

Małgorzata Jacyno
Uniwersytet Warszawski

Anatomia nowoczesnej refleksyjności

Abstrakt Celem artykułu jest rozważenie aktualności, wspólnej dla socjologii i antropologii, kwestii klasyfikacji. Rozpad klasyfikacji, reklasyfikacje i nieklasyfikowalność jednostek mają być charakterystyczne dla nowoczesności. Dystans wobec klasyfikacji to jeden z przejawów refleksyjności, która stała się rozruchem dla szeroko rozumianej mobilności jednostek. Coraz częściej „refleksyjność” jest problematyzowana