por. m.in. Tauber, *Predigter*, XLI.
- 37 De Lancre, *De l'Inconstance des mauvais anges*, Paris 1612.
- 38 G. Cheyne, *The English Malady*, London 1733.
- 39 Trzeba dodać, że tej tematyce nieobcy jest „lunatyzm”. Przez wikki przypisywano księżycowi wpływ na szaleństwo, był on najbardziej wodnistym z ciał niebieskich. Pokrewieństwo obłąka, ze słońcem i ogniem jest motywem o wiele późniejszym (Nerval, Nietzsche, Artaud).
- 40 Por. np. *Des six manières de fols*; rkps. Arsenal 2767.
- 41 W *Sottie de Folle Balance* cztery postacie są obłąkane (*fols*): szlachcic, kupiec, oracz (czyli całe społeczeństwo) i sama Folle Balance.
- 42 Tak w przypadku *Moralité nouvelle des enfants de maintenant* albo w *Moralité nouvelle de Charité*, gdzie „Fol” występuje jako jedna z 12 postaci.
- 43 Np. w *Farce de Tout Mesnage*, gdzie obłąkany wbrew medykowi uzdrawia chorą z miłości pokojówkę.
- 44 W *Farce des cris de Paris* „Fol” wtrąca się do dyskusji dwóch młodzieńców, żeby im powiedzieć, co to jest małżeństwo.
- 45 Głupiec (le Sot) w *Farce du Gaudisseur* mówi prawdę za każdym razem, gdy Samochwała się chelpi.
- 46 Heidelberg 1480.
- 47 Strasburg 1489. Te dyskursy podejmują na poważną modłę kazania i wywody błaznów wygłaszane w teatrze, np. *Sermon joyeux et de grande valeur à tous les fous pour leur montrer à sagés devenir*.
- 48 *Moria rediwiva*, 1527; *Éloge de la folie*, 1509.
- 49 Por. np. święto szalonych reprodukowane przez Bastelaera (*Les Estampes de Brueghel, Bruxelles* 1908); także Narrentanz, w: Geisberg, *Deutsche Holzsch.*, s. 262.
- 50 Wg *Journal d'un Bourgeois de Paris*: „W roku 1424 został odrobiony taniec śmierci na Innocents”, w: É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, s. 363.
- 51 W tym sensie doświadczenie szaleństwa jest przedłużeniem doświadczenia trądu. Rytuał wykluczenia trędowatych dowodzi, że za życia uprzytamniał śmierć.
- 52 Eustache Deschamps, *Oeuvres*, wyd. Saint-Hilaire de Raymond, t. I, s. 203.
- 53 Por. niżej, część druga, rozdz. III.
- 54 Jeżeli nawet *Kuszenie* z Lizbony nie jest, jak mnie mał Baldass, jedną z ostatnich prac Boscha, na pewno powstało później niż *Malleus Maleficarum*, datowany 1487.
- 55 Tak twierdzi Desmots w *Deux primitifs Hollandais au Musée du Louvre*, „Gazette des Beaux-Arts”, 1919, s. 1.
- 56 A czyni tak Desmots w związku z Boschem i Brantem; choćby naprawdę obraz został namalowany parę lat po publikacji książki, która natychmiast odniosła wielki sukces, nic nie wskazuje, że Bosch chciał ilustrować właśnie ten utwór, a tym bardziej jakikolwiek utwór pt. *Narrenschiff*.
- 57 Por. Émile Mâle, o.c., s. 234–237.
- 58 Por. C.-V. Langlois, *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age*, Paris 1911, s. 243.
- 59 Możliwe, że twarz „głowy z nogami” w centrum *Kuszenia* lizbońskiego jest autopretertem Hieronymusa Boscha (por. Brion, *Jérôme Bosch*, s. 40).
- Szczegółową interpretację ikonologiczną dzieł Hieronymusa Boscha uznana za najwłaściwszą przez współczesnych historyków sztuki i niezgodną z interpretacją Autora opierającą się na opracowaniach wcześniejszych, daje W. Frangel w: *Hieronymus Bosch*, Dresden; por. też Anna Boczkowska, *Bosch*, Warszawa (przyp. tłum.).
- 60 W połowie XV wieku René d'Anjou napisał *Livre des Tournois*, typowe bestiarium moralne.
- 61 J. Cardan, *Ma vie*, tłum. franc. Dayré, s. 170.
- 62 W *Przystowiach flamandzkich*.

- 63 Por. wyżej, przypis 59, przyp. tłum.
- 64 Właśnie w XV wieku znowu nabiera znaczenia stary tekst Bede'a i opis 15 znaków.
- 65 Odnotujmy, że obłędu nie wymienia ani Prudence w swojej *Psychomachie*, ani Alain de Lille w *Anticlaudianus*, ani Hugues de Saint-Victor. Może jego stała obecność datuje się dopiero od XIII w.?
- 66 Hugues de Saint-Victor, *De fructibus carnis et spiritus*, Patrol, CLXXVI, col. 997.
- 67 Erazm z Rotterdamu (Érasme de Rotterdam, *Éloge de la folie*, §9, tłum. franc. P. de Nolhac, s. 19).
- 68 Louise Labé, *Débat de folie et d'amour*, Lyon 1566, s. 98.
- 69 Ibidem, s. 98-99.
- 70 Erazm z Rotterdamu, o.c., §§49-55.
- 71 Brant, *Stultifera Navis*, tłum. łac. 1497, f° 11.
- 72 Erazm, o.c., §47, s. 101.
- 73 Ibidem, §48, s. 102.
- 74 Ibidem, §42, s. 89.
- 75 Brant, *Stultifera Navis*. Prologi Jacobi Locher, wyd. 1497, IX.
- 76 Erazm, o.c., §38, s. 77.
- 77 Ibidem.
- 78 Ronsard, *Discours des Misères de ce temps*.
- 79 Brant, o.c., pieśń CXVII, zwłaszcza wersy 21-22 i 57 i nast., ściśle odnoszące się do Apokalipsy, wersety 13 i 20.
- 80 Joseph de Sigüenza, *Tercera parte de la historia de la orden de S. Geronimo*, 1605, s. 837. Cyt. w: Tolnay, *Hieronymus Bosch*, apendyks, s. 76.
- 81 W innym studium wykazemy, że doświadczenia demoniczności i jego redukcji w XVI-XVIII wieku nie należy interpretować jako zwycięstwa teorii humanitarnych i medycznych nad sferą dzikich przesądów, lecz jako podjęcie w doświadczeniu krytycznym form zawierających groźbę rozdarcia świata.
- 82 *Vie et mort de Satan le Feu*, Paris 1949, s. 17.
- 83 Kalwin (Calvin, *Institution chrétienne*, ks. I, rozdz. 1, wyd. J.-D. Benoît, s. 51-52).
- 84 Sébastien Franck, *Paradoxes*, wyd. Ziegler, §57 i 91.
- 85 Erazm, o.c., XXIX, s. 53.
- 86 Platonizm renesansowy, zwłaszcza od XVI wieku, ma charakter ironiczny i krytyczny.
- 87 Tauler, *Predigter*, XI.1. Cyt. w: Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Tauler*, 62.
- 88 Kalwin, *Kazanie II o Liście do Efezjan*, w: Calvin, *Textes choisis*, wybór Gagnebin i K. Barth, s. 73.
- 89 Erazm, o.c., §65, s. 173.
- 90 Nicolas de Cues, *Le Profane*, w: *Oeuvres choisis*, wybór M. de Gandillac, s. 220.
- 91 Montaigne, *Essais*, ks. II, rozdz. XII, wyd. Garnier, t. II, s. 188.
- 92 Erazm, o.c., §30, s. 57.
- 93 Ibidem, §2, s. 9.
- 94 Charron, *De la sagesse*, ks. I, rozdz. 15, wyd. Amaury Duval, 1827, t. I, s. 130.
- 95 Montaigne, o.c., s. 256.
- 96 Charron, o.c., s. 130.

- 97 Por. w tym samym duchu Saint-Évremond, *Sir Politik Would Be* (akt V, sc. 2).
- 98 *Pensées*, wyd. Brunschwicg, nr 414.
- 99 W XVIII wieku, zwłaszcza po Rousseau, szeroki był pogląd, że lektura powieści i widowiska teatralne przyprawiają o obłęd. Por. część druga, rozdz. IV.
- 100 Saint-Évremond, *Sir Politik Would Be*, akt V, sc. 2.
- 101 Cervantes, *Don Quijote*, cz. II, rozdz. 1.
- 102 W *Les Visionnaires* spotykamy tchórzliwego Kapitana, który się uważa za Achillesa, napuszonego Poetę, Miłośnika wierszy będącego ignorantem, urojonego Bogacza, Dziewczynę, której się zdaje, że każdy ją kocha, pedantkę roszczącą sobie prawo wyrokowania o wszystkim, co się tyczy komedii, wreszcie inną, która sobie wyobraża, że jest bohaterką powieści.
- 103 *Makbet*, Akt V, sc. 1.
- 104 Ibidem.
- 105 Ibidem, sc. 5.
- 106 Cervantes, *Don Quichotte*, cz. II, rozdz. LXXIV, tłum. franc. Viardot.
- 107 Należałoby strukturalnie przebadać związki pomiędzy snem i obłędem w teatrze XVII w. Tym pokrewieństwem od dawna zajmowała się filozofia i medycyna (por. część druga, rozdz. III); wydaje się jednak, że sen, jako istotny element struktury dramatu, wystąpił nieco później. W każdym razie ma inny sens, gdyż zawarta w nim rzeczywistość nie wiedzie do pojednania, lecz do tragicznego końca. Jego *trompe l'oeil* wykreśla prawdziwą perspektywę dramatu i nie wtrąca w zmylenie, jak to czyni obłęd, który w ironii pozornego chaosu oznacza fałszywą konkluzję.
- 108 G. de Scudéry, *La Comédie des comédiens*, Paris 1635.
- 109 Gazoni, *L'Ospedale de'passi incurabili*, Ferrara 1586. Tłum. franc. i adapt. F. de Clavier (Paris 1620). Por. Beys, *L'Ospital des Fous* (1635), powtórzony i zmodyfikowany w 1635 r. pod tytułem *Les Illustres fous*.
- 110 François Colletet, *Le Tracas de Paris*, 1665.
- 111 Por. Peleus, *La Deffence du Prince des Sots; Plaidoyer sur la Principauté des Sots*, 1608. Por. też: *Surprise et fustigation d'Angouleme par l'archiprêtre des poispillés*, 1603; *Guirlande et réponse d'Angouleme*.
- 112 *Intitulation et Recueil de toutes les oeuvres que (sic) Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permission*, 2 tomy, 1601-1602.
- 113 Régnier, *Satire VI*, wers 72.
- 114 Brascambille, *Paradoxes* 1622, s. 45. Por. wskazówkę w: Desmarin, *Défense du poème épique*, s. 73.
- 115 Régnier, *Satire XIV*, wers 7-10.

## Rozdział II

- 1 Descartes, *Méditations*, I, w: *Oeuvres*, wyd. Pléiade, s. 268.
- 2 Ibidem.
- 3 Ibidem.

- 4 Montaigne, *Essais*, ks. I, rozdz. XXVI, wyd. Garnier, s. 231–232.
- 5 Ibidem, s. 236.
- 6 Esquirol, *Des établissements consacrés aux aliénés en France* (1818), w: *Des maladies mentales*, Paris 1838, t. II, s. 134.
- 7 Por. Louis Boucher, *La Salpêtrière*, Paris 1883.
- 8 Por. Paul Bru, *Histoire de Bicêtre*, Paris 1890.
- 9 Edykt z roku 1656, art. IV. Por. Aneks. Później dodano Saint-Esprit i Enfants-Trouvés, odłączono natomiast Savonnerie.
- 10 Art. XI.
- 11 Art. XIII.
- 12 Art. XII.
- 13 Art. VI.
- 14 Projekt przedłożony Annie Austriaczce podpisał Pomponne de Bellièvre.
- 15 Raport dla Konstytuanty La Rochefoucauld-Liancourta w imieniu Komitetu do spraw zbieractwa (*Procès-verbaux de l'Assemblée nationale*, t. XXI).
- 16 *Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon*, 1742.
- 17 *Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours*, 1681. Por. Mercier, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution*.
- 18 Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Strasbourg, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. Por. Esquirol, o.c., t. II, s. 157.
- 19 Cytowany wyżej list pasterski arcybiskupa Tours dowodzi, że Kościół się opierał temu odsunięciu i sobie przypisywał zasługę inspirowania i opracowania pierwszych wzorców tego ruchu.
- 20 Por. Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton*, o.c., t. II.
- 21 Hélène Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis*, Paris 1936.
- 22 R. Tardif, *La Charité de Château-Thierry*, Paris 1939.
- 23 Szpital w Romans zbudowano z materiałów uzyskanych po zburzeniu leprozorium w Voley. Por. J.-A. Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley-près-Romans*, 1870, s. 62; oraz dowody rzeczowe, nr 64.
- 24 Np. Salpêtrière, gdzie „siostry” należało rekrutować spośród „niezameżnych dziewcząt lub młodych wdów bezdzietnych i bez innego zajęcia”.
- 25 W Orleanie biuro obejmuje „biskupa, namiestnika jeneralnego, 15 członków, w tym 3 duchownych i 12 najważniejszych mieszkańców, zarówno urzędników, jak zacnych mieszczan i kupców”. *Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans*, 1692, s. 8–9.
- 26 Odpowiedzi na pytania departamentu szpitali w związku z Salpêtrière, 1790. Arch. nat. F 15, 1861.
- 27 Np. w przypadku Saint-Lazare.
- 28 1693–1695. Por. wyżej, rozdz. I.
- 29 Np. Charité w Romans została założona przez Aumônerie générale, potem odstąpiona braciom św. Jana Bożego; przyłączono ją do Szpitala ogólnego w 1740 r.
- 30 Dobrym przykładem jest tu Saint-Lazare. Por. Colet, *Vie de Saint Vincent de Paul*, I, s. 292–313.
- 31 W każdym razie jego regulamin został ogłoszony w 1622 r.
- 32 Por. Wagnitz, *Historische Nachrichten und Bemerkungen über die merkwürdigsten Zuchthäuser in Deutschland*, Halle 1791.
- 33 Nicholls, *History of the English Poor Law*, London 1898–1899, t. I, s. 167–169.
- 34 39 Elizabeth I, cap. V.
- 35 Nicholls, o.c., s. 228.
- 36 Howard, *État des prisons, des hôpitaux et des maisons de force* (London 1777); tłum. franc. 1788, t.I, s. 17.
- 37 Nicholls, *History of Scotch Poor Law*, s. 85–87.
- 38 Co prawda akt z 1624 r. (21 James I, cap. 1) przewiduje zakładanie *working-houses*.
- 39 Nicholls, *History of the English Poor Law*, I, s. 353.
- 40 Nicholls, *History of the Irish Poor Law*, s. 35–38.
- 41 Wg *Déclaration* z 12 czerwca 1662 dyrektorzy Szpitala paryskiego „kwaterują i żywią w 5 domach rzeźzonego szpitala ponad 6000 osób”, cyt. w: Lallemand, *Histoire de la Charité*, Paris 1902–1912, t. IV, s. 262. Ludność Paryża przekraczała w tym czasie pół miliona. Takie proporcje utrzymywały się mniej więcej przez cały klasycyzm dla omawianego obszaru geograficznego.
- 42 Kalwin, *Institution chrétienne*, I, rozdz. XVI, wyd. J.-D. Benoît, s. 225.
- 43 Kalwin, o.c., s. 229.
- 44 Ibidem, s. 231.
- 45 Augsburskie wyznanie wiary.
- 46 Kalwin, *Justifications*, ks. III, rozdz. XII, p. 4.
- 47 *Katechizm genewski*, op. Kalwin, VI, s. 49.
- 48 J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, III *Allgemeine Zustände des deutschen Volkes bis 1555*, s. 46.
- 49 Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlin 1893, s. 259.
- 50 Laehr, ibidem, s. 320.
- 51 18 Elizabeth I, cap. 3. Por. Nicholls, o.c., I, s. 169.
- 52 *Settlement Act*: najważniejszy w Anglii XVII w. tekst legislacyjny dotyczący ubogich.
- 53 Opublikowany sześć lat po śmierci autora, w 1683 r.; przedrukowany w: Burns, *History of the Poor Law*, 1764.
- 54 Sessio XXIII.
- 55 Prawie niezaprzeczalny wpływ Vives'a na prawodawstwo angielskie. Był on wykładowcą w Corpus Christi College w Oksfordzie, napisał tam *De Subventionibus*. Jego definicja ubóstwa nie wiąże się z mistycznym pojmowaniem nędzy, lecz z potencjalną polityką pomocy społecznej: „... nie tylko ci są ubodzy, którym brakuje pieniędzy; ale też każdy, komu nie dostaje siły fizycznej bądź zdrowia, bądź umysłu i osądu” (*L'Aumônerie*, tłum. franc. Lyon 1583, s. 162).
- 56 Cyt. w: Foster Watson, *J. L. Vives*, Oxford 1922.
- 57 *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, 1545.
- 58 *Discursos del Ampro de los legitimos pobres*, 1598.

- 59 Cyt. w: Lallemand, o.c., IV, s. 15, p. 27.
- 60 Z prośbą o rozstrzygnięcie zwrócił się zarząd miasta Ypres, który właśnie wydał zakaz zebrania i zniósł wszelkie formy prywatnego miłosierdzia. B.N.R. 36–215, cyt. Lallemand, IV, s. 25.
- 61 List z marca 1657, w Saint Vincent de Paul, *Correspondance*, wyd. Coste, t. VI, s. 245.
- 62 List pasterski 10 lipca 1670, o.c.
- 63 „Tutaj też trzeba połączyć Węża z Gołębiem, aby prostota nie tłumila głosu Rozwagi. Ona to uczy nas różnicy pomiędzy jagnięciem a kozłami (Camus, *De la mendicité légitime*, Douai 1634, s. 9–10). Ten sam autor tłumaczy, że uczynek miłosierny nie jest w znaczeniu duchowym niezależny od moralnej wartości osoby, której zostaje świadczony: „Ponieważ nieunikniona jest współzależność jałmużny i Żebraka, nie może być prawdziwą jałmużną, jeżeli żebrak nie prosi w sprawiedliwości i prawdzie” (ibidem).
- 64 Dom Guevarre, *La mendicité provenuta* (1693).
- 65 Zarówno w Salpêtrière, jak w Bicêtre, umieszcza się obłąkanych bądź wśród „dobrych ubogich” (oddział Madeleine w Salpêtrière), bądź ze „złymi ubogimi” (la Correction lub les Râchats).
- 66 Cyt. w: Lallemand, o.c., IV, s. 216–226.
- 67 To my uważamy „opętanych” za wariatów (pobożne życzenie) i przypuszczamy, że w średniowieczu obłąkani byli traktowani jak opętani (pomyłka). Tę pomyłkę i ten postulat spotykamy u wielu autorów, np. u Zilvoorga.
- 68 *Tristan et Iseut*, wyd. Bossuat, s. 220.
- 69 Voltaire, *Oeuvres complètes*, Garnier, XXIII, s. 377.
- 70 W końcu XVI i na początku XVII wieku z duchowego punktu widzenia odczuwano nędzę jako jedną z grózb Apokalipsy. „Jednym z głównych znaków bliskiego nadejścia Syna Bożego i spełnienia czasów jest bezmiar nędzy tak duchowej, jak doczesnej, do której świat zostaje sprowadzony... Oto złe dni... wraz z mnogością grzechów rozmnożyła się nędza, gdyż za winą następuje jak cień kara” (Camus, *De la mendicité légitime des pauvres*, s. 3–4).
- 71 Delamare, *Traité de police*, o.c.
- 72 Por. Thomas Platter, *Description de Paris*, 1559, publ. w: *Mémoires de la société de l'Histoire de Paris*, 1889.
- 73 Podobnie na prowincji: w Grenoble na przykład specjalni *chasse-gueux* ma przebiegać ulice i wypędzać włóczęgów.
- 74 Zwłaszcza papiernicy i drukarze; por. np. tekst z Archives départementales Hérault, publ. przez: G. Martin, *La Grande Industrie sous Louis XIV*, Paris 1900, s. 89, p. 3.
- 75 Wg Earl Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain* (1934), europejskie trudności na początku XVII wieku wynikały ze wstrzymania produkcji kopalń amerykańskich.
- 76 I. James I, cap. VI: sędziowie pokoju mają ustalać płace *for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month, or year*. Por. Nicholls, o.c., I, s. 209.
- 77 Cyt. w: Nicholls, I, s. 245.
- 78 Ibidem, s. 212.
- 79 F. Eden, *State of the Poor*, London 1797, I, s. 160.
- 80 E. M. Leonard, *The Early History of English Poor Relief*, Cambridge 1900, s. 270.
- 81 Marquis d'Argenson, *Journal et Mémoires*, Paris 1867, t. VI, s. 80 (30 listopada 1749).
- 82 I w charakterystycznych okolicznościach: „Głód przywiódł parę statków wypełnionych ubogimi, których sąsiednie prowincje nie były w stanie wyżywić.” Wielkie rody przemysłowe – zwłaszcza Halincourtowie – złożyły dotacje (*Statuts et Règlemens de l'Hôpital général de la Charité et Aumône Générale de Lyon*, 1742, s. VII-i VIII).
- 83 Howard, o.c., I, s. 154 i 155.
- 84 Ibidem, s. 136–206.
- 85 Cyt. w: Nicholls, o.c., I, s. 353.
- 86 Np. *workhouse* w Worcester musiał eksportować daleko wszystkie wyprodukowane ubrania, których nie nosili pensjonariusze.
- 87 Cyt. w: Nicholls, o.c., s. 367.
- 88 Howard, o.c., t. I, s. 8.
- 89 Opactwu w Jumièges doradzał, by dawać tym nędzaczom wełnę do przedzenia: „Manufaktury wełny i pończoch mogą stać się cudownym środkiem skłaniającym żebraków do pracy” (G. Martin, o.c., s. 225, s. 4).
- 90 Cyt. w: Lallemand, o.c., t. IV, s. 539.
- 91 Forot, o.c., s. 16–17.
- 92 Por. Lallemand, o.c., t. IV, s. 544, p. 18.
- 93 Architekt Germain Boffrand wykonał w roku 1733 plan olbrzymiej studni. Plan szybko okazał się nieprzydatny, ale kontynuowano pracę, żeby zatrudniać więźniów.
- 94 Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline*, 1789, s. 22.
- 95 Podobnie jak w Anglii, także we Francji zachodziły takie konflikty; np. w Troyes spór „majstrów i zrzeszeń czapników” z administracją szpitala (*Archives de département de l'Aube*).
- 96 Bossuet, *Élévations sur les mystères*, tydzień VI, élév. 12 (Bossuet, *Textes choisis*, wybr. H. Bremond, Paris 1913, t. III, s. 285).
- 97 Kalwin, *Kazanie 155 o Deuteronomium*, 12 marca 1556.
- 98 Bossuet, o.c., s. 285.
- 99 Kalwin, *Kazanie 49 o Deuteronomium*, 3 lipca 1555.
- 100 „Chcemy, żeby Bóg służył naszym zachciankom i był nam poddany” (Kalwin, ibidem).
- 101 Huizinga, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris 1932, s. 35.
- 102 Bourdaloue, *Dimanche de la Septuagésime*, Oeuvres, Paris 1900, I, s. 346.
- 103 Wymownym tego przykładem są problemy w domu odosobnienia w Brunszwiku. Por. część trzecia, rozdz. II.
- 104 Por. Nicholls, o.c., I, s. 352.
- 105 Regulamin Szpitala ogólnego, art. XII i XIII.
- 106 Cyt. w: *Histoire de l'Hôpital général*, broszura anonimowa, Paris 1676.
- 107 Arsenal, rkps 2566, f° 54–70.
- 108 Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.
- 109 Howard, o.c., t. I, s. 157.
- 110 Ibidem, t. II, s. 382–401.
- 111 Kazanie cyt. w: Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul*.



112. Por. Tardif, o.c., s. 22.  
 113. Howard, o.c., t. I, s. 203.  
 114. Dalamare, *Traité de la police*, t. I, s. 287–288.

### Rozdział III

1. Początek tej interpretacji dał Sérieux (por. m.in. Sérieux i Libert, *Le Régime des aliénés en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1914). W tym samym duchu późniejsze prace: Philippe Chatelain (*Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1921), Marthe Henry (*La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris 1922), Jacques Vié (*Les Aliénés et Correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1930), Hélène Bonnafoué-Sérieux (*La Charité de Senlis*, Paris 1936), René Tardif (*La Charité de Château-Thierry*, Paris 1939). Korzystając z prac Funcka-Brentano starali się ci autorzy „zrehabilitować” system internowania z czasów *ancien régime*’u i obalili mit o uwolnieniu obłąkanych przez Rewolucję. Mit ten, stworzony przez Pinela i Esquirola, był jeszcze żywy w końcu XIX w. w pracach Sémclaigne’a, Paula Bru, Louis Bouchera, Emila Richarda.
2. Warto odnotować, że ten metodologiczny przesąd jest w całej swej naiwności wspólny omawianym tu autorom oraz większości marksistów zajmujących się historią nauki.
3. Por. Marthe Henry, o. c., *Cassino*.
4. Por. Bru, *Histoire de Bicêtre*, Paris 1890, s. 25–26.
5. Howard, o. c., s. 169–170.
6. Por. Aneks: zestawienie rozkazów królewskich dotyczących uwięzienia w Szpitalu ogólnym.
7. Postanowienie Szpitala ogólnego. *Histoire de l'Hôpital général*.
8. Thierry de Héry, *La Méthode curative de la maladie vénérienne*, 1569, s. 3 i 4.
9. Z Hôpital du Midi włącznie. Por. Pignot, *L'Hôpital du Midi et ses origines*, Paris 1885.
10. Por. *Histoire de l'Hôpital général*.
11. Bossuet, *Traité de la concupiscence*, rozdz. V, w: Bossuet, *Textes choisis*, wybór H. Bremond, Paris 1913, t. III, s. 183.
12. Związczą pod postacią moralnych środków uspokajających Guislaïna.
13. *État abrégé de la dépense annuelle des Petites-Maisons*. „W Petites-Maisons znajduje się 500 ubogich starców zgrzybiałych, 120 ubogich cierpiących na strupień, 100 ubogich chorych na kiłę, 80 ubogich wariatów niepoczytalnych.” Sporządzono 17 lutego 1664 dla Mons. de Harlay (B. N., rkps 18606).
14. Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 207.
15. Arsenal, rkps 10918, f° 173.
16. Wykonano jeszcze parę takich wyroków: czytamy w *Mémoires* markiza d’Argenson: „W tych dniach spalono dwóch wieśniaków za sodomie” (*Mémoires et Journal*, t. VI, s. 227).
17. *Dictionnaire philosophique (Oeuvres complètes)*, t. XVII, s. 183, p. 1.
18. W Arsenal 14 teczek – około 4000 spraw – poświęconych jest takim pomniejszonym środkom policyjnym; znajdują się pod numerami 10254–10267.

19. Por. Chaveau i Helié, *Théorie du Code pénal*, t. IV, nr 1507.
20. W piętnastowiecznych procesach sodomii i herezja zawsze były objęte wspólnym aktem oskarżenia (herezja *par excellence*, *catharisme*). Por. proces Gilles’a de Rais. Takie samo oskarżenie spotykamy w procesach o czarnoksiężstwo. Por. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges*, Paris 1612.
21. W przypadku żony Droueta i panny de Parson mamy typowy przykład homoseksualizmu jako okoliczności obciążającej sodomie. Arsenal, rkps 11183.
22. Wspomniane zniewelowanie objawia się w zaliczeniu sodomii w zarządzeniu z roku 1670 do „spraw zastrzeżonych królów”, co nie jest oznaką ciężkości przewiny, ale chęci jej wyjęcia spod orzecznictwa parlamentów, które były skłonne stosować stare reguły prawa średniowiecznego.
23. Delamare, *Traité de la police*, t. I, s. 527.
24. Od roku 1715 można było odwoływać się od wyroków namiestnika policji do Parlamentu; okazało się, że była to możliwość czysto teoretyczna.
25. Internowano na przykład kobietę nazwiskiem Lorient, gdyż „nieszczesny Chartier prawie wyrzekł się żony, rodziny i swoich obowiązków, ażeby oddać się całkowicie tej nędznej kreaturze, która już była go kosztowała większą część majątku” (*Notes de R. d’Argenson*, Paris 1866, s. 3).
26. Brata biskupa Chartres internowano w Saint-Lazare: „Był tak podłego charakteru, urodził się ze skłonnościami tak niegodnymi, że można było wszystkiego się obawiać. Powiadano, że chciał poślubić mamkę swojego brata” (B. N., Clairambault, 1753, 986).
27. Saint-Évremond, *Le Cercle*, w: *Oeuvres*, 1753, t. II, s. 86.
28. *Les Précieuses ridicules*, sc. 5.
29. Bossuet, *Traité de la concupiscence*, rozdz. IV (teksty wybr. przez H. Bremonda, t. III, s. 180).
30. *Le Bourgeois Gentilhomme*, akt III, sc. 3 i akt IV, sc. 4.
31. Balzac, *L’Interdiction. La Comédie humaine*, wyd. Conard, t. VII, s. 135-n.
32. Jedno z wielu podań o internowanie: „Wszyscy krewni mienionego Noela Roberta Hueta... mają zaszczyt pokornie przedstawić Jego Wysokości, że na nieszczęście mają krewniaka, rzeczonego Huet, który nigdy nie był nic wart, nigdy nie chciał nic robić, nawiedzał zle towarzystwa, co mogło go doprowadzić do zhańbienia rodziny i jeszcze nie zaopatrzonej siostry” (Arsenal, rkps 11617, f° 101).
33. Cyt. w: Pietri, *La Réforme de l’État au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935, s. 263.
34. Okólnik Breteuila. Cyt. w: Funck-Brentano, *Les lettres de cachet*, Paris 1903.
35. Arsenal, rkps 10135.
36. Ordonans z 10 listopada 1617 (Delamare, *Traité de la police*, I, s. 549–550).
37. Por. Pintard, *Le Libertainage érudit*, Paris 1942, s. 20–22.
38. Ordonans z 7 września 1651, ponowiony 30 lipca 1666, od nowa precyzuje hierarchię kar postępującą, przy uwzględnieniu liczby recydyw, od przegierza do stosu.
39. Przypadek kawalera de la Barre należy uznać za wyjątkowy; potwierdza to oburzenie nim wywołane.
40. B. N., Clairambault, 986.
41. Wg zwyczajowego prawa Bretanii: „Jeśli ktoś by się zabił rozmyślnie, ma być powieszony za nogi i wleczony jako morderca.”

- 42 Brun de la Rochette, *Les Procès civils et criminels*, Rouen 1663. Por. LoCARD, *La Médecine judiciaire en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, s. 262–266.
- 43 Ordonans z r. 1670. Tyt. XXII, art. 1.
- 44 „...chyba że wykonał swój zamiar i spełnił swoją wolę powodowany uporczywym bólem, gwałtowną chorobą, rozpaczą lub napadem furii” (Brun de la Rochette, o. c.).
- 45 To samo w przypadku tych, którzy się zabilili: „Już się nie włóczy na lyku tych, których głupie prawa ściagały po śmierci. Był to zresztą okropny widok, mogący mieć zgubne skutki w mieście, gdzie przebywa wiele kobiet brzemennych” (Mercier, *Tableau de Paris*, 1783, III, s. 195).
- 46 Por. Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens*, 1818.
- 47 Por. Casper, *Charakteristik der französischen Medizin*, 1865.
- 48 Zagadnienie to rozpatrzmy w późniejszej pracy.
- 49 Co prawda, ordonans ten został wydany po aferze trucicielskiej.
- 50 Delamare, *Traité de la police*, I, s. 562.
- 51 Oto parę przykładów. Czarnoksiężstwo: w 1706 r. przenoszą z Bastylii do Salpêtrière wdowę Matte „jako fałszywą czarownicę, która swoje śmieszne przepowiednie wspierała wstrętym świętokradztwem”. W roku następnym zachorowała, „jest nadzieja, że śmierć uwolni od niej społeczeństwo” (Ravaisson, *Archives Bastille*, XI, s. 168). Alchemia: „Pan Aulmont młodszy doprowadził (do Bastylii) niejaką Lamy, ujętą dopiero dzisiaj, a należąca do sprawy pięciu, z których troje już zatrzymano i odesłano do Bicêtre, a kobiety do Szpitala ogólnego, za sekretne praktyki z metalami” (*Journal de Du Junca*, cyt. w: Ravaisson, XI, s. 165); także sprawa Marie Magnan, która pracuje „nad destylowaniem i zamrażaniem rtęci, żeby zrobić złoto” (Salpêtrière. Archives préfectorales de Police. Br. 191). Magia: niejaką Mailly posłano do Salpêtrière za sporządzenie napoju miłosnego „dla pewnej wdowy zakochanej w młodym człowieku” (*Notes de R. d’Argenson*, s. 88).
- 52 Delamare, o. c., s. 562.
- 53 „W ponurym następstwie zobowiązań, osoby które najbardziej się poddały przewodnictwu swych uwodzicieli, osiągają skrajną występność dodając czarnoksiężstwo i truciznę do bezbożności i świętokradztwa” (Delamare, *ibidem*).
- 54 Rękopis w Bibliothèque de l’Arsenal, rkps 10515.
- 55 B. N., Fonds Clairambault, 986.
- 56 Por. Frédéric Lachèvre, *Mélanges*, 1920, s. 60–81.
- 57 La Bruyère, *Caractères*, rozdz. XVI, cz. II, wyd. Hachette, s. 322.
- 58 La Mothe Le Vayer, *Dialogue d’Orasius Tubero*, wyd. 1716, t. I, s. 5.
- 59 *Justine*, wyd. 1797, t. VII, s. 37.
- 60 *Ibidem*, s. 17.
- 61 Przykładem internowania za libertynizm jest głośna sprawa księdza de Montcrif: „Występuje bardzo wystawnie pod względem karet, koni, posiłków, biletów na loterię, budowli, przez co zadłużył się na 70000 liwrow... Lubuje się w konfesjonale, namiętnie kieruje kobietami, co nasuwa podejrzenia niektórym mężom... Jest zapalonym pieniaczem, ma paru zastępców w trybunałach... Wiele, niestety, dowodzi rozprzeżenia jego umysłu, rozumu doszczętnie pomieszanego” (Arsenal, rkps 11811. Por. także 11498, 11537, 11765, 12010, 12499).
- 62 Arsenal, rkps 12692.

- 63 Ogólne zarysy egzystencji karygodnej przedstawić by można na przykładzie takich biografii jak: Henri-Louis de Loménie (por. Jacobé, *Un internement sous le grand roi*, Paris 1929) albo ksiądz Blache, którego *dossier* znajduje się w Arsenal, rkps 10526; por. 10588, 10592, 10599, 10614.

#### Rozdział IV

- 1 Taka proporcja występuje mniej więcej regularnie od końca XVII do połowy XVIII wieku. Wg zestawień rozkazów królewskich dot. uwięzienia w Szpitalu ogólnym.
- 2 Por. Fosseyeux, *L’Hôtel-Dieu de Paris au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1912.
- 3 Odpowiednia wzmianka w rachunkowości. „Za sporządzenie podłóża dla zamkniętego miejsca do spania, ław do tego pomieszczenia oraz za sporządzenie dwóch okien dla tegoż do oglądania i podawania, XII, s.p.” *Comptes de l’Hôtel-Dieu*, XX, 346. W: Coyecque, *L’Hôtel-Dieu de Paris*, s. 209, p. 1.
- 4 Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, memoriał 4, Paris 1788, s. 215.
- 5 D. H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, London 1882, s. 67.
- 6 W doniesieniu z r. 1675 dyrektorzy Bethleem proszą, aby nie mylić „chorych umieszczonych w Szpitalu w celu leczenia” z „żebrakami i włóczęgami”.
- 7 D. H. Tuke, *ibidem*, s. 79–80.
- 8 Pierwszym lekarzem był Raymond Finot, potem, do 1725 r., Fermelhuys; następnie Epy (1725–1762), Gaulard (1762–1782); w końcu Philip (1782–1792). W ciągu XVIII wieku pomagali im asystenci. Por. Delaunay, *Le Monde médical parisien au XVIII<sup>e</sup> siècle*, s. 72–73. W Bicêtre w końcu XVIII wieku był chirurg ubiegający się o tytuł mistrza, który raz dziennie odwiedzał infirmerię, oraz dwóch terminatorów i kilku uczniów (*Mémoires de P. Richard*, rkps w Bibliothèque de la ville de Paris, f° 23).
- 9 Audin Rouvière, *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris. Dissertation sur les substances qui peuvent influer sur la santé des habitants de cette cité*, Paris An II, s. 105–107.
- 10 Tyt. XIII, w: Isambert, *Recueil des anciennes lois*, Paris 1821–1833, X, VIII, s. 393.
- 11 Podobno w ten sposób uległo w XVIII w. zarazie całe miasteczko Axminster w Devonshire.
- 12 Howard, o.c., t. I, s. 14.
- 13 Przypadek Claude Rémy. Arsenal, rkps nr 12685.
- 14 Dopiero w końcu XVIII w. pojawi się sformułowanie: „traktowany i leczony jak inni pomyleńcy”. Rozkaz z 1784 r. (przypadek Louis Bourgeois): „Przeniesiony z więzienia Conciergerie na mocy postanowienia Parlamentu w celu zamknięcia w domu przemocy Bicêtre, gdzie ma być zatrzymany, żywiony, traktowany i leczony jak inni pomyleńcy.”
- 15 Arsenal, rkps 11396, f° 40 i 41.
- 16 Arsenal, rkps 12686.
- 17 Por. D. H. Tuke (o.c., s. 117): liczby były prawdopodobnie o wiele wyższe, gdyż parę tygodni później sir Andrew Halliday naliczył 112 obłąkanych w Norfolk, gdzie Komisja znalazła zaledwie 42.
- 18 Howard, o.c., t. I, s. 19.

- 19 Esquirol, *Des établissements consacrés aux aliénés en France*, w: *Des maladies mentales*, t. II, s. 138.
- 20 Esquirol, ibidem, t. II, s. 137.
- 21 Takie zapiski znajdują się w: *Tableaux des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général*; także w *États des personnes détenues par ordre du roi à Charenton et à Saint-Lazare* (Arsenal).
- 22 Przykład takiej metody w pracy: Héléne Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis*.
- 23 Por. „Journal of Mental Science”, t. X, s. 256.
- 24 Por. „Journal of Psychological Medicine”, 1850, s. 426. Przeciwną opinię wysuwa wszakże Ullersperger, *Die Geschichte der Psychologie und Psychiatrie in Spanien*, Würzburg 1871.
- 25 F. M. Sandwith, *The Cairo Lunatic Asylum*, w: „Journal of Mental Science”, vol. XXXIV, s. 473-474.
- 26 Zezwolenia udzielił król hiszpański, potem papież, 26 lutego 1410. Por. Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, s. 417.
- 27 Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 238-239.
- 28 Np. w St. Gergen. Por. Kirchhoff, *Deutsche Irrenärzte*, Berlin 1921, s. 24.
- 29 Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*.
- 30 Krafft-Ebing, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Stuttgart 1879, t. I, s. 45, Anm.
- 31 Wzmiankowany w książce architekta Tuckera: „*Pey der spüällpruck das narrheuslein gegen dem Karll Holtzschmer uber*”. Por. Kirchhoff, ibidem, s. 14.
- 32 Kirchhoff, ibidem, s. 20.
- 33 Por. Beneke, o.c.
- 34 Por. Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton*, w: *Traité des maladies mentales*, t. II, s. 204 i 208.
- 35 Por. Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul* (1818), t. I, s. 310-312. „Darzył ich uczuciem iścimacierzynskim.”
- 36 B. N., kol. Joly de Fleury, rkps 1309.
- 37 Cyt. w: J. Vié, *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1930.
- 38 *Une relation sommaire et fidèle de l'affreuse prison de Saint-Lazare*, kol. Joly de Fleury, 1415. Podobnie Petites-Maisons przekształciły się z miejsca hospitalizacji w dom internowania, jak dowodzi następujący tekst z XVI w.: „Przyjmowani są także do mienionego szpitala ubodzy wyzuci z majątku i rozumu, biegający po ulicach jako szaleńcy i niepocztylni, z których wielu z upływem czasu i przez dobre traktowanie wraca do rozsądku i zdrowia” (tekst cyt. w: Fontanou, *Édits et ordonnances des rois de France*, Paris 1611, I, s. 921).
- 39 Héléne Bonnafous-Sérieux, o.c., s. 20.
- 40 Ned Ward, *London Spy*, London 1700; wyd. 1924, s. 61.
- 41 Cyt. w: D. H. Tuke, *Chapters on the history of the Insane*, s. 9, 90.
- 42 U Zacchiasa (1584-1659), protomedyka w Rzymie, często zasięgał rady Trybunał św. Roty domagając się ekspertyz dotyczących spraw cywilnych i religijnych. W latach 1624-1650 Zacchias opublikował *Quaestiones medico-legales*.
- 43 *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühlen Meister sein*, 1797.

- 44 Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens*, 1818.
- 45 Élias Régnault, *Du degré de compétence des médecins*, Paris 1828.
- 45 Zacchias, *Quaestiones medico-legales*, ks. II, tyt. I.
- 46 Por. Falret, *Des maladies mentales et les asiles d'aliénés*, Paris 1864, s. 155.
- 47 *Formalités à remplir pour l'admission des insensés à Bicêtre* (dokument cyt. w: Richard, *Histoire de Bicêtre*, Paris 1889).
- 48 W rejestrach Hôpital de Paris spotykamy np. takie wzmianki: „Przeniesiony z więzienia de la Conciergerie na mocy postanowienia Parlamentu, w celu doprowadzenia...”
- 49 Ten ordonans został uzupełniony następnym z roku 1692, przewidującym powołanie dwóch biegłych w każdym mieście posiadającym trybunał, biskupstwo, sąd I instancji lub sąd senioralny; w innych miastach – po jednym biegłym.
- 50 Urząd ten decyzyjny ordonansu z 1699 r. zostaje upowszechniony „w każdym mieście i miejscu naszego królestwa, gdzie jego powstanie będzie uznane za konieczne”.
- 51 Por. np. list Bertina do La Michodière w związku z niejaką panią Rodeval (Arch. Seine-Maritime C 52); list delegata z okręgu Saint-Venant dot. niejakiego Roux (Arch. Pas-de-Calais; 709, f° 165).
- 52 „Należy zachować najwyższą przezorność w następujących punktach: po pierwsze, memoriały mają być podpisane przez najbliższych krewnych po mieczu i po kądzieli; po drugie, ma być sporządzona dokładna notatka o tych, co nie podpisali, z podaniem przyczyn, które ich powstrzymały, wszystko to niezależnie od ścisłego sprawdzenia ich podania” (cyt. w: Joly, *Letres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII<sup>e</sup> siècle*).
- 53 Por. przypadek Lecomte. Archives Aisne C 677.
- 54 Por. Memorial w sprawie Louis François Soucanye de Moreuil. Arsenal, rkps 12684.
- 55 Por. np. zaświadczenie cyt. przez Locarda (o.c.), s. 172.
- 56 Por. hasło *In t e r d i t* w: *Dictionnaire de droit et de pratique*, opr. Cl.-J. de Ferrière, wyd. 1769, t. II, s. 48-50.
- 57 Zacchias, *Quaestiones medico-legales*, ks. II, tyt. I, kwestia 7, Lyon 1674, s. 127-128.
- 58 Cyt. w: H. Bonnafous-Sérieux, o.c., s. 40.
- 59 Arsenal, rkps 10928.
- 60 Cyt. w: Devaux, *L'Art de faire les rapports en chirurgie*, Paris 1703, s. 435.
- 61 Breteuil co prawda dodaje: „Chyba że rodziny absolutnie nie są w stanie ponieść kosztów postępowania poprzedzającego ubezwłasnowolnienie. W takim jednak przypadku demencja musi być oczywista i stwierdzona w dokładnych objaśnieniach.”

#### Rozdział V

- 1 B. N., Fonds Clairambault, 986.
- 2 Por. list do Fouché, cyt. wyżej, rozdz. III.
- 3 *Notes de René d'Argenson*, Paris 1866, s. 111-112.
- 4 Ravaisson, *Archives de la Bastille*, t. XI, s. 243.
- 5 Ibidem, s. 199.
- 6 *Dictionnaire de droit et de pratique*, hasło *Folie*, t. I, s. 611. Por. tyt. XXVIII, art. 1,

- ordonansu karnego z r. 1670: „Furiat lub niepoczytalny nie posiada woli, nie ma być więc karany, szaleństwo jest dla niego dostateczną karą.”
- 7 Arsenal, rkps 12707.
  - 8 *Notes de René d'Argenson*, s. 93.
  - 9 Cl.-J. de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, hasło *Folie*, t. I, s. 611, podkreślenie Autora.
  - 10 Ravaillon, *Archives de la Bastille*, t. XIII, s. 438.
  - 11 Ibidem, s. 66–67.
  - 12 *Dictionnaire de droit et de pratique*, hasło *Folie*, s. 611.
  - 13 *Bibliothèque de droit français*, hasło *Furiosus*.
  - 14 *Discours de la Méthode*, cz. IV, wyd. Pléiade, s. 147.
  - 15 *Première méditation*, wyd. Pléiade, s. 272.
  - 16 *Réforme de l'entendement*, tłum. franc. Appuhn, w: Spinoza, *Oeuvres*, wyd. Garnier, t. I, s. 228–229.
  - 17 Art. 14 aktu oskarżenia, tłum. franc., cyt. w: Hernandez, *Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais*, Paris 1922.
  - 18 Szóste posiedzenie procesu (w: *Procès de Gilles de Rais*, Paris 1959), s. 232.
  - 19 Ravaillon, *Archives de la Bastille*, XIII, s. 161–162.
  - 20 B. N., Fonds Clairambault, 986.
  - 21 Cyt. w: Pietri, *La Réforme de l'État*, s. 257.
  - 22 B. N., Fonds Clairambault, 986.
  - 23 Znacznie później bywało, iż pod wpływem praktyk z obłąkanymi pokazywano również weneryków. Ojciec Richard w swoich *Mémoires* opowiada, jak odwiedził ich książę Kondusz z diukiem d'Enghien, ażeby „ich natchnąć wstrętem do występku” (fol. 25).
  - 24 Ned Ward przytacza w *London Spy* cyfrę 2 penny. Niewykluczone, że w ciągu XVIII wieku opłatę wstępu obniżono.
  - 25 „Niegdyś każdemu było wolno zwiedzać Bicêtre i w pogodne dni przybywało tam co najmniej 2000 osób. Z pieniędzmi w ręce siedział za przewodnikiem do oddziału niepoczytalnych” (*Mémoires de Père Richard*, loc. cit., fol. 61). Oglądano irlandzkiego księdza „leżącego na słomie”, kapitana statku wpadającego w furję na widok ludzi, „bo ludzka niesprawiedliwość uczyniła go wariatem”, młodzieńca, „który zachwycająco śpiewał” (ibidem).
  - 26 Mirabeau, *Mémoires d'un Voyageur anglais*, 1788, s. 213, p. 1.
  - 27 Por. wyżej, rozdz. I.
  - 28 Esquirol, *Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton*, w: *Traité des maladies mentales*, II, s. 222.
  - 29 Ibidem.
  - 30 Pascal, *Pensées*, wyd. Brunsvicg, nr 339.
  - 31 D. H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, s. 151.
  - 32 Nazywał się Norris. Zmarł w rok po uwolnieniu.
  - 33 Cogucl, *La Vie parisienne sous Louis XVI*, Paris 1882.
  - 34 Esquirol, *Traité des maladies mentales*, t. II, s. 481.
  - 35 Fodéré, *Traité du délire appliqué à la médecine; à la morale, à la législation*, Paris 1817, t. I, s. 190–191.
  - 36 Powstający w samym człowieku moralny związek ze zwierzęcością, który nie ma charakteru

- przemiany, ale jest granicą jego własnej natury, dobrze został wyrażony przez następujący tekst Mathurina Le Picard: „Jest wilkiem przez drapieżność, lwem przez gibkość, małpą przez hipokryzję, niedźwiedziem przez chciwość, przez mściwość tygrysem, przez oszczerstwo, potwarze i bluźnierstwa psem, wężem, który ze skąpstwa żywi się ziemią, kameleonem przez niestałość, panterą przez herezję, bazyliżkiem przez poządliwość oczu, zawsze palonym pragnieniem przez pijaństwo smokiem, wieprzem przez rozpustę” (*Le Fouet des Paillardz*, Rouen 1623, s. 175).
- 37 Pinel, *Traité médico-philosophique*, t. I, s. 60–61.
  - 38 Jako ilustrację tego tematu z innego punktu widzenia, warto przytoczyć system żywienia internowanych w Bicêtre: „Sześć ćwiartek chleba dwa razy dziennie, zupa z tegoż chleba; ćwiartka mięsa w niedzielę, wtorek i czwartek; jedna trzecia kwarty grochu lub bobu w poniedziałek i piątek; uncja masła w środę; uncja sera w sobotę” (*Archives de Bicêtre*. Regulamin na 1781 r., rozdz. V, art. 6).
  - 39 Pinel, o.c., s. 312.
  - 40 Ibidem.
  - 41 Zadałszy sobie trud przestudiowania pojęcia natury u Sade'a i jego związków z filozofią XVIII w., znaleziono by ten sam nurt doprowadzony do najczystszej postaci.
  - 42 Bossuet, *Parégyrique de saint Bernard. Préambule*, w: *Oeuvres complètes*, 1861, I, s. 622.
  - 43 Kazanie cyt. w: Abelly, *Vie du vénérable Vincent de Paul*, Paris 1664, t. I, s. 199.
  - 44 Por. Abelly, ibidem, s. 198. Św. Wincenty czyni tu aluzję do tekstu św. Pawła (Kor., I, 23); *Judaëis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam*.
  - 45 *Correspondance de saint Vincent de Paul*, wyd. Coste, t. V, s. 146.

## Część druga

### Wprowadzenie i Rozdział I

- 1 Régnier, *Satire XIV*, w: *Oeuvres complètes*, wyd. Railaud, w. 9.
- 2 Ibidem, w. 13-14.
- 3 Ibidem, w. 7-8.
- 4 W. Blaké, *Le Mariage du ciel et de l'enfer*, tłum. franc. A. Gide, s. 24.
- 5 Ibidem, s. 20.
- 6 Régnier, o.c., w. 155.
- 7 *Pygmalion, prince de Tyr*. Prolog, w: Fontenelle, *Oeuvres*, Paris 1790, IV, s. 472.
- 8 Bayle, cyt. w: Delvové, *Essai sur Pierre Bayle*, Paris 1906, s. 104.
- 9 Fontenelle, *Dialogues des morts. Dialogue IV*, w: *Oeuvres*, 1790, I, s. 278.
- 10 Por. Mandeville w *La Fable des abeilles* oraz Montesquieu w sprawie obłądka na punkcie honoru u szlachty (*Esprit des lois*, ks. III, rozdz. VII).
- 11 *Histoire de l'Académie des sciences*. R. 1709, wyd. 1793, s. 11-13. *Sur le délire mélancolique*.
- 12 *Dialogues des morts. Dialogue IV*, w: *Oeuvres*, I, s. 278. Również w związku z wolnością Fontenelle tłumaczy, że obłąkani nie są ani mniej, ani więcej uwarunkowani niż inni. Jeśli można się oprzeć umiarkowanemu nastawieniu mózgu, tak samo powinno się móc oprzeć nastawieniu silniejszemu. „I tak się zdarza, iż można być bardzo zmyslnym pomimo średniej dyspozycji do głupoty.” I na odwrót, jeśli nie można się oprzeć nastawieniu gwałtownemu, także nastawienie słabsze okaże się warunkujące (*Traité de la liberté de l'âme* - przypisywany Fontenelle'owi w wydaniu Depping - III. s. 611-612).
- 13 Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique*, tłum. franc. Gouviou, Lyon 1772, t. VII, s. 33.
- 14 Ibidem.
- 15 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, hasło *Folie*, wyd. Benda, Paris 1935, t. I, s. 286.
- 16 Boissier de Sauvages, o.c., t. VII, s. 34.
- 17 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, hasło *Folie*, s. 285.
- 18 Cyncero, *Tuskulanki*, ks. III, 1, 1.
- 19 Ibidem, disp. IV, 4, 9.
- 20 Ibidem, disp. III, 3, 6.
- 21 Ibidem, ks. III, 5, 11.
- 22 Ibidem.

- 23 W tychże *Tuskulankach* spotykamy dążenie do przezwyciężenia przeciwieństwa między *furor* a *insania* przez jednakowe określenia moralne: „Silnej duszy choroba nie zaatakuję, chociaż może zaatakować ciało; ciało może zachorować nie z naszej winy, podczas gdy inaczej dzieje się z duszą, której wszelkie choroby i afekty mają za przyczynę wzgardzenie rozumem” (ibid., ks. IV, XIV, 31).
- 24 *Encyclopédie*, hasło *Folie*.
- 25 Plater, *Praxeos medicae tres tomi*, Båle 1609.
- 26 Sauvages, *Nosologie méthodique*, tłum. franc. I, s. 159.
- 27 Ibidem, s. 160.
- 28 Ibidem, s. 159.
- 29 Ibidem, s. 129.
- 30 Ibidem, s. 160.
- 31 Willis, *De morbis convulsivis*, w: *Opera*, Lyon 1681, t. I, s. 451.
- 32 Sauvages, o.c., I, s. 121-122.
- 33 Por. także Sydenham, *Dissertation sur la petite vérole. Médecine pratique*, tłum. franc. Jault, 1784, s. 390.
- 34 Sauvages, o.c., t. I, s. 91-92. Por. także A. Pitcairn, *The Whole Works (done from the latin original by G. Sewel i I. T. Desaguliers)*, wyd. 2, 1777, s. 9-10).
- 35 Sydenham, *Médecine pratique*, tłum. franc. Jault, przedmowa, s. 121.
- 36 Gaubius, *Institutiones pathologiae medicales*, cyt. Sauvages, o.c.
- 37 *Les Nouvelles Classes des maladies* są datowane 1731 lub 1733. Por. w tej sprawie: Berg, *Linné et Sauvages* (Lychnos 1956).
- 38 Sydenham, cyt. w: Sauvages, o.c., I, s. 124-125.
- 39 Idem, ibidem.
- 40 Linné, *Lettre à Boissier de Sauvages*, cyt. Berg (o.c.).
- 41 Wydaje się, że kwestia ta jest repliką problemu, z którym mieliśmy do czynienia w części pierwszej: jak hospitalizacja obłąkanych mogła zachodzić równocześnie z ich internowaniem. Jest to jeden z licznych przykładów na strukturalne analogie domeny badanej z punktu widzenia praktyki i dziedziny zarysowanej przez spekulacje naukowe lub teoretyczne. W obu przypadkach doświadczanie szaleństwa jest osobliwie rozkojarzone i sprzeczne; naszym zadaniem jest wszakże odnalezienie wyłącznie na głębokościach doświadczenia podstaw zarówno jedności, jak rozkojarzenia.
- 42 Paracelsus, *Sämtliche Werke*, wyd. Südhoff, München 1923, Abt. I, vol. II, s. 391 n.
- 43 Arnold, *Observations on the Nature, Kinds, Causes, and Prevention of Insanity, Lunacy and Madness*, Leicester, t. I 1702, t. II 1786.
- 44 Vitet, *Matière médicale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale*; Pinel, *Dictionnaire des Sciences médicales*, 1819, t. XXXVI, s. 220.
- 45 Sauvages, o.c., VII, s. 43 (por. także t. I, s. 366).
- 46 Ibidem, VII, s. 191.
- 47 Ibidem, s. 1.
- 48 Ibidem, s. 305-334.
- 49 Willis, *Opera*, II, s. 255.
- 50 Ibidem, s. 269-270.
- 51 Pinel, *Nosographie philosophique*, Paris 1789.

- 52 Esquirol, *Traité des maladies mentales*, Paris 1838.
- 53 Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, tłum. franc. Pinel, Paris 1785, s. 61.
- 54 De La Roche, *Analyse des fonctions du système nerveux*, Genève 1778, I, przedmowa, s. VIII.
- 55 Viridet, *Dissertation sur les vapeurs*, Yverdon 1726, s. 32.
- 56 Beauchesne, *Des influences des affections de l'âme*, Paris 1783, s. 182 i 221–223.
- 57 Pressavin, *Nouveau Traité des vapeurs*, Lyon 1770, s. 7–31.

## Rozdział II

- 1 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, hasło *Folie*, wyd. Benda, t. I, s. 285.
- 2 Saint-Beuve, *Résolution de quelques cas de conscience*, Paris 1689, I, s. 65. Tę samą regułę stosowano do głuchoniemych.
- 3 Por. postanowienie Parlamentu Paryża z 30 sierpnia 1711. Cyt. w: Parturier, *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et la Révolution*, Paris 1897, s. 159 i p.l.
- 4 *L'Âme matérielle, ou nouveau système sur les purs principes des philosophes anciens et modernes qui soutiennent son immatérialité*. Arsenal, rkps 2239, s. 139.
- 5 Ibidem.
- 6 Voltaire, o.c., s. 286.
- 7 Np. wg współpracowników *Słownika Jamesa*.
- 8 Sauvages, o.c., t. VII, s. 130, 141 i 14–15.
- 9 Voltaire, o.c., s. 286.
- 10 Tissot, *AVIS aux gens de lettres*, tłum. franc., 1767, s. 1–3.
- 11 Oczywiście przyjmując, że czytali Diemerbroeka.
- 12 Zacchias, *Quaestiones medico-legales*, Lyon 1674, ks. II, tyt. I, kwestia 11, s. 114. Definicje innych autorów, o ile dotyczą udziału duszy i ciała w szaleństwie, proponowane są w takim samym stylu. Willis: „Schorzenia mózgu, w których uszkodzony jest rozum oraz inne czynności duszy” (*Opera*, t. II, s. 227); Lorry: „Corporis aegrotantis conditio illa in qua iudicia a sensibus orienda nullatenus aut sibi inter se aut rei representatae responsant” („Ten stan chorego ciała, gdy sądy pochodzące ze zmysłów nie zgadzają się wzajemnie między sobą ani z przedmiotem, który przedstawiają”) (*De Melancholia*, 1756, t. I, s. 3).
- 13 Willis, *Opera*, t. II, s. 255–257.
- 14 Na ogół tchnienia żywotne należą do dziedziny zjawisk niepostrzegalnych. Diemerbroek (*Anatomia*, ks. VIII, rozdz. I) potwierdza ich niewidzialność wbrew Bartholinowi, który obstawał, że je zobaczył (*Institutions anatomiques*, ks. III, rozdz. I). Haller (*Elementa physiologiae*, t. IV, s. 371) stwierdzał, że nie mają smaku, wbrew Pascalowi, który ich kosztował i uznał za kwaśne (*Nouvelle découverte et les admirables effets des ferments dans le corps humain*).
- 15 Sydenham, *Dissertation sur l'affection hystérique* (*Médecine pratique*, tłum. franc. Jault, s. 407).
- 16 Sydenham, o.c., przypis.
- 17 Należałoby zbadać, co oznacza *widzieć* w medycynie XVIII w. Charakterystyczne, że w

- Encyklopedii* hasło fizjologiczne poświęcone *Nerwom* sygnował kawaler de Jaucourt, krytyk teorii napięć, przyjmowanej za zasadę objaśniającą większość haseł patologicznych (por. hasło *Démence*).
- 18 Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, Paris, wyd. 3, 1767, s. 94.
- 19 Bonet, *Sépulchretum*, Genève 1700, t. I, sekcja VIII, s. 205 i nast. oraz sekcja IX, s. 221 i nast. Podobnie Lieutaud widział u melancholików „większość naczyń mózgu zatkanych krwią czarniawą i gęstą, wodę w komorach serca; u niektórych serce było wyschnięte, bez krwi” (*Traité de médecine pratique*, Paris 1759, I, s. 201–203).
- 20 *Nouvelles observations sur les causes physiques de la folie, lues à la dernière assemblée de l'Académie royale de Prusse* („Gazette salutaire”, XXXI, 2 sierpnia 1764).
- 21 Cyt. Cullen, w: *Institutions de médecine pratique*, II, s. 295.
- 22 Cullen, ibidem, s. 292–296.
- 23 Ettmüller, *Pratique de médecine spéciale*, Lyon 1691, s. 437 i nast.
- 24 Whytt, *Traité des Maladies nerveuses*, tłum. franc., Paris 1777, t. I, s. 257.
- 25 *Encyclopédie*, hasło *Manie*.
- 26 Por. Anonim, *Observations de médecine sur la maladie appelée convulsion*, Paris 1732, s. 31.
- 27 Por. Tissot, *Traité des Nerfs*, II, 1, s. 29–30: „Prawdziwa ojczyzna wydelikacenia rodzaju nerwowego znajduje się pomiędzy 45 a 55 stopniem szerokości.”
- 28 Niesygnowany artykuł w „Gazette salutaire”, XL, 6 października 1768.
- 29 Por. Daquin, *Philosophie de la folie*, Paris 1792, s. 24–25.
- 30 J.-Fr. Dufour, *Essai sur les opérations de l'entendement humain*, Amsterdam 1770, s. 361–362.
- 31 Black, *On Insanity*, cyt. w: Matthey, s. 365.
- 32 Cyt. w: Esquirol, o.c., II, s. 219.
- 33 W tym samym czasie Dumoulin w: *Nouveau traité du rhumatisme et des vapeurs*, wyd. 2, 1710, krytykuje pogląd o wpływie księżyca na cykliczność konwulsji, s. 209.
- 34 R. Mead, *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, London 1748.
- 35 *Philosophie de la folie*, Paris 1792.
- 36 Leuret i Mitivé, *De la fréquence de pouls chez les aliénés*, Paris 1832.
- 37 Guislain, *Traité des phrénopathies*, Bruxelles 1835, s. 46.
- 38 Daquin, *Philosophie de la folie*, Paris 1792, s. 82, 91; por. także: Toaldo, *Essai Méteorologique*, tłum. Daquin, 1784.
- 39 Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, s. 12.
- 40 Bayle i Grangeon, *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées faite d'autorité au Parlement de Toulouse*, Toulouse 1682, s. 26–27.
- 41 Malebranche, *Recherche de la vérité*, ks. V, rozdz. III, wyd. Lewis, t. II, s. 89.
- 42 Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, s. 291.
- 43 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, II, s. 288–289.
- 44 Ibidem, s. 291. Temat wzmożonego ruchu prowadzącego do bezruchu i śmierci występuje często w medycynie klasycystycznej. Por. przykłady w: *Le Temple d'Esculape*, 1681, t. III, s. 79–85; Pechlin, *Observations médicales*, ks. III, obserw. 23. Przypadek kanclerza Bacona, który popadał w omdlenie na widok zaćmienia księżyca, stał się w medycynie przysłowio-  
wy.

- 45 Lancisi, *De nativis Romani coeli qualitatibus*, cap. XVII.
- 46 Por. m.in. Tissot, *Observations sur la santé des gens du monde*, Lausanne 1760, s. 30–31.
- 47 Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, s. 21–22.
- 48 Dufour (*Essai sur l'entendement*, s. 366–367) przyjmuje jak w *Encyklopedii*, że furia jest tylko pewnym stopniem manii.
- 49 De la Rive, *Sur un établissement pour la guérison des aliénés*. „Bibliothèque Britannique”, VIII, s. 304.
- 50 *Encyclopédie*, hasło *M a n i e*.
- 51 *L'Âme matérielle*, s. 169.
- 52 Zacchias, *Quaestiones medico-legales*, ks. II, t. I, kwestia 4, s. 119.
- 53 Sauvages, *Nosologie*, t. VII, s. 15.
- 54 *Ibidem*, s. 20.
- 55 Por. Daquin, *Philosophie de la folie*, s. 30.
- 56 Zacchias, *Quaestiones medico-legales*, ks. II, tyt. I, kwestia 4, s. 120.
- 57 Diemerbroek, *Disputationes practicae, de morbis capitis*, w: *Opera omnia anatomica et medica*, Utrecht 1685, Historia, III, s. 4–5.
- 58 Bienville, *De la nymphomania*, Amsterdam 1771, s. 140–153.
- 59 James, *Dictionnaire universel de médecine*, tłum. franc. Paris 1746–1748, III, s. 977.
- 60 *Ibidem*, s. 977.
- 61 Jeszcze wg Sauvages'a histeria nie jest chorobą umysłową (*vésanie*), lecz „chorobą charakteryzującą się napadami konwulsji ogólnych lub częściowych, wewnętrznych lub zewnętrznych”; natomiast do chorób umysłowych zalicza szum w uszach, podwójne widzenie i zawrót głowy.
- 62 Du Laurens, *Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes, de la vieillesse*, Paris 1597, w: *Oeuvres*, Rouen 1660, s. 29.
- 63 Zacchias, o.c., ks. II, tyt. I, kwestia 4, s. 118.
- 64 *Ibidem*.
- 65 Por. np. Dufour: „Uważam za cechę rodzajową tych wszystkich chorób mylne rozumowanie, źle osądzające w stanie jawy wszelkie rzeczy, o których wszyscy myślą jednakowo (*Essai*, s. 355); lub Cullen: „Myślę, że można zdefiniować delirium jako fałszywe i zwodnicze mniemanie osoby czuwającej o wszystkich rzeczach, jakie najczęściej się pojawiają w życiu” (*Institutions*, II, s. 286), podkreślenie Autora.
- 66 Pitcairn, cyt. w: Sauvages, o.c., VII, s. 33 i 301; por. Kant, *Antropologia*.
- 67 Zacchias, o.c., s. 118.
- 68 *Encyclopédie*, hasło *F o l i e*.
- 69 Sauvages, o.c., VII, s. 33.
- 70 Zacchias, o.c., s. 118.
- 71 *Encyclopédie*, hasło *F o l i e*.
- 72 W znaczeniu, jakie temu słowu nadawał Nicolle, kiedy się zastanawiał, „czy serce uczestniczy we wszystkich osłepieniach (*éblouissements*) umysłu” (*Essais*, t. VIII, cz. II, s. 77).
- 73 Temat kartezjański podejmowany często przez Malebranche'a; nic nie myśleć to znaczy nie myśleć; nic nie widzieć znaczy nie widzieć.
- 74 Należałoby też wymienić Andromachę, wdowę, obłubienicę i znowu wdowę, w szatach

żałobnych i w stroju świątecznym, które na koniec się mieszają i wyrażają to samo; w nocy zniewolenia bije z niej blask królewkości.

- 75 W tym sensie taką definicję obłędu, jaką wysuwa Dufour (w istocie nie różni się ona od innych ówczesnych definicji), można przyjąć za teorię internowania: określa bowiem obłęd jako oniryczne zmylenie, podwójne nie-bycie narychmiast wyczuwalne, gdyż różniące się od ogółu. „Mylne rozumowanie, w stanie jawy źle osądzające wszelkie rzeczy, o których wszyscy myślą jednakowo” (*Essai*, s. 355).
- 76 Por. np. takie adnotacje jak dotyczące przypadku internowanego w Saint-Lazare od siedemnastu lat: „Jego zdrowie bardzo się pogarsza; można żywić nadzieję, że wkrótce umrze” (B.N., Clairambault, 986, fol. 113).

## Rozdział III

- 1 *Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Landes*, 1735, s. 14.
- 2 Willis, *Opera*, t. II, s. 227.
- 3 *Ibidem*, s. 265.
- 4 *Ibidem*, t. II, s. 266–267.
- 5 *Ibidem*.
- 6 Dufour, o.c., s. 358–359.
- 7 Cullen, o.c., s. 143.
- 8 *Apologie pour Monsieur Duncan*, s. 113–115.
- 9 Fem, *De la nature et du siège de la phrénésie et de la paraphrénésie. Thèse soutenue à Göttingen sous la présidence de M. Schroder*; sprawozdanie w „Gazette salubre”, 27 marca 1766, nr 13.
- 10 James, *Dictionnaire de médecine*, tłum. franc. t. V, s. 547.
- 11 Cullen, o.c., s. 142.
- 12 *Ibidem*, s. 145.
- 13 James, o.c., s. 547.
- 14 Por. np.: „Zdałem sprawę JWP diukowi d'Orléans z tego, co raczył mi pan powiedzieć o stanie głuptactwa i otepienia, w jakim znalazłeś mienioną Dardelle.” *Archives Bastille* (Arsenal, 10808, fol. 137).
- 15 Willis, o.c., II, s. 265.
- 16 Dufour, o.c., s. 357.
- 17 *Ibidem*, s. 359.
- 18 Sauvages, o.c., VII, s. 334–335.
- 19 W praktyce imbecyizm długo będzie traktowany jako mieszanina obłędu z uszczerbkiem czuciowym. Rozkazem z 11 kwietnia 1779 polecono przełożonej Salpêtrière przyjąć Marie Fichet na podstawie raportów lekarzy i chirurgów, „którzy stwierdzają, że mieniona Fichet jest od urodzenia głuchoniema i otepiata” (B.N., kol. Joly de Fleury, rkps 1235, fol. 89).
- 20 Niesygnowany artykuł w „Gazette de médecine”, t. III, nr 12, środa 10 lutego 1762, s. 89–92.
- 21 Pinel, *Nosographie philosophique*, wyd. 1818, t. III, s. 130.

- 22 J. Weyer, *De praestigis daemonum*, tłum. franc. s. 222.
- 23 Sydenham, *Dissertation sur l'affection hystérique*, w: *Médecine pratique*, tłum. Jault, s. 399.
- 24 Weyer, o.c., *ibidem*.
- 25 Boerhaave, *Aphorismes*, 1089.
- 26 Dufour, o.c.
- 27 Fernel, *Physiologia*, w: *Universa medica*, 1607, s. 121.
- 28 Przyczyną tej debaty był problem ustalenia, czy można upodabniać opętanych do melancho-lików. Protagonści we Francji – to Duncan i La Mesnardière.
- 29 *Apologie pour Monsieur Duncan*, s. 63.
- 30 *ibidem*, s. 93–94.
- 31 La Mesnardière, *Traité de la Mélancolie*, 1635, s. 10.
- 32 *Apologie pour Monsieur Duncan*, s. 85–86.
- 33 Willis, *Opera*, II, s. 238–239.
- 34 *ibidem*, II, s. 242.
- 35 *ibidem*, s. 242.
- 36 *ibidem*, s. 240.
- 37 James, *Dictionnaire universel de médecine*, hasło *M a n i e*, t. VI, s. 1125.
- 38 „Pewien żołnierz stał się melancholikiem, gdyż rodzice odmówili mu dziewczyny, którą ogromnie kochał. Był zamysłony, skarżył się na silny ból głowy i ciągle odrętwienie tej okolicy. Chłdził w oczach; pobladł na twarzy; popadł w takie osłabienie, że wypróżniał się bezwiednie... Nie stwierdzono żadnych majaczeń, chociaż chory w ogóle nie odpowiadał i wydawało się, że ma głowę wciąż zaabsorbowaną. Nie prosił jeść ani pić” (*Observations de Musell*, „Gazette salutaire”, 17 marca 1763).
- 39 James, *Dictionnaire universel*, t. IV, hasło *M é l a n c o l i e*, s. 1215.
- 40 *ibidem*, s. 1214.
- 41 *Encyclopédie*, hasło *M a n i e*.
- 42 Bonet, *Sepulchretum*, s. 205.
- 43 A. von Haller, *Elementa Physiologiae*, ks. XVII, sekcja I, § 17, t. V, Lausanne 1763, 571–574.
- 44 Dufour, o.c., s. 370–371.
- 45 *Encyclopédie*, hasło *M a n i e*.
- 46 Ten pogląd spotykamy jeszcze u Daquina (o.c., s. 67–68) i u Pinela. Miał również zastosowanie w praktyce internowania. Czytamy w rejestrach Saint-Lazare w sprawie Antoine de la Haye Montbault: „Najsrozsze zimno nie robi na nim wrażenia” (B.N., Clairambault, 986, s. 117).
- 47 *Encyclopédie*, hasło *M a n i e*.
- 48 Montchau, obserwacja przekazana do „Gazette salutaire”, nr 5, 3 lutego 1763.
- 49 De La Rive, *Sur un établissement pour la guérison des aliénés*. „Bibliothèque britannique”, VIII, s. 304.
- 50 Willis, *Opera*, t. II, s. 255.
- 51 *ibidem*.
- 52 Np. d'Aumont w hasło *M é l a n c o l i e* w *Encyklopedii*.
- 53 Sydenham, *Médecine pratique*, tłum. franc. Jault, s. 629.
- 54 Lieutaud, *Traité de médecine pratique*, s. 204.
- 55 Dufour, *Essai sur l'entendement*, s. 369.
- 56 Boerhaave, *Aphorismes*, 1118 i 1119; Van Swieten, *Commentaria*, t. III, s. 519–520.
- 57 Hoffmann, *Medicina rationalis systematica*, t. IV, s. 188 i nast.
- 58 Spengler, *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten*, Kopenhagen 1754.
- 59 Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, s. 315.
- 60 *ibidem*, s. 315.
- 61 *ibidem*, s. 323.
- 62 *ibidem*, s. 128 i 272.
- 63 Sauvages, o.c.; histeria jest zaliczona do klasy IV (*spasmes*), a hipochondria do klasy VIII (*véanies*).
- 64 Linné, *Genera Morborum*. Hipochondria należy do kategorii „wyobrazeniowej” chorób umysłowych, epilepsja do kategorii „napięciowej” chorób z napadami.
- 65 Por. polemikę z Highmore, *Exercitationes duae, prior de passione hysteric, altera de affectione hypochondriaca*, Oxford 1660, oraz *De passione hysteric, responsio epistolaris ad Willisium*, London 1670.
- 66 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, t. II, s. 1–132. Por. podobne wyliczenie w: Revillon, *Recherches sur la cause des affections hypochondriacques*, Paris 1779, s. 5–6.
- 67 Willis, *Opera*, t. I; *De Morbis convulsivis*, s. 529.
- 68 Lieutaud, *Traité de médecine pratique*, wyd. 2, 1761, s. 127.
- 69 Raulin, *Traité des affections vaporeuses*, Paris 1758, słowo wstępne, s. XX.
- 70 J. Ferrand, *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, Paris 1623, s. 164.
- 71 N. Chesneau, *Observationum medicarum libri quinque*, Paris 1672, ks. III, rozdz. XIV.
- 72 T. A. Murillo, *Novissima hypochondriacae melancholiae curatio*, Lyon 1672, rozdz. IX, s. 88 i n.
- 73 M. Flemyng, *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis*, Amsterdam 1741, s. L-LI.
- 74 Stahl, *Theoria medica vera, de malo hypochondriaco*, s. 447 i n.
- 75 Van Swieten, *Commentaria in Aphorismos Boerhaavii*, 1752, s. 22 i n.
- 76 Lange, *Traité des vapeurs*, Paris 1689, s. 41–60.
- 77 *Dissertatio de malo hypochondriaco*, w: *Pratique de médecine spéciale*, s. 571.
- 78 Viridet, *Dissertation sur les vapeurs*, Paris 1716, s. 50–62.
- 79 Liébaud, *Trois livres sur les maladies des femmes*, 1649, s. 380.
- 80 C. Piso, *Observationes*, 1618, wznowione przez Boerhaave, 1733, sekcja II, §2, rozdz. VII, s. 144.
- 81 Willis, *De affectionibus hystericis*, w: *Opera*, I, s. 635.
- 82 Idem, *De Morbis convulsivis*, *ibidem*, s. 536.
- 83 Pinel klasyfikuje histerię wśród nerwic związanych z procesem urodzin (*Nosographie philosophique*).
- 84 Stahl, o.c., s. 453.
- 85 Hoffmann, *Medicina rationalis systematica*, t. IV, *pars tertia*, s. 410.
- 86 Highmore, o.c.



- 87 Sydenham, *Dissertation sur l'affection hystérique*, w: *Médecine pratique*, tłum. franc. Jault, s. 400-401.
- 88 Ibidem, s. 395-396.
- 89 Ibidem, s. 394.
- 90 Ibidem.
- 91 Pressavin, *Nouveau Traité des vapeurs*, Lyon 1770, s. 2-3.
- 92 Ibidem, s. 3.
- 93 Tissot, *Traité des nerfs*, t. I, cz. II, s. 99-100.
- 94 Ibidem, s. 270-292.
- 95 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, I, s. 24.
- 96 Ibidem, s. 23.
- 97 Ibidem, s. 51.
- 98 Ibidem, s. 50.
- 99 Ibidem, s. 126-127.
- 100 Ibidem, s. 47.
- 101 Ibidem, s. 166-167.
- 102 Tissot, *Traité des nerfs*, t. I, cz. II, s. 274.
- 103 Ibidem, s. 302.
- 104 Ibidem, s. 278-279.
- 105 Ibidem, s. 302-303.
- 106 Czyli powietrza, pokarmów i napojów; snu i czuwania; spoczynku i ruchu; wydalania i zatrzymywania; afektów. (Por. m.in. Tissot, *Traité des nerfs*, II, I, s. 3-4.)
- 107 Por. Tissot, *Essai sur les maladies des gens du monde*.
- 108 Pressavin, *Nouveau Traité des vapeurs*, s. 15-55, 222-224.
- 109 Ibidem, s. 65.
- 110 Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam 1783, III, s. 199.
- 111 Por. Broussais, *De l'irritation et de la folie*, wyd. 2, 1839.

#### Rozdział IV

- 1 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, II, s. 168-174.
- 2 P. Hecquet, *Réflexions sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques*, Paris 1762, s. 11.
- 3 Ibidem, s. 32-33.
- 4 Ibidem, s. 84.
- 5 Ibidem, s. 86.
- 6 Ibidem, s. 87.
- 7 Ibidem, s. 87-88.
- 8 Krytyka i apologia wychodzą z tych samych założeń. W *Słowniku* James uważa, że opium przyspiesza manię: „Efekt ten jest spowodowany dużą zawartością lotnej siarki w tym lekarstwie, bardzo szkodliwej dla natury” (*Dictionnaire des sciences médicales*, loc. cit.).
- 9 Jean de Renou, *Oeuvres pharmaceutiques*, tłum. franc. de Serres, Lyon 1638, s. 405.

- 10 Ibidem, s. 406-413: Długo przedtem Albert de Bollsdad powiedział o chryzolicie, że za jego sprawą „habywa się mądrości i unika obłędu”, a Barthélémy (*De proprietatibus rerum*) przyznawał topazowi moc wypędzania szalu.
- 11 Lemery, *Dictionnaire universel des drogues simples*, wyd. 1759, s. 821. Por. także Mme de Sévigné, *Oeuvres*, t. VII, s. 411.
- 12 Lemery, o.c., hasło *H o m o*, wyd. 1759, s. 429. Por. także Moïse Charas, *Pharmacopée royale*, wyd. 1676, s. 771. „Rzec można, iż nie ma ani takiej części, ani wydaliny, ani nadmiaru w mężczyźnie albo kobiecie, których chemia by nie mogła przysposobić do wyleczenia lub złagodzenia większości schorzeń, jakim on czy ona ulegają.”
- 13 Ibidem, s. 430.
- 14 Buchoz, *Lettres périodiques curieuses*, 2 i 3. Sprawozdanie w: „Gazette salutaire”, XX i XXI, 18 i 25 maja 1769.
- 15 Por. Raoul Mercier, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution*, s. 206.
- 16 Lemery, *Pharmacopée universelle*, s. 124; s. 359 i 752.
- 17 Buchoz, o.c.
- 18 Mme de Sévigné, List z 8 lipca 1685, w: *Oeuvres*, t. VII, s. 421.
- 19 Bienville, o.c., s. 171-172.
- 20 Lemery, o.c.
- 21 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, t. II, s. 309.
- 22 T.-E. Gilibert, *L'Anarchie médicinale*, Neuchâtel 1772, t. II, s. 3-4.
- 23 Mme de Sévigné zażywała jej chętnie, twierdząc, że „jest dobra na smutek” (por. listy z 16 i 20 października 1675, w: *Oeuvres*, t. IV, s. 186 i 193). Receptę przytacza Mme Fouquet, *Recueil de remèdes faciles et domestiques*, 1678, s. 381.
- 24 Lange, *Traité des vapeurs*, s. 243-245.
- 25 Sydenham, *Dissertation sur l'affection hystérique*, w: *Médecine pratique*, tłum. Jault, s. 571.
- 26 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, t. II, s. 149.
- 27 Lachr, *Gedenktage der Psychiatrie*, s. 316.
- 28 Zilboorg, *History of Psychiatry*, s. 275-276. Ettmüller usilnie zalecał transfuzję w przypadkach urojeń melancholicznych (*Chirurgia transfusoria*, 1682).
- 29 Transfuzja jako środek leczniczy w obłędzie wymieniona jest jeszcze w: Dionis, *Cours d'opération de chirurgie (Démonstration VIII)*, s. 408 i w: Manjet, *Bibliothèque médico-pratique*, III, ks. IX, s. 334 i n.
- 30 Lange, *Traité des vapeurs*, s. 251.
- 31 Lieutaud, *Précis de médecine pratique*, s. 620-621.
- 32 Fallowes, *The Best Method for the Cure of Lunatics with some Accounts of the Incomparable Oleum Cephalicum*, London 1705; cyt. w: Tuke, *Chapters on the History of Medicine*, s. 93-94.
- 33 Doublet, *Traitément qu'il faut administrer dans les différentes espèces de folie*, w: *Instruction par Doublet et Colombier* („Journal de médecine”, lipiec 1785).
- 34 James w *Słowniku* przedstawia taki rodzaj różnych chorób umysłowych: „Mania na ogół wywodzi się z melancholii, melancholia z dolegliwości hipochondrycznych, a dolegliwości hipochondryczne z nieczystych i popsutych soków, które apatycznie krążą w kiszkach...” (*Dictionnaire universel de médecine*, hasło *M a n i e*, t. IV, s. 1126).

- 35 Thirion, *De l'usage et de l'abus du café*. Praca dokt. broniąca w Pont-à-Mousson, 1763 (por. sprawozdanie w „Gazette salulaire”, nr 37, 15 września 1763).
- 36 Konsultacja La Closure. Arsenal, rkps nr 4528, f° 119.
- 37 Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, t. II, s. 145.
- 38 Ibidem.
- 39 Raulin, *Traité des affections vaporeuses du sexe*, Paris 1758, s. 339.
- 40 Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, s. 76.
- 41 Muzzell, Obserwacje cytowane w „Gazette salulaire”, 17 marca 1763.
- 42 Whytt, o.c., II, s. 364.
- 43 Raulin, o.c., s. 340.
- 44 F. H. Muzzell, *Medizin und Chirurgie*, Berlin 1764, t. II, s. 54–60.
- 45 „Gazette de médecine”, środa 14 października 1761, nr 23, t. II, s. 215–216.
- 46 Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, s. 90.
- 47 Aurelianus, *De morbis acutis*, I, 11. Eskulap chętnie stosował kąpiele przeciw chorobom umysłowym. Wg Pliniusza wynalazł setki różnych postaci kąpiele (Pliniusz, *Historia naturalna*, ks. XXVI).
- 48 Sylvius, *Opera medica* (1680), *De methodo medendi*, ks. I, rozdz. XIV.
- 49 Mcnuret, *Mémoires de l'Académie royale des sciences*, 1734. *Histoire*, s. 56.
- 50 Doublet, o.c.
- 51 Cheyne, *De infirmorum sanitate tuenda*, cyt. w: Rostaing, *Réflexions sur les affections vaporeuses*, s. 73–74.
- 52 Boissieu, *Mémoire sur les méthodes rafraichissantes et échauffantes*, 1770, s. 37–55.
- 53 Darut, *Les bains froids sont-ils plus propres à conserver la santé que les bains chauds?* Praca dokt. („Gazette salulaire”, nr 47).
- 54 Por. Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme*, s. 13.
- 55 Pressavin, *Nouveau Traité des vapeurs*. Przedmowa niepaginowana. Por. także Tissot: „Najwięcej chorób wypływa z czajnika” (*Avis aux gens de lettres*, s. 85).
- 56 Rostaing, *Réflexions sur les affections vaporeuses*, s. 75.
- 57 Hoffmann, *Opera*, II, sekcja II, § 5. Por. także Chambon de Montaux: „Zimne kąpiele wysuszają substancje stałe”, w: *Des maladies des femmes*, II, s. 469.
- 58 Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, wyd. 3, 1767, s. 20–21.
- 59 Lionet Chalmers, „Journal de médecine”, listopad 1759, s. 388.
- 60 Pomme, o.c., przypis na s. 58.
- 61 Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 324.
- 62 Esquirol, *Traité des maladies mentales*, II, s. 225.
- 63 Burette, *Mémoire pour servir à l'histoire de la course chez les Anciens*, w: *Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres*, t. III, s. 285.
- 64 Sydenham, *Dissertation sur l'affection hystérique (Médecine pratique*, tłum. Jault, s. 425).
- 65 Wg Lieutauda leczenie melancholii nie polega wcale na medycynie, ale na „rozrywkach i ćwiczeniach” (*Précis de médecine pratique*, s. 203). Sauvages zaleca przejażdżki konne ze względu na urozmaicone widoki (*Nosologie*, t. VIII, s. 30).
- 66 Le Camus, *Médecine pratique* (cyt. w: Pomme, *Nouveau recueil de pièces*), s. 7.
- 67 Chambon de Montaux, *Des maladies des femmes*, II, s. 477–478.
- 68 Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, s. 317. Na tym poglądzie oparto metody lecze-

- nia pracą, które od XVII w. uzasadniają istnienie (zresztą próbne) warsztatów w szpitalach.
- 69 Podlega dyskusji, kto wynalazł maszynę obrotową: Maupertuis, Darwin czy Duńczyk Katzenstein.
- 70 Mason Cox, *Practical Observations on Insanity*, London 1804, tłum. franc. 1806, s. 49 i nast.
- 71 Por. Esquirol, *Traité des maladies mentales*, t. II, s. 225.
- 72 Bienville, *De la nymphomanie*, s. 136.
- 73 Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme*, s. 28–29.
- 74 J. Schenck, *Observationes*, wyd. 1654, s. 128.
- 75 W. Albrecht, *De effectu musicae*, § 314.
- 76 *Histoire de l'Académie royale des sciences*, 1707, s. 7 oraz 1708, s. 22. Por. także: J.–L. Royer, *De vi soni et musicae in corpus humanum (Thèse Montpellier)*; Desbonnets, *Effets de la musique dans les maladies nerveuses* (wzmianka w „Journal de médecine”, t. I, IX, s. 556); Roger, *Traité des effets de la musique sur le corps humain*, 1803.
- 77 Diemerbroek, *De peste*, ks. IV, 1665.
- 78 Porta, *De magia naturali*, (cyt. w: *Encyclopédie*, hasło *M u s i q u e*). Ksenokrates miał pono stosować flet z ciemiernika dla obłąkanych, flet z drewna topolowego przy rwie kulzowej, por. Roger, o.c.
- 79 *Encyclopédie*, hasło *M u s i q u e*. Por. także Tissot (*Traité des nerfs*, II, s. 418–419) – zaliczał na muzykę do leków „najpierwotniejszych, jako że się wzoruje na śpiewie ptaków”.
- 80 Crichton, *On Mental Diseases*, (cyt. w: Regnault, *Du degré de compétence*, s. 187–188).
- 81 Cullen, *Institutions de médecine pratique*, t. II, s. 307.
- 82 Tissot, *Traité des nerfs*, t. II.
- 83 Scheidenmantel, *Die Leidenschaften, als Heilmittel betrachtet*, 1787. (Cyt. w: Pagel-Neuburger, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, III, s. 610.)
- 84 Guislain zestawia listę moralnych środków uspokajających: uczucie podległości, groźby, ostre słowa, urażanie miłości własnej, odosobnienie, zamknięcie, kary (np. fotel obrotowy, brutalny prysznic, fotel represyjny Rusha), niekiedy głód i pragnienie (*Traité des phrénopathies*, s. 405–433).
- 85 Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris 1834, por. „typowy przykład” s. 308–321.
- 86 Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, s. 39.
- 87 Bienville, *De la nymphomanie*, s. 140–153.
- 88 *Histoire de l'Académie des sciences*, 1752. Relacja czytana przez Lieutauda.
- 89 Cyt. w: Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, t. I, s. 296.
- 90 Willis, *Opera*, t. II, s. 261.
- 91 Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, s. 28.
- 92 Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, s. 117.
- 93 Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 222.
- 94 Hulshorff, Odczyt o skłonnościach w Akademii berlińskiej. Cyt. w: „Gazette salulaire”, 17 sierpnia 1769, nr 33.
- 95 Z. Lusitanus, *Praxis medica*, 1637, obs. 45, s. 43–44.

- 96 *Discours sur les penchants*, odczyt Hulshorffa w Akademii berlińskiej. Wyjtki cyt. w: „Gazette salulaire”, 17 sierpnia 1769, nr 33.
- 97 *Hic omnivarius morbus ingenio et astutia curandus est* (Tę wielopostaciową chorobę trzeba leczyć chytrym podstępem): Lusitanus, s. 43.
- 98 *Encyclopédie*, hasło *Melancolie*.
- 99 Ibidem.
- 100 „Gazette salulaire”, 17 sierpnia 1769, nr 33.
- 101 Bernardin de Saint-Pierre, *Préambule de l'Arcadie*, w: *Oeuvres*, Paris 1818, t. VII, s. 11–14.
- 102 Tissot, *Traité sur les maladies des gens de lettres*, s. 90–94.
- 103 Cyt. w: Esquirol, *Traité des maladies mentales*, t. II, s. 294.
- 104 Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 238–239.
- 105 Pinel, o.c.

## Część trzecia

### Wprowadzenie

1. Diderot, *Le Neveu de Rameau*, w: *Oeuvres*, Pléiade, s. 435.
2. Ibidem, s. 468.
3. Ibidem, s. 437.
4. Ibidem, s. 468.
5. Ibidem.
6. Ibidem, s. 426–427.
7. Ibidem, s. 431.
8. Ibidem, s. 433.
9. U Kuzynka mistrza Rameau właśnie interesowność świadczy o bezwzględnie bezpośredniej natarczywości bytu. Ten sam nurt myśli spotykamy u Sade'a; pod pozorami pokrewieństwa jest to odwrotność filozofii „zainteresowania” (pośrednictwa w kierunku prawdy i rozumu), powszechnej w XVIII wieku.
10. Ibidem, s. 500.
11. Ibidem, s. 501.
12. Ibidem, s. 485–486.
13. Ibidem, s. 486.

### Rozdział I

1. Mercier, *Tableau de Paris*, t. I, s. 233–234.
2. Ibidem, s. 235–236.
3. Taką wzmiankę często spotykamy w księgach domów internowania.
4. List do żony, cyt. w: Léfy, *Vie de Sade*, Paris 1952, I, s. 105.
5. Mercier, o.c., t. VIII, s. 1.
6. Ibidem, s. 2.
7. Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé*, Paris 1790, s. 16.
8. Tematyka związana z zagadnieniami chemii i higieny dotyczącymi oddychania sformułowanymi w takiej postaci, w jakiej je wówczas badano. Por. Hales, *A Description of Ventilators*, 1743. Lavoisier, *Altérations qu'éprouve l'air respiré*, 1785, t. II, s. 676–687.

- 9 Kopia rękopisu tego raportu w: B. N., kol. „Joly de Fleury”, 1235, fol. 120.
- 10 Ibidem, fol. 123. Całość tej sprawy zawierają folia 117–126; co do gorączki więziennej i zarażenia grożącego miastom zob. Howard, *État des prisons*, t. I, wprowadzenie, s. 3.
- 11 „Jak wszyscy wiedziałem, że Bicêtre jest zarazem szpitalem i więzieniem; nie wiedziałem, że szpital został wzniesiony, żeby płodzić choroby, a więzienie – zbrodnie” (Mirabeau, *Souvenirs d'un voyageur anglais*, s. 6).
- 12 Por. Hanway, *Réflexions sur l'aération* („Gazette salutaire”, 25 września i 9 października 1766, nry 39 i 41); Génécet, *Purification de l'air dans les hôpitaux*, Nancy 1767.
- Akademia lyońska postawiła w 1762 r. następujące zagadnienie: „Na czym polega szkodliwość powietrza właściwego szpitalom i więzieniom i jak najlepiej jej zaradzić?” Por. ogólnie Coqueau, *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, 1787.
- 13 Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale*, Paris 1789, s. 14.
- 14 Mirabeau, *Souvenirs d'un voyageur anglais*, s. 14.
- 15 Raport w imieniu Komitetu do spraw zebractwa, Zgromadzenie narodowe. Protokół, t. XLIV, s. 80–81.
- 16 Por. część druga, rozdz. V.
- 17 Raulin, *Traité des affections vaporeuses*, przedmowa.
- 18 Tissot, *Traité des nerfs*, przedmowa, t. I, s. III–IV.
- 19 Matthey, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, Paris 1816, cz. I, s. 65.
- 20 Według dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu obłęd jest powrotem, ale wzdłuż drogi chronologicznej; nie jest bezwzględny wyminięciem czasu. Chodzi o czas cofnięty, a nie o powtórkę w ścisłym znaczeniu słowa. Psychoanaliza, podejmując próbę ponownego zmierzania się z obłędem i nierozumem, stanęła wobec tego problemu czasu; fiksacja, instynkt śmierci, nieświadomość zbiorowa, archetyp lepiej lub gorzej określają różnorodność tych dwóch struktur czasowych: pierwsza jest właściwa doświadczeniu Nierozumu i zawartej w nim wiedzy; druga wiąże się z poznaniem obłędu i z wynikającą z tego nauką.
- 21 Por. wyżej, część druga, rozdz. II.
- 22 G. Cheyne, *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps* (tłum. franc. Paris 1749). W tym zgadza się z Monteskiuszem, *Esprit des lois*, cz. III, ks. XIV, rozdz. II, Pléiade, t. II, s. 474–477.
- 23 Venel, *Essai sur la santé et l'éducation médicale des filles destinées au mariage*, Yvernon 1776, s. 135–136.
- 24 Por. Montesquieu, *Causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, w: *Oeuvres complètes*, wyd. Pléiade, t. II, s. 39–40.
- 25 Buffon, *Histoire naturelle*, w: *Oeuvres complètes*, wyd. 1848, t. III *De l'homme*, s. 319–320.
- 26 Sauvages mówi o „*Melancholia anglica* lub *toedium vitae*”, o.c., t. VII, s. 366.
- 27 Montesquieu, o.c., cz. III, ks. XIV, rozdz. XII, wyd. Pléiade.
- 28 Cheyne, *The English Malady*, London 1733.
- 29 Spurzheim, *Observations sur la folie*, Paris 1818, s. 193–196.
- 30 Ibidem, s. 193–196.
- 31 *Encyclopédie*, hasło *Mélancolie*.
- 32 Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 268.

- 33 Ibidem, s. 291, p.1.
- 34 Ibidem.
- 35 Moehsen, *Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg*, Berlin i Leipzig, 1781, s. 503.
- 36 Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, s. 24.
- 37 Pressavin, *Nouveau traité des vapeurs*, s. 222–224.
- 38 Tissot, *Traité des nerfs*, II, s. 442.
- 39 Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme dans les maladies nerveuses des femmes*, Paris 1783, s. 31.
- 40 Ibidem, s. 33.
- 41 Ibidem, s. 37–38.
- 42 *Causes physiques et morales des maux de nerfs*, w: „Gazette salutaire”, nr 40, 6 października 1768. Artykuł niesygnowany.
- 43 W tej kwestii analizy medyczne odbiegają od koncepcji Buffona. Dla Buffona „sily przenikające” obejmowały zarówno królestwo przyrody (powietrze, niebo), jak i to, co się z niego odrywa (społeczeństwo, epidemie).
- 44 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, w: *Oeuvres*, Paris 1852, t. I, s. 553.
- 45 Beauchesne, *De l'influence des affections de l'âme*, s. 39–40.
- 46 Szaleństwo zwierząt pojmowane jest bądź jako wynik tresury i życia w społeczeństwie (melancholia u psów po utracie pana), bądź jako uszkodzenie wyższej, już prawie ludzkiej zdolności. (Por. obserwacje w związku z psem ogłupiałym przez całkowity brak *sensorium commune*, w: „Gazette de médecine”, t. III, nr 13, środa 10 lutego 1762, s. 89–92).
- 47 Rush, *Medical Inquiries*, I, s. 19.
- 48 Cyt. w: Spurzheim, *Observations sur la folie*, s. 183.
- 49 W jednym z tekstów Raulina znajduje się ciekawa analiza szaleństwa pojawiającego się wraz z przeżyciem od pokarmu zwierzęcego do ludzkiego środowiska pokarmowego: „Ludzie odeszli od tamtego prostego życia dając posłuch swoim afektom; niepostrzeżenie robili niebezpieczne odkrycia pokarmów zadowalających smak; przyswoili je sobie; fatalne wynalazki powoli się mnożyły; ich spożywanie wzmagało afekty; afekty wiodły do wyskoków; jedne i drugie wiodły do zbytku; odkrycie zaś Wielkich Indii dostarczało środków w powiększaniu zbytku i doprowadzeniu go do stanu, w jakim się znajduje w naszym stuleciu. Choroby datują niemal od momentu zmiany w zestawie potraw i wynikających z tego nadużyć” (o.c., s. 60–61).
- 50 Matthey, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, s. 67.
- 51 *Causes physiques et morales des maladies des nerfs* („Gazette salutaire”, 6 października 1768).
- 52 „Materia ożywiona zstępuje stopniowo z wyższego do coraz niższych typów i na ostatek wraca do stanu nieorganicznego” (Boeckel, hasło *Dégénérescence* w *Dictionnaire Jaccouda*).
- 53 „Zawsze znajdują się jednostki, które uniknęły dziedzicznego podupadania, i będzie można zawrócić fatalny nurt posługując się wyłącznie nimi w celu podtrzymania gatunku” (Prosper Lucas, *Traité physiologique et philosophique de l'hérédité naturelle*, Paris 1847).
- 54 „Istnienie typu pierwotnego, w którym ludzki umysł chętną myślą upatruje arcydzieło i sumę

tworzenia, tak jest zgodne z naszymi wierzeniami, że idea wyrodnienia naszej natury jest nieodłączna od idei zбочenia od tegoż pierwotnego typu, który sam w sobie zawierał wszystkie elementy ciągłości gatunku" (Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris 1857, s. 1–2).

- 55 Por. Morel, o.c., s. 50 i nast., obraz walki pomiędzy jednostką a „sztywnością, jaką jej narzuca społeczna kondycja, w której upływa jej bytowanie”.
- 56 *Causes physiques et morales des maux de nerfs* („Gazette salulaire”, 6 października 1768, nr 40).
- 57 Także Buffon mówi o wyrodnieniu w sensie bądź ogólnego słabnięcia natury (o.c. s. 120–121), bądź wyrodnienia jednostek z gatunku (o.c., s. 311).
- 58 Biologia ściśle pozytywistyczna w istocie uznaje preformację, pozytywizm przeniknięty ewolucjonizmem jest zjawiskiem o wiele późniejszym.
- 59 Michea, hasło *Démonomanie* w *Dictionnaire* Jaccouda, t. XI, s. 125.
- 60 Pinel, *Traité médico-philosophique*, wprowadzenie, s. XXII.
- 61 Ibidem, s. XXX.
- 62 Esquirol, *Traité des maladies mentales*, t. II, s. 302.
- 63 Morel, o.c., s. 50.
- 64 *Essai sur les maladies des gens du monde*, s. 11–12.

## Rozdział II

- 1 La Rochefoucauld-Liancourt, *Rapport au Comité de mendicité*. Protokół Zgromadzenia Narodowego, t. XLIV, s. 85.
- 2 Ibidem, s. 38. „Gazette nationale” z 21 grudnia 1789 podaje wszakże cyfrę 4094. Niezgodności wynikają stąd, że uwzględniono bądź nie uwzględniono zatrudnionych, z których wielu było zarazem internowanymi (w Bicêtre w 1789 r. zatrudniano 435 internowanych na niższych stanowiskach i tak byli wpisani w rejestry).
- 3 Bonnafous-Sérieux, o.c., s. 23.
- 4 Tardif, o.c., s. 26.
- 5 Por. stan podany przez Tristana, ekonoma Bicêtre. B.N., kol. „Joly de Fleury”, 1235, fol. 238.
- 6 Były to bowiem oddziały przeznaczone dla kobiet dziecięcych, upośledzonych umysłowo, wariatek z przerwami i wariatek gwałtownych.
- 7 „Gazette nationale”, 21 grudnia 1789, nr 121.
- 8 *Règlement de l'hôpital des insensés de la ville d'Aix* (Aix 1695). Art. XVII: „Przyjmuje się tam obłąkanych urodzonych w mieście lub osiadłych od 5 lat.” Art. XVIII: „Przyjmuje się jedynie osobników mogących zakłócać porządek publiczny, jeśli nie są zamknięci.” Art. XXVII: „Zwyczajni głupi, nierozwinięci, imbecyle wcale nie będą przyjmowani.”
- 9 Por. Tenon, *Papiers sur les hôpitaux*, II, fol. 228–229.
- 10 Por. Zestawienie w Aneksie.
- 11 Ekonom Bicêtre pisał do Joly'ego de Fleury 1 kwietnia 1746 w związku z pewnym imbecylem:

„Dopóki jego stan się nie zmieni, nie ma nadziei; by kiedykolwiek odzyskał rozum – przeciwnie, taka nędza (mowa o Bicêtre) może raczej pogłębić jego głuptactwo i uczynić je nieuleczalnym; w Petites-Maisons, przy lepszym zakwaterowaniu, posłaniu i pożywieniu, nadzieja byłaby większa” (B.N., kol. „Joly de Fleury”, 1238, fol. 60).

- 12 Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, s. 344.
- 13 Por. Sérieux, *Notice historique sur le développement de l'assistance des aliénés en Allemagne*, „Archives de neurologie” (listopad 1895), t. II, s. 353 i nast.
- 14 Laehr, o.c., s. 115.
- 15 D. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*. Apendyks C., s. 514.
- 16 Tenon, *Journal d'Observations sur les principaux hôpitaux et prisons d'Angleterre*, w: *Papiers sur les hôpitaux*, III, fol. 11–16.
- 17 Ibidem.
- 18 Z jednym wszakże wyjątkiem, który sam z siebie zdradza charakter eksperymentalny. Książę Brunszwiku ogłasza w r. 1749 ordonans, w którym stwierdza: „Można cytować przykłady na dowód, że interwencji medycznej oraz innym pożytecznym zabiegom udało się wyleczyć obłąkanych.” Dlatego medyk ma dwa razy w tygodniu odwiedzać obłąkanych przebywających w szpitalach miejskich i za każde wyleczenie ma otrzymywać 5 talarów gratyfikacji (Sérieux, o.c.).
- 19 W XIX wieku psychiatria azylarna długo polegała głównie na pracy specyfikacyjnej; por. np. nieustanną analizę monomanii.
- 20 Np. Mathurin Milan, umieszczony w Charenton 31 sierpnia 1707: „Jego obłąd polegał zawsze na ukrywaniu się przed rodziną, na pędzeniu w skrytości życia w Paryżu i na wsi, na procesowaniu się, na trwonieniu nigdy nie zwracanych długów; na wodzeniu po manowcach biednego umysłu i przekonaniu, że nadaje się do najwyższych stanowisk” (B.N., Fonds Clairambault, 985, s. 403).
- 21 Clairambault, 985, s. 349. Por. także Pierre Dugnet: „Nadal pozostaje w obłądnie i więcej w nim głuptactwa niż furii” (ibidem, s. 134); albo Michel Ambroise de Lantivy: „Jego obłąd wykazuje raczej rozprężenie i głuptactwo niż upór i furie” (Clairambault, 986, s. 104).
- 22 Przypisy u R. D'Argenson, s. 93. Por. także: „Rzeczony Amoureux jest strasznym furiatem, zdolnym do zabicia swoich rodziców i do zemsty za cenę własnego życia. Uczestniczył we wszystkich buntach, jakie zachodziły w szpitalu, między innymi w buncie, kiedy na nieszczęście został zabity brygadier żandarmów ubogich” (ibidem, s. 66).
- 23 Tenon, *Projet du rapport sur les hôpitaux civils*, w: *Papiers sur les hôpitaux*, II, fol. 228.
- 24 B.N., Joly de Fleury, rkps 1301, fol. 310.
- 25 B.N., Clairambault, rkps 985, s. 128.
- 26 Ibidem, s. 384.
- 27 Ibidem, s. 1.
- 28 Ibidem, s. 38–39.
- 29 Ibidem, s. 129.
- 30 Ibidem, s. 377 i 406.
- 31 Ibidem, s. 347. Trzeba przy tym dodać, że przytaczane uwagi spotykamy jedynie w rejestrach Charenton, zakładu prowadzonego przez braci św. Jana Bożego, czyli przez zakon pretendujący do uprawiania medycyny.

- 32 Nie chodzi oczywiście o włączenie się w spór pomiędzy biografiami Pinela (np. Sémelaigne) a autorami umniejszającymi jego oryginalność na rzecz klasycystycznego internowania, któremu użyczają wszystkich humanitarnych względów właściwych XIX stuleciu (Sérieux, Libert). Nie jest to dla nas problem wpływu jednostki, lecz historycznej struktury – struktury doświadczenia szaleństwa możliwej w danej kulturze. Polemika Sémelaigne'a z Sérieux jest sprawą polityczną i rodzinną. Sémelaigne, związany z potomkami Pinela, jest radykałem. W tej dyskusji brak jakiegokolwiek koncepcji.
- 33 Esquirol, *Traité des maladies mentales*, II, s. 138.
- 34 S. Tuke, *Description of the Retreat*, York 1813; D. H. Tuke, *Chapters on History of the Insane*, London 1882.
- 35 Cyt. w: Esquirol, o.c., s. 134–135.
- 36 Cyt. w: Esquirol, o.c., s. 135.
- 37 Mirabeau, *Des lettres de cachet*, rozdz. XI, w: *Oeuvres*, wyd. Merilhou, I, s. 269.
- 38 Arsenal, rkps 11168. Por. Ravaissou, *Archives de la Bastille*, t. XIV, s. 275.
- 39 Kirchoff, o.c., s. 110–111.
- 40 Bourges de Longchamp, Arsenal, rkps 11496.
- 41 Cyt. w: Bonnafous-Sérieux, o.c., s. 221.
- 42 La Rochefoucauld-Liancourt, *Rapport au Comité de mendicité*, o.c., s. 47.
- 43 Mirabeau, o.c., s. 264.
- 44 Mirabeau, *L'Ami des hommes*, wyd. 1758, t. II, s. 414 i n.
- 45 Mirabeau, o.c., s. 264.
- 46 *Histoire de France*, wyd. 1899, s. 293–294. Fakty nie są ścisłe. Mirabeau był internowany w Vincennes od 8 czerwca 1777 do 13 grudnia 1780. Sade przebywał tamże od 15 lutego 1777 do 29 lutego 1784, z przerwą 39 dni w roku 1778. Zresztą z Vincennes przeszedł do Bastylii.
- 47 Por. Arsenal, rkps 12685 i 12686 dla Bicêtre i 12692–12695 dla Salpêtrière.
- 48 Związczą popełnionych przez specjalne kompanie zobowiązane do rekrutowania kolonów, *les bandouliers du Mississippi*. Por. szczegółowy opis w: Lévassour, *Recherches historiques sur le système de Law*, Paris 1854.
- 49 „Poszukiwano wówczas młodych ludzi skłonnych do wyjazdu do kolonii dobrowolnie” (*Manon Lescaut*, kol. „Cri de la France”, s. 175).
- 50 Generalny kontroler Laverdy zarządza podział dóbr komunalnych w Deklaracji królewskiej z 5 lipca 1770 (por. Sagnac, *La Formation de la société française moderne*, s. 256 i n.). Zjawisko było wyraźniejsze w Anglii niż we Francji; landlordowie łatwo uzyskiwali prawo zawłaszczania, podczas gdy we Francji intendent często się temu przeciwstawiali.
- 51 Por. Labrousse, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime*, Paris 1944.
- 52 Arnould podaje następujące liczby dotyczące obrotów z zagranicą: dla okresu 1740–1748 – 430,1 miliona liwów; 1749–1755 – 616,7 miliona liwów; sam eksport wzrósł o 103 miliony (*De la balance du commerce et des relations commerciales extérieures de la France*, Paris rok III, wyd. 2).
- 53 Argenson, *Journal et Mémoires*, t. VI, s. 228, 19 lipca 1750.
- 54 Ibidem, s. 80, 30 listopada 1749.
- 55 Ibidem, s. 202–203, 26 maja 1750.
- 56 Ibidem, s. 228, 19 lipca 1750.
- 57 Ogółem w latach 1749–1755 eksport wynosił 341,2 miliona liwów; w latach 1756–1763 zaledwie 148,9 miliona. Por. Arnould, o.c.
- 58 Ibidem.
- 59 Cały eksport w r. 1748 wynosił 11 142 202 funty; w 1760 – 14 693 270. Por. Nicholls, *English Poor Laws*, II, s. 54.
- 60 Roku poprzedniego powołano komisję w celu zbadania środków dla zniweczenia żebractwa. Komisja ta zredagowała ordonans z r. 1764.
- 61 Art. 1 z *Tire du Règlement de Dépôt de Lyon*, 1783, cyt. w: Lallemand, IV, s. 278.
- 62 Mercier, *Tableau de Paris*, wyd. 1783, t. IX, s. 120.
- 63 Por. Sérieux, *Le quartier d'aliénés du dépôt de Soissons* („Bulletin de la Société historique de Soissons”, 1934, t. V, s. 127). „Areszt w Soissons jest na pewno jednym z najlepszych i najlepiej prowadzonych we Francji” (Récalde, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du Royaume*, s. 110).
- 64 Znany pod nazwą *Gilbert's Act*.
- 65 Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles* (1781), t. I, s. 79.
- 66 *Encyclopédie*, hasło *Hôpital*.
- 67 Ibidem, Récalde, przedmowa, s. II, III.
- 68 Mirabeau, *L'Ami des hommes*, wyd. 1758, t. I, s. 22.
- 69 Turgot, *Éloge de Gournay*, w: *Oeuvres*, wyd. Schelle, t. I, s. 607.
- 70 Por. Turgot, *Lettre à David Hume*, 25 marca 1767, w: *Oeuvres*, wyd. Schelle, t. II, s. 658–665.
- 71 Tucker, *Questions importantes sur le commerce*, tłum. franc. Turgot, w: *Oeuvres*, wyd. Schelle, t. I, s. 442–470.
- 72 Turgot, hasło *Fondation* w *Encyclopédie*, w: *Oeuvres*, wyd. Schelle, I, s. 584–593.
- 73 Por. Turgot, *Lettre à Trudaine sur le Limousin*, w: *Oeuvres*, wyd. Schelle, II, s. 478–495.
- 74 Por. ibidem.
- 75 *Encyclopédie*, hasło *Fondation*.
- 76 Por. niektóre teksty, np. Savarin, *Le Cri de l'humanité aux États généraux*, Paris 1789; Marcillac, *Hôpitaux remplacés par des sociétés physiques* (S.L.N.D.); Coqueau, *Essai sur l'Établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, Paris 1787; Récalde, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux*, Paris 1786. Także liczne pisma anonimowe: *Précis des vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien*, Lons-le-Saulnier 1789, i następnie *Un moyen d'extirper la mendicité*, Paris 1789; *Plaidoyer pour l'héritage du pauvre*, Paris 1790.
- W 1777 r. Akademia w Châlons-sur-Marne jako temat konkursowy zaproponowała zbadanie „przyczyn żebractwa i środków do jego wytipienia”. Nadesłano przeszło 100 memorialów. Akademia opublikowała ich streszczenie, gdzie środki w celu zniweczenia lub zapobiegania żebractwu określono, jak następuje: należy odesłać żebraków do ich gmin, gdzie będą musieli pracować; znieść publiczną jałmużnę; zmniejszyć liczbę szpitali; zreformować pozostałe; zakładać lombardy; zakładać warsztaty; zredukować liczbę dni świątecznych; otwierać domy przymusu dla osób „zakładających harmonię społeczeństwa”. Por. Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles*, I, s. 261, przypis 123.
- 77 Coqueau, o.c., s. 23–24.
- 78 Ibidem, s. 7.
- 79 Ibidem, s. 7.

- 80 Ibidem.
- 81 Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale*, Paris 1789, s. 7–8.
- 82 Récalde domagał się utworzenia komitetu „w celu generalnej reformy szpitali”; z kolei „stałej komisji działającej z upoważnienia Króla, zajmującej się utrzymywaniem porządku i słusznym spożytkowaniem datków poświęconych ubogim” (o.c., s. 129). Por. Claude Chevalier, *Description des avantages d'une maison de santé* (1762). Dulaurent, *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité*, 1787.
- 83 Dupont de Nemours, *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville*, 1786, s. 10–11.
- 84 Ibidem.
- 85 Ibidem, s. 113.
- 86 Na prośbę Turgota Brienne przeprowadził wywiad w rejonie Tuluzy na temat opieki. W r. 1775 opracował wnioski i przesłał je Montigny'emu. Zalecał pomoc w domu, lecz także zakładanie przytułków dla niektórych kategorii, np. dla obłąkanych (B.N., Fonds français 8129, fol. 244–287).
- 87 Nicholls, *The English Poor Laws*, II, s. 115–116.
- 88 F. Eden, *State of the Poor*, I, s. 373.
- 89 La Rochefoucauld-Liancourt (protokół Zgromadzenia Narodowego, t. XLIV), s. 94–95.

### Rozdział III

- 1 Okólnik do intendentów (marzec 1784); cyt. w: Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet à Paris*, s. XLII.
- 2 Diuk de Liancourt, ksiądz de Sergy, ksiądz Cretot, deputowani; Montlinot i Thouret, „przyłączeni z zewnątrz do prac Komitetu”; por. *Rapport au Comité de mendicité*, o.c., s. 4.
- 3 O.c., s. 47.
- 4 *Rapport au Comité de mendicité*, s. 78. Podsumowując swoją działalność pod koniec Konstytuanty, Komitet zaleca utworzenie „dwóch szpitali poświęconych leczeniu obłądki” (por. Tuetey, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution*, t. I, wprowadzenie, s. XV).
- 5 Art. IX dekretu.
- 6 Por. „Moniteur”, 3 kwietnia 1790.
- 7 Liczne dyskusje dotyczą problemu, co robić z obłąkanymi w szpitalach. Np. minister Policji odmawia ze względów bezpieczeństwa przytułkowi w Tuluzie pozwolenia na zwolnienia, które przyznaje minister Spraw Wewnętrznych ze względu na biedę szpitala i „kosztowną i kłopotliwą pielęgnację” (Archives nationales, F 15, 339).
- 8 Tyt. XI, art. 3.
- 9 Nastawienie takie uwidacznia się jeszcze w kodeksie karnym; powołuje się na niego Portalis w okólniku z 30 fructidora r. XII, 17 września 1801.
- 10 List ministra Spraw Wewnętrznych (5 maja 1791) do Chalana, generalnego prokura-

- tora, syndyka departamentu Seine-et-Oise (rękopis cyt. w: Lalland, o.c., II, s. 7, przyp. 14).
- 11 Por. Pignot, *Les Origines de l'hôpital du Midi*, s. 92–93.
- 12 Raport rządowego komisarza Antoine Nadiera dla Trybunału, 4 gernala, r. VIII. Cyt. w: Léonce Pingaud, *Jean de Bry*, Paris 1909, s. 194.
- 13 Wg *Mémoires du Père Richard*, pewnego dnia przeprowadzono do Bicêtre 400 więźniów politycznych (fol. 49–50).
- 14 Pinel, który objął działalność w Bicêtre 11 września 1793, został przeniesiony do Salpêtrière 13 maja 1795 (24 floréala, r. III).
- 15 List Létourneau, ekonoma Domu Ubogich w Bicêtre, do obywateli Osmonda i Grand Pré. Cyt. w: Tuetey, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution*, t. III, s. 360–362.
- 16 La Rochefoucauld-Liancourt, o.c., s. 95, podkreślenie autora.
- 17 Brissot de Warville, o.c., s. 183–185. Odnotujmy, iż Sade napisał lub zamierzał napisać „dysertację o karze śmierci, poprzedzającą projekt zatrudnienia przestępców, aby ich zachować z pożytkiem dla Państwa” (*Portefeuille d'un homme de lettres*, cyt. w: G. Lély, *Vie du marquis de Sade*, t. II, s. 343).
- 18 Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé, ou l'établissement d'une maison de discipline*, Paris 1790, s. 10–11.
- 19 Ibidem, s. 26.
- 20 Ibidem, s. 27.
- 21 Ibidem, s. 11.
- 22 Należy pamiętać, że Musquinet został internowany w Bicêtre za czasów *ancien régime* u, że podczas Rewolucji został powtórnie skazany i zamknięty – już to jako obłąkany, już to jako przestępca.
- 23 „Journal de médecine”, sierpień 1785, s. 529–583.
- 24 Por. Sérieux i Libert, *L'Assistance et le Traitement des maladies mentales au temps de Louis XVI*, w: „Chronique médicale”, 15 lipca – 1 sierpnia 1914.
- 25 Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris 1788, Memorial 4, s. 212.
- 26 Tenon, *Projet de rapport au nom du comité des secours*, rkps B.N., fol. 232.
- 27 Tenon, ibidem. W tym samym sensie por. *Mémoires sur les hôpitaux...*, Memorial 4, s. 216.
- 28 Ibidem.
- 29 1791: Raport adresowany do departamentu Paryża w przedmiocie położenia obłąkanych kobiet w Salpêtrière i projektu regulaminu dot. przyjmowania chorych. Tekst w całości, bez nazwiska autora, cyt. w: Tuetey, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution. Documents inédits*, t. III, s. 489–506. Większa część tekstu powtórzona w: *Vues sur les secours publics*, 1798.
- 30 *Vues sur les secours publics*, w: Cabanis, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1956, cz. II, s. 49.
- 31 Cabanis, o.c., s. 51.
- 32 Ibidem, s. 58.
- 33 Tenon wysoko cenił ten rodzaj kaftana, który zobaczył w Saint-Luke: „Jeśli zachodzi obawa, że szalencie się zrani lub zrobi krzywdę drugiemu, kępuje mu się ramiona długimi rękawami związanymi z tyłu na plecach” (*Projet de rapport au nom du comité des secours*, fol. 232).

- 34 Cabanis, *Rapport adressé au Département de Paris par l'un de ses membres sur l'état des folles détenues à la Salpêtrière* (cyt. Tuétey, t. III, s. 492-493).
- 35 Des Essarts, *Dictionnaire de police*, Paris 1786, t. VIII, s. 526.
- 36 Dekrety od 21 maja do 7 czerwca wprowadzają w miejsce 70 dystryktów 48 sekcji.
- 37 Cyt. w: Joly, *Les Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1864, s. 18, p. 1.
- 38 Cytowany wyżej tekst Bertina precyzuje w związku z zalecaną ostrożnością: „Wszystko niezależnie od dokładnego sprawdzenia ich podania.”
- 39 Por. sprawozdanie ministra Sprawiedliwości dla Legislatorywy (Archives parlementaires. Supl. do posiedzenia z 20 maja 1792, t. XLIII, s. 613). Od 11 grudnia 1790 do 1 maja 1792 Trybunał Saint-Germain-en-Laye zatwierdził zaledwie 45 orzeczeń rodzinnych.
- 40 Por. wyżej, cz. pierwsza, rozdz. IV.
- 41 Por. wyżej, cz. pierwsza, rozdz. V.
- 42 Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles*, t. 1, s. 101.
- 43 Ibidem, s. 49-50.
- 44 Ibidem, s. 114.
- 45 Ibidem, s. 50.
- 46 Wyrokiem z 30 sierpnia 1791 pewna kobieta została skazana za występki seksualny na „oprowadzenie przez wykonawcę sprawiedliwości po wszystkich zwyczajowych miejscach i skrzyżowaniach, zwłaszcza po placu Palais Royal, siedząc konno na osle z twarzą obróconą do ogona, w kapeluszu ze słomy na głowie, z napisem «Gorszycielka młodzieży» z przodu i z tyłu; miała być obita i wychłostana nago różgami, napiętnowana gorącym żelazem w kształcie kwiatu lilii” („Gazette des tribunaux”, I, nr 18, s. 284. Por. ibidem, II, nr 36, s. 145).
- 47 B.N., kol. „Joly de Fleury”, 1246, fol. 132-166.
- 48 Bellart, *Oeuvres*, Paris 1828, t. I, s. 103.
- 49 Ibidem, s. 103.
- 50 Ibidem, s. 76-77.
- 51 Ibidem, s. 97.
- 52 Ibidem, s. 103.
- 53 Ibidem, s. 90.
- 54 Ibidem, s. 90-91.

#### Rozdział IV

- 1 Delarive, list adresowany do redaktorów „Bibliothèque britannique” w sprawie nowego zakładu leczenia obłąkanych. Tekst ukazał się w „Bibliothèque britannique”, potem jako oddzielna broszura. Delarive odwiedził Schronisko w r. 1798.
- 2 Scipion Pinel, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris 1836, s. 56.
- 3 Por. wyżej, część trzecia, rozdz. II.
- 4 Voltaire, *Lettres philosophiques*, wyd. Droz, I, s. 17.
- 5 33. George III, cap. V, *For the Encouragement and Relief of Friendly Societies*.

- 6 35. George III, cap. 101. W sprawie zniesienia *Settlement Act* zob. Nicholls, o.c., s. 112-113.
- 7 Sewel, *The History of the Rise, Increases and Progress of Christian People*, wyd. 3, s. 28.
- 8 Ibidem, s. 233.
- 9 Voltaire, o.c., s. 16.
- 10 Podobnie jak mistycy protestanccy z końca XVII w. i ostatni janseniści.
- 11 Samuel Tuke, *Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons*, York 1813, s. 22-23.
- 12 Cyt. w: Tuétey, o.c., III, s. 369.
- 13 W stacji Verneta, rue Servandoni, Pinel i Boyer znaleźli kryjówkę dla Condorceta, kiedy został wydany nakaz jego aresztowania 8 lipca 1793.
- 14 Dupuytren, *Notice sur Philippe Pinel*. Z „Journal des Débats”, 7 listopada 1826, s. 8. Dupuytren ma prawdopodobnie na myśli księdza Fournier, który z kazalnicy wystąpił przeciwko egzekucji Ludwika XVI, był internowany w Bicêtre jako „popadły w otępienie”, został kapłanem Napoleona, potem biskupem Montpellier.
- 15 Por. np. Zarządzenie Komitetu Bezpieczeństwa Powszechnego, nakazujące przeniesienie do Bicêtre pewnego obłąkanego, którego nie można było zatrzymać w wielkim przytulku ludzkości (Tuétey, o.c., III, s. 427-428).
- 16 List Piersina do Komisji Administracji cywilnej z 19 frimaire'a r. III (Tuétey, o.c., III, s. 172).
- 17 Wg Piersina w Bicêtre pod datą 10 frimaire'a r. III przebywało 207 obłąkanych (Tuétey, o.c., s. 370).
- 18 Przed Rewolucją Pinel był redaktorem „Gazette de Santé”. Ogłosił tam kilka artykułów dot. chorób umysłowych, a zwłaszcza: W r. 1787: *Czyż ataki melancholii nie występują częściej i czyż nie należy się bardziej ich obawiać w pierwszych miesiącach zimy?* W r. 1789: *Observacje dotyczące moralnego reżymu, który w pewnych przypadkach najlepiej się nadaje do przywrócenia zbląkanego rozumu maniakom.* W „La Médecine éclairée par les Sciences physiques” opublikował artykuł „o szczególnym rodzaju melancholii prowadzącym do samobójstwa” (1791).
- 19 „Gazette nationale”, 12 grudnia 1789.
- 20 Cyt. w: Sémelaigne, *Philippe Pinel et son oeuvre*, s. 108-109.
- 21 Por. całość korespondencji Létourneau z Komisją Robót Publicznych, cyt. w: Tuétey, o.c., III, s. 397-476.
- 22 Pragnąc wykazać, że Pinel był ofiarą terróru, Dupuytren opowiada, że „był aresztowany i miał stanąć przed Trybunałem Rewolucyjnym; na szczęście zdawano sobie sprawę, jak jest potrzebny do pielęgnowania ubogich w Bicêtre, i wypuszczono go na wolność” (Dupuytren, o.c., s. 9).
- 23 Raport dla Towarzystwa Przyjaciół z 5 kwietnia 1793; cyt. w: S. Tuke, *Description of the Retreat*, s. 36.
- 24 Ibidem, s. 93-95.
- 25 Ibidem, s. 129-130.
- 26 Ibidem, s. 137, przypis.
- 27 Ibidem.
- 28 Od XVIII w. kwakrzy często stosowali system towarzystw akcyjnych. Subskrybenci co



- najmniej 20 funtów na rzecz Schroniska otrzymywali rocznie 5%. Skądinąd wydaje się, że Schronisko było świetnym interesem. W pierwszych latach przynosiło następujące zyski: czerwiec 1798: 268 funtów; 1799: 245; 1800: 800; 1801: 145; 1802: 45; 1803: 258; 1804: 449, 1805: 521 (por. S. Tuke, o.c., s. 72-75).
- 29 Ibidem, s. 178.
  - 30 W rzeczywistości tylko członek Komuny mógł być wyznaczony do wizytacji szpitala. Couthon nigdy nie wchodził do tego ciała (por. Émile Richard, *Histoire de l'Hôpital de Bicêtre*, Paris 1889, s. 113, przypis).
  - 31 Scipion Pinel, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris 1836, s. 56-63.
  - 32 Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 408, przypis.
  - 33 Samuel Tuke, o.c., s. 50.
  - 34 Ibidem, s. 23.
  - 35 Ibidem, s. 121.
  - 36 Ibidem, s. 23.
  - 37 Ibidem, s. 141.
  - 38 Ibidem, s. 146-147.
  - 39 Ibidem, s. 156.
  - 40 Ibidem, s. 183.
  - 41 Ibidem, s. 157.
  - 42 Ibidem, s. 178.
  - 43 W Schronisku jeszcze stosowano wiele środków przymusu fizycznego. W celu zmuszenia chorych do jedzenia, Tuke zalecał używać zwykłego klucza do drzwi, który siłą wprowadzano między szczękę i obracano do woli. Tuke notuje, że w ten sposób rzadziej zachodzi ryzyko połamania chorym zębów (S. Tuke, o.c., s. 170).
  - 44 S. Tuke, o.c., s. 172-173.
  - 45 Delarive, o.c., s. 30.
  - 46 *Traité médico-philosophique*, s. 265.
  - 47 Ibidem, s. 458.
  - 48 Pinel, o.c., zestaw sporządzonych przez Pinela statystyk na s. 427-437.
  - 49 Ibidem, s. 268.
  - 50 Ibidem, s. 116-117.
  - 51 Ibidem, s. 270-271.
  - 52 Ibidem, s. 141.
  - 53 Ibidem, s. 417.
  - 54 Ibidem, s. 122-123.
  - 55 Ibidem, s. 237.
  - 56 Ibidem, s. 29-30.
  - 57 Pinel zawsze przyznawał pierwszeństwo ustawodawstwu przed postępem wiedzy. W liście do brata, 1 stycznia 1779, napisał: „Kiedy rzucimy okiem na prawodawstwa, jakie rozwinęły się na świecie, stwierdzimy, że w instytucji społeczeństwa każde z nich wyprzedzało światło nauki i sztuki zakładające obyczajność narodu, który wiedziony okolicznościami i upływem lat dojrzewa do rozwijania ziarna nauk... Nie powiem, że Anglicy zawdzięczają swe ustawodawstwo kwitnącemu stanowi swojej nauki i sztuki, gdyż ono je wyprzedziło o parę stuleci. Kiedy dumni wyspiarze wyróżnili się wynalazczością i talentem, ich prawodaw-

- stwo już osiągnęło kres swoich możliwości” (w: Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, s. 19-20).
- 58 Scipion Pinel, *Traité du régime sanitaire des aliénés*, s. 63.
  - 59 Cyt. w: Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, apendyks, s. 502.
  - 60 Philippe Pinel, o.c., s. 256.
  - 61 Por. część druga, rozdz. V.
  - 62 Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 207-208.
  - 63 Por. część druga, rozdz. IV.
  - 64 Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 205.
  - 65 Ibidem.
  - 66 Ibidem, s. 206.
  - 67 Ibidem, s. 291, p. 1.
  - 68 Regulamin Schroniska. Sekcja III, art. 5, cyt. w: S. Tuke, o.c., s. 89-90.
  - 69 „Przyjmowanie obłąkanych lub niepoczytalnych do zakładów, które są lub będą dla nich przeznaczone na obszarze całego departamentu Paryża, ma się odbywać na podstawie raportu lekarza i chirurga prawomocnie uznanych” (*Projet de Règlement sur l'admission des insensés*, przyjęty przez departament Paryża, cyt. w: Tuetey, o.c., III, s. 500).
  - 70 W tym samym duchu Langermann i Kant opowiadali się za objęciem zasadniczej roli przez „filozofa”. Nie ma w tym żadnej sprzeczności z poglądami Pinela i Tuke'a.
  - 71 Por. opinię Pinela o Pussinie i jego żonie, których ustanowił w Salpêtrière jako swoich zastępców (Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, apendyks, s. 502).
  - 72 Pinel, o.c., s. 292-293.
  - 73 S. Tuke, o.c., s. 110-111.
  - 74 Ibidem, s. 115.
  - 75 Haslam, *Observations on Insanity with Practical Remarks on this Disease*, London 1798, cyt. Pinel, o.c., s. 253-254.
  - 76 Omawiane struktury przetrwały dotychczas w psychiatrii niepsychoanalitycznej, a pod wielu względami także w psychoanalizie.

## Rozdział V

- 1 Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique*, VII, s. 4.
- 2 Ibidem, s. 4.
- 3 Abelly, *Vie de Saint Vincent de Paul*, Paris 1813, II, rozdz. XIII.
- 4 Troxler, *Blicke ins Wesen des Menschen*, cyt. w: *L'âme romantique et le rêve*, Paris 1939, s. 93.
- 5 Hölderlin, *Hyperion* (cyt. ibidem, s. 162).
- 6 Nerval, *Aurélia*, Paris 1927, s. 25.
- 7 Hoffmann, cyt. Béguin, o.c., s. 297.
- 8 Pinel, cyt. bez odsyłacza w: Sémelaigne, *Ph. Pinel et son oeuvre*, s. 106.
- 9 Matthey, o.c., s. 67.
- 10 Spurzheim, *Observations sur la folie*, s. 141-142.

11. Hegel, o.c., § 408, przypis.
12. Ibidem.
13. Leuret, *Du traitement moral de la folie*, Paris 1840.
14. Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 214.
15. W porównaniu z porażeniem postępującym histeria jest „złym obłędem”: nie zachodzi w niej wina do naprawienia ani objawy organiczne, ani możliwość komunikacji. Para: porażenie postępujące-histeria zaznacza krańce dziedziny doświadczenia psychiatrycznego w XX w., ustawiczny przedmiot podwójnego i ustawicznego zainteresowania. Można by, trzeba by wykazać, że aż do Freuda wyłącznie objaśnienia dotyczące historii zapożyczano z modelu porażenia ogólnego, przy czym był to model przez opracowanie oczyszczony, upsiychologizowany, przejrzysty.
16. Pinel, *Traité médico-philosophique*, s. 156.
17. Esquirol, *Traité des maladies mentales*, II, s. 335.
18. Jeszcze w 1893 r. Towarzystwo Medyczno-Psychologiczne poświęci swój XXXV doroczny Kongres problemom „Moral Insanity”.
19. U. Trélat, *La Folie lucide*, przedmowa, s. X.
20. Por. wyżej, część druga, rozdz. IV.
21. Niektóre takie sprawy obrosły ogromną literaturą medyczną i prawną: przypadek Légera, który pożarł serce młodej dziewczyny; Papavoine'a, który na oczach matki udusił dwoje dzieci zobaczone pierwszy raz w życiu; Henriette Cornier ucięła głowę dziecku zupełnie sobie nie znanemu. Sprawa Bowlera w Anglii; w Niemczech – sprawa Sieverta.
22. Por. Élias Régnauld, *Du degré de compétence des médecins*, 1828; Fodéré, *Essai médico-légal*, 1832; Marc, *De la folie*, 1840; por. też Chauveau i Hélie, *Théorie du code pénal*. I całą serię komunikatów Voisina dla Akademii medycyny (*Sur le sentiment du juste*, 1842; *Sur la peine de mort*, 1848).
23. Esquirol, *De la monomanie homicide*, w: *Traité des maladies mentales*, rozdz. II.
24. Na ten temat powiedział Élias Régnauld: „W monomanii zabójstwa wola zabicia po prostu zwycięża wolę przestrzegania praw” (s. 39). Pewien wysoki urzędnik sądowy powiedział Marcowi: „Jeżeli monomania jest chorobą, należy ją w przypadku zbrodni głównej zaprowadzić na plac de Grève” (o.c., I, s. 226).
25. Dupin, który rozumiał zarówno wagę, jak groźbę tego problemu, powiedział, że monomania mogłaby się okazać „nader wygodną już to dla chronienia przestępców, już to dla pozbawiania obywateli wolności. Nie mogąc powiedzieć: jest winny, mówiono by: jest obłąkany; wtedy Charenton zastąpiłoby Bastylię” (cyt. w: Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, apendyks, s. 455).
26. Mania, w XVIII w. jedna z najtrwalszych postaci patologicznych, traci na znaczeniu. Pinel obliczał jeszcze ponad 60% maniaczek w Salpêtrière w latach 1801–1805 (624 na 1002); Esquirol w Charenton dla lat 1815–1826 naliczył 545 maniaczek na 1557 przyjętych (35%); w tym samym szpitalu w okresie 1856–1866 Calmeil rozpoznaje zaledwie 25% maniaczek (624 na 2524 przyjęć); w tym samym czasie w Salpêtrière i Bicêtre Marcé stawia diagnozę manii w 779 przypadkach na 5481 przyjęć (14%); nieco później Achille Foville syn rozpoznaje tylko 7% przypadków manii w Charenton.
27. *Cent vingt journées de Sodome* (cyt. w: Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris 1949, s. 235).
28. Cyt. Blanchot, ibidem, s. 225.
29. Nikczemność powinna się posunąć aż do „posiekania natury i rozszarpania wszechświata” (*Cent vingt journées*, Paris 1935), t. II, s. 369.
30. Wiąż pomiędzy *socii* polega w istocie na nieuznawaniu prawa kary śmierci wobec siebie nawzajem, mogą je jednak spełniać w stosunku do innych; między sobą musieli wszakże stosować prawo bezwzględnej dysponowania; każdy musi być gotów należeć do drugiego.
31. Por. epizod z wulkanem przy końcu *Juliette*, wyd. J.-J. Pauvert, Sceaux 1954, t. VI, s. 31–33.

## Bibliografia

### Opracowania ogólne

- Bernier J., *Histoire chronologique de la médecine*, Paris 1717.  
Brett G. S., *A History of Psychology*, London 1912.  
Flemming C., *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig 1859.  
Kirchhoff T., *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig 1912.  
Leclerc D., *Histoire de la médecine*, Amsterdam 1723.  
Neuburger i Pagel, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, Jena 1902.

### Część pierwsza

- Abelly L., *Vie du vénérable Vincent de Paul*, Paris 1664.  
Adnès A., *Shakespeare et la folie*, Paris 1935.  
Alboize i Maquet, *Histoire des prisons de Paris*, 8 tomów, Paris 1846.  
Argenson R. d', *Notes de René d'Argenson*, Paris 1891.  
Argenson R. L. d', *Journal et Mémoires*, 9 tomów, Paris 1867.  
Berghäuser, *Die Darstellung des Wahnsinns im englischen Drama bis zum Ende des 18-ten Jahrhunderts*, Frankfurt 1863.  
Bézar d' I. i Chapon J., *Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Age à nos jours*, Paris 1925.  
Blégny N. de, *La Doctrine des rapports*, Paris 1684.  
Boislisle A. de, *Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant général de police au ministre Maurepas*, Paris 1896.  
Bonnafeux-Sérieux H., *La Charité de Sensis*, Paris 1936.  
Boucher L., *La Salpêtrière*, Paris 1883.  
Brière L., *Collection de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, 4 tomy, Paris 1881-1887.  
Bru P., *Histoire de Bicêtre*, Paris 1882.  
Brun de la Rochette, *Les Procès civils et criminels*, Rouen 1663.  
Brunet E., *La Charité paroissiale à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution*, Paris 1897.

Burdett H. C., *Hospitals and Asylums of the World*, London 1891.  
 Burns J., *History of the Poor Law*, London 1764.  
 Camus J.-P., *De la mendicité légitime des pauvres*, Douai 1634.  
 Chassigne M., *Le Lieutenant de police à Paris*, Paris 1906.  
 Chatelain P., *Le Régime des aliénés et des anormaux au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1921.  
 Chevalier J.-U., *Notice historique sur la maladrerie de Voley-près-Romans*, Romans 1870.  
 Collet, *Vie de saint Vincent de Paul*, 3 tomy, Paris 1818.  
 Coste P., *Les Détenus de Saint-Lazare aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* („Revue des études historiques” 1926).  
 Delamaré, *Traité de police*, 4 tomy, Paris 1738.  
 Delannoy A., *Note historique sur les hôpitaux de Tournay*, 1880.  
 Delaunay P., *Le Monde médical parisien au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1906.  
 Devaux J., *L'Art de faire des rapports en chirurgie*, Paris 1703.  
 Eden F., *State of the Poor*, 2 tomy, London 1797.  
 Eschenburg, *Geschichte unserer Irrenanstalten*, Lübeck 1844.  
 Esquirol J., *Des établissements consacrés aux aliénés en France*, 1818.  
 Esquirol J., *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton*, 1824, w: *Traité des maladies mentales*, t. II, Paris 1838.  
 Fay H. M., *Lépreux et cagots du Sud-Ouest*, Paris 1910.  
 Ferrière Cl.-J. de, *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris 1769.  
 Fosseyeux M., *L'Hôtel-Dieu à Paris au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1912.  
 Freguier H.-A., *Histoire de l'administration de la police à Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux États généraux de 1789*, 2 tomy, Paris 1850.  
 Funck-Brentano F., *Les lettres de cachet*, Paris 1903.  
 Gazoni T., *L'Ospital des fols incurables*, tłum. franc., Paris 1620.  
 Gendry R., *Les Moyens de bien rapporter en justice*, Angers 1650.  
 Gernet H. B., *Mitteilungen aus älterer Medizin-Geschichte Hamburgs*, Hamburg 1882.  
 Golhahn R., *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt*.  
 Guevarre, Dom, *De la Mendicité provenuta*, Aix 1693.  
 Henry M., *La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris 1922.  
 Hildenfinger P.-A., *Les Léproseries de Reims du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Reims 1906.  
 Hildenfinger P.-A., *Histoire de l'Hôpital général*, An., Paris 1676.  
 Hildenfinger P.-A., *Hôpital général (L')*, An., Paris 1682.  
 Howard J., *État des prisons, hôpitaux et maisons de force*, tłum. franc., 2 tomy, Paris 1788.  
*Institutions et règlements de Charité aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, przedruk Biencourt, Paris 1903.  
 Jacobé P., *Un internement sous le Grand Roi: H. Lomême de Brienne*, Paris 1929.  
 Joly A., *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie*, Caen 1868.  
 Kriegk G., *Heilanstalten und Geistesranke im mittelalterlichen Frankfurt am Main*, Frankfurt 1863.  
 Lallemand L., *Histoire de la Charité*, 5 tomów, Paris 1902-1912.  
 Langlois C. V., *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age*, Paris 1911.  
 Lautard J. B., *La Maison de fous de Marseille*, Marseille 1840.

Legier-Desgranges H., *Hospitaliers d'autrefois; Hôpital général*, Paris 1952.  
 Legrand L., *Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*, w: „Mémoires de la société d'histoire de Paris”, t. XXIV, 1897 i t. XXV, 1898.  
 Leonard E. M., *The Early Story of English Poor Relief*, Cambridge 1900.  
 Locard E., *La Médecine judiciaire en France au XVII<sup>e</sup> siècle*.  
 Louis, *Questions de jurisprudence du suicide*, w: „Journal de médecine”, t. XIX, s. 442.  
 Loyac J. de, *Le Triomphe de la Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu*, Paris 1661.  
 Muyart de Vouglans, *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, 2 tomy, Paris 1781.  
 Nicholls G., *History of the English Poor Law*, 2 tomy, London 1898.  
 O'Donoghue E. G., *The Story of Bethlehem Hospital*, New York 1915.  
 Parturier L., *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution*, Paris 1897.  
 Paultre Chr., *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime*, Paris 1906.  
 Petit, *Consultation médico-légale sur un homme qui s'était pendu*, w: „Journal de médecine”, t. XXVII, s. 515.  
 Peuchet, *Collections de lois, ordonnances et règlements de police depuis le XIII<sup>e</sup> jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle*, seria 2, Paris 1818-1819.  
 Pignot L., *Les Origines de l'hôpital du Midi*, Paris 1885.  
 Pintard R., *Le libertinage érudit*, Paris 1943.  
 Portes J., *Dictionnaire des cas de conscience*, Paris 1741.  
 Ravaissou Fr., *Archives de la Bastille*, 19 tomów, Paris 1866-1904.  
*Règlement de l'hôpital des insensés de la ville d'Aix*, Aix 1695.  
*Règlements et statuts de l'Hôpital général d'Orléans*, Orléans 1692.  
 Rocher J., *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin*, Orléans 1866.  
 Sainte-Bucve J., *Résolution de quelques cas de conscience*, Paris 1680.  
 Sérieux P., *L'Internement par ordre de justice des aliénés et des correctionnaires*, Paris 1932.  
 Sérieux i Libert, *Le Régime des aliénés en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1914.  
 Sérieux i Trénel M., *L'Internement des aliénés par voie judiciaire*, zb. Sirey, 1931.  
*Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité de Lyon*, Lyon 1742.  
 Tuke D. H., *Chapters on the history of the Insane*, London 1882.  
 Verdier F., *La Jurisprudence de la médecine en France*, 2 tomy, Paris 1723.  
 Vié J., *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1830.  
 Vives J.-L., *L'Aumônerie*, tłum. franc., Lyon 1583.  
 Vincent de Paul, *Correspondance et Sermons*, wyd. Coste, 12 tomów, Paris 1920-1924.

## Część druga

Andry C.-L., *Recherches sur la mélancolie*, Paris 1785.  
 Andry C.-L., *Apologie pour Monsieur Duncan* (An.).

Arnold Th., *Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness*, 2 tomy, Leicester 1782-1786.

Arnold Th., *Observations on the Management of the Insane*, London 1792.

Baglivi G., *Tractatus de fibra motrice*, Perugia 1700.

Bayle F. i Grangeon H., *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées*, Toulouse 1682.

Beauchesne E.-P. Ch., *De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes*, Paris 1781.

Boenville J.-D.-T., *De la Nymphomanie*, Amsterdam 1771.

Boerhaave H., *Aphorismes*, tum. franc., Paris 1745.

Blackmore A., *A Treatise of the Spleen and Vapours*, London 1726.

Boissiers de Sauvages F., *Nosologie méthodique*, tum. franc., 10 tomów, Lyon 1772.

Boissieu B.-C., *Mémoire sur les méthodes rafraichissantes et échauffante*, Dijon 1772.

Bonet Th., *Sepulchretum anatomicum*, 3 tomy, Paris 1700.

Brisseau P., *Traité des mouvements sympathiques*, Paris 1692.

Chambon de Montaux, *Des maladies des femmes*, 2 tomy, Paris 1784.

Chambon de Montaux, *Des maladies des filles*, 2 tomy, Paris 1785.

Chesneau N., *Observationum medicarum libri quinque*, Paris 1672.

Cheyne G., *The English Malady, or a Treatise on Nervous Diseases of all Kinds*, London 1733.

Cheyne G., *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les dérèglements de l'esprit*, tum. franc., 2 tomy, Paris 1749.

Clerc N.-G., *Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie*, 2 tomy, Paris 1767.

Cox J.-M., *Practical Observations on Insanity*, London 1804.

Crugeri, *Casus medicus de morbo litteratorum*, Zittaviae 1703.

Cullen W., *Institutions de médecine pratique*, tum. franc. 2 tomy, Paris 1785.

Daquin J., *Philosophie de la folie*, Paris 1792.

Diemerbroeck I., *Opera omnia et anatomica medica*, Utrecht 1685.

Dionis P., *Dissertation sur la mort subite*, Paris 1710.

Dufour J.-F., *Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maladies qui le dérangent*, Amsterdam i Paris 1770.

Dumoulin J., *Nouveau Traité du rhumatisme et des vapeurs*, Paris 1710.

Ettmüller M., *Opera medica*, Frankfurt 1696.

*Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Laudes*, an. 1735.

Fallowes S., *The Best Method for the Cure of Lunatics*, London 1705.

Faucett H., *Ueber Melancholie*, Leipzig 1785.

Fernel J., *Universa Medica*, Frankfurt 1607.

Ferrand J., *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, Paris 1623.

Fleming M., *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis*, Amsterdam 1741.

Forcstus P., *Observationes et curationes*, 3 tomy, Rotterdam 1653.

Fouquet F., *Recueil de remèdes faciles et domestiques*, Paris 1678.

Friedrich N., *Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen u. den Sitz der psychischen Krankheiten*, 1836.

Gaubius D., *Institutiones pathologiae medicales*, Leiden 1758.

Haller Alb. von, *Éléments de physiologie*, tum. franc., Paris 1769.

Haslam J., *Observations on Insanity*, London 1794.

Hecquet P., *Réflexions sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques*, Paris 1726.

Highmore N., *Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca*, Oxford 1660.

Highmore N., *De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium*, London 1670.

Hoffmann F., *Dissertationes medicae selectiores*, Halle 1702.

Hoffmann F., *De motuum convulsivorum vera sede et indole*, Halle 1733.

Hoffmann F., *De morbi hysterici vera indole*, Halle 1733.

Hoffmann F., *De affectu spasmodico-hypochondriaco inveterato*, Halle 1734.

Hunault P., *Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang*, Paris 1716.

James R., *Dictionnaire universel de médecine*, tum. franc., 6 tomów, 1746-1748.

Jonston D., *Idée universelle de la médecine*, tum. franc., Paris 1644.

Lacaze L., *Idée de l'homme physique et moral*, Paris 1755.

Lancisius J.-M., *Opera omnia*, 2 tomy, Genève 1748.

Lange, *Traité des vapeurs*, Paris 1689.

Laurens du, *Opera omnia*, tum. franc. Rouen 1660.

Le Camus A., *La Médecine de l'esprit*, 2 tomy, Paris 1769.

Lemery J., *Dictionnaire universel des drogues*, Paris 1769.

Liébaud J., *Trois livres sur les maladies des femmes*, Paris 1649.

Lieutaud J., *Traité de médecine pratique*, 2 tomy, Paris 1759.

Linné K., *Genera morborum*, Uppsala 1763.

Lorry A. C., *De melancholia et morbis melancholicis*, 2 tomy, Paris 1765.

Mead R., *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, London 1748.

Meckel J.-F., *Recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie, Mémoire académique*, t. XX, Berlin 1764, s. 65.

Mesnardière H.-J. Ia, *Traité de la Mélancolie*, La Flèche 1635.

Morgagni J. B., *De sedibus et causis morborum*, 2 tomy, Venezia 1761.

Mourre M., *Observations sur les insensés*, Toulon 1791.

Murillo T. A., *Novissima hypochondriacae melancholiae curatio*, Lyon 1672.

Perfect W., *Methods of Cure in Some Particular Cases of Insanity*, London 1778.

*La Philosophie des vapeurs, ou lettres raisonnées d'une jolie femme sur l'usage des symptômes vaporeux*, Paris 1774.

Pinel P., *Nosographie philosophique*, 2 tomy, Paris rok VI.

Piso C., *Selectiorum observationum et consiliorum liber singularis*, Lugdunum 1650.

Pitcairn A., *The Whole Works*, London 1777.

Plater F., *Praxeos medicae tres tomi*, Bâle 1609.

Pomme P., *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, Paris 1760.

Pressavin J. B., *Nouveau Traité des vapeurs*, Lyon 1770.

Raulin J., *Traité des affections vaporeuses*, Paris 1785.

Renou J. de, *Oeuvres pharmaceutiques*, tum. franc., Lyon 1638.

Revillon C., *Recherches sur la cause des affections hypochondriaques*, Paris 1779.

Roche de La, *Analyse des fonctions du système nerveux*, 2 tomy, Genève 1770.

Rostaing A., *Réflexions sur les affections vaporeuses*, Paris 1778.

Schidenmantel F. C. G., *Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet*, Hildburgh 1787.

- Schenkius a Graffenberg J., *Observationes medicorum variorum libri VII*, Frankfurt 1665.
- Schwarz A., *Dissertation sur les dangers de l'onanisme et les maladies qui en résultent*, Strasbourg 1815.
- Spengler L., *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten*, Kopenhavn 1754.
- Stahl G. E., *Dissertatio de spasmus*, Halle 1702.
- Stahl G. E., *Theoria medica vera*, 2 tomy, Halle 1708.
- Swieten G. Van, *Commentaria in Aphorismos Boerhaavi*, Paris 1753.
- Sydenham T., *Médecine pratique*, thum. franc., Paris 1784.
- Tissot S.-A., *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, Lausanne 1767.
- Tissot S.-A., *Observations sur la santé des gens du monde*, Lausanne 1770.
- Tissot S.-A., *Traité des nerfs et de leurs maladies*, Paris 1778-1780.
- Venel, *Essai sur la santé et l'éducation medicinale des filles destinées au mariage*, Yverdon 1776.
- Vieussens R., *Traité nouveau des liqueurs du corps humain*, Toulouse 1715.
- Viridet, *Dissertation sur les vapeurs*, Yverdon 1726.
- Weickard M. A., *Der philosophische Arzt*, 3 tomy, Frankfurt 1790.
- Whytt R., *Traité des maladies nerveuses*, thum. franc., 2 tomy, Paris, 1777.
- Willis T., *Opera omnia*, 2 tomy, Lyon 1681.
- Zacchias P., *Quaestiones medico-legales*, 2 tomy, Avignon 1660-1661.
- Zacutus Lusitanus, *Opera omnia*, 2 tomy, Lyon 1657.
- Zilboorg G., *The Medical Man and the Witch during the Renaissance*, Baltimore 1935.

### Część trzecia

- Alletz P.-A., *Tableau de l'humanité et de la bienfaisance*, Paris 1769.
- Ariès Ph., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960.
- Baudeau N., *Idées d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre*, Paris 1765.
- Bellart N.-F., *Oeuvres*, 6 tomów, Paris 1827.
- Bixler E., *A Forerunner of Psychiatric Nursing: Pussin* („Annals of medical history”, 1936, s. 518).
- Bloch C., *L'Assistance et l'État à la veille de la Révolution*, Paris 1908.
- Brissot de Warville J.-P., *Théorie des lois criminelles*, 2 tomy, Paris 1781.
- Cabanis P. J. G., *Oeuvres philosophiques*, 2 tomy, Paris 1956.
- Clavareau N.-M., *Mémoires sur les hôpitaux civils de Paris*, Paris 1805.
- Coqueau C.-P., *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes*, Paris 1787.
- Daignann G., *Réflexions sur la Hollande, où l'on considère principalement les hôpitaux*, Paris 1778.
- Desmonceaux A., *De la bienfaisance nationale*, Paris 1789.
- Détails sur l'établissement du Docteur Willis pour la guérison des aliénés*, Bibliothèque britannique, I, s. 759.
- Doublet F., *Rapport sur l'état actuel des prisons de Paris*, Paris 1791.

- Doublet F. i Colombier J., *Instruction sur la manière de gouverner et de traiter les insensés*, w: „Journal de médecine”, sierpień 1785, s. 529.
- Dreyfus F., *L'Assistance sous la Législative et la Convention*, Paris 1905.
- Dulaurent J., *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité*, Paris 1787.
- Dupont de Nemours P.-S., *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville*, Philadelphia i Paryż 1786.
- Essarts N. des, *Dictionnaire universel de police*, 7 tomów, Paris 1785-1787.
- Francke A.-H., *Précis historique sur la vie des établissements de bienfaisance*, w: *Recueil de mémoires sur les établissements d'humanité*, nr 39, Paris 1804.
- Genneté L., *Purification de l'air dans les hôpitaux*, Nancy 1767.
- Genil-Perrin G., *La psychiatrie dans l'oeuvre de Cabanis*, w: „Revue de psychiatrie”, październik 1910.
- Gruner J.-C., *Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique*, w: *Recueil de Mémoires sur les établissements d'humanité*, nr 39, Paris 1804.
- Hales S., *A Description of Ventilators*, London 1743.
- Imbert J., *Le Droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire*, Paris 1954.
- Maç Auliffc L., *La Révolution et les hôpitaux*, Paris 1901.
- Marsillac J., *Les Hôpitaux remplacés par des sociétés civiques*, Paris 1792.
- Matthey A., *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, Paris 1816.
- Mercier J.-S., *Tableaux de Paris*, 12 tomów, Amsterdam 1782-1788.
- Mirabeau H., *Observations d'un voyageur anglais*, Paris 1788.
- Mirabeau V., *L'ami des hommes*, 6 tomów, Paris 1759.
- Moehsen J. C. N., *Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg*, Berlin i Leipzig 1781.
- Moheau, *Recherches sur la population de la France*, Paris 1778.
- Morcl A., *Traité des dégénérescences*, Paris 1857.
- Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé*, Paris 1790.
- Pinel P., *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris 1836.
- Plaidoyer pour l'héritage du pauvre à faire devant les représentants de la nation*, Paris 1790.
- Précis de vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien*, Lons-le-Saulnier 1789.
- Rapports du comité de mendicité. Procès-verbaux de l'Assemblée nationale*, 1790, t. XXI, XXII, XLIV.
- Récalde de, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du royaume*, Paris 1786.
- Régnauld E., *Du degré de compétence des médecins*, Paris 1828.
- Rivc de la, *Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des aliénés*, w: Bibliothèque britannique, t. VIII, s. 308.
- Robin A., *Du traitement des insensés dans l'hôpital de Bethléem, suivi d'observations sur les insensés de Bicêtre et de la Salpêtrière*, Amsterdam 1787.
- Rumford, *Principes fondamentaux pour le soulagement des pauvres*, w: Bibliothèque britannique, I, s. 499 i II, s. 137.
- Rush B., *Medical inquiries*, 4 tomy, Philadelphia 1809.
- Sémelaigne R., *Philippe Pinel et son oeuvre*, Paris 1927.
- Sémelaigne R., *Aliénistes et philanthropes*, Paris 1912.

Spurzheim J.-G., *Observations sur la folie*, Paris 1818.

*Table alphabétique, chronologique et analytique des réglemens relatifs à l'administration des hôpitaux*, Paris 1815.

Tenon J., *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris 1788.

Tuetey A., *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution*, 4 tomy, Paris 1895-1897.

Tuke S., *Description of the Retreat*, York 1813.

Turgot A. J., *Oeuvres*, wyd. Schelle, 5 tomów, Paris 1913-1919.

Wagnitz H. B., *Historische Nachrichten und Bemerkungen über Zuchthäuser in Deutschland*, 2 tomy, Halle 1791-1792.

Wood, *Quelques détails sur la maison d'industrie de Shrewsbury*, w: *Bibliothèque britannique*, VIII, s. 273.

Pełna bibliografia tekstów medycznych od XV do XVIII wieku dotyczących chorób umysłowych znajduje się w: Laehr H., *Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799*, 4 tomy, Berlin 1900.

Tenże autor opublikował pod tytułem *Gedenktage der Psychiatrie* zestaw chronologiczny w formie kalendarium (Berlin 1893), nie w pełni jednak wiarygodny.

## Spis rzeczy

Wstęp - Marcin Czerwiński . . . . .	5
Przedmowa - Michel Foucault . . . . .	13

### Część pierwsza

Rozdział I	
- Stultifera navis . . . . .	17
Rozdział II	
- Wielkie Zamknięcie. . . . .	53
Rozdział III	
Świat wymierzonej kary. . . . .	83
Rozdział IV	
Sposoby doświadczania obłądu . . . . .	110
Rozdział V	
- Obłąkani . . . . .	131

### Część druga

Wprowadzenie . . . . .	159
Rozdział I	
Obłąkani w zielniku . . . . .	170
Rozdział II	
Transcendentność urojeń . . . . .	199
Rozdział III	
- Postacie obłądu. . . . .	237
Rozdział IV	
- Lekarze i chorzy . . . . .	277

## Część trzecia

Wprowadzenie	317
Rozdział I	
- Wielki strach	326
Rozdział II	
- Nowy podział	349
Rozdział III	
O pożytku z wolności	381
Rozdział IV	
Narodziny domu dla obłąkanych	419
Rozdział V	
Krag antropologiczny	460

## Aneks

Historia Szpitala ogólnego	487
----------------------------	-----

## Przypisy

Część pierwsza	505
Część druga	522
Część trzecia	535
Bibliografia	551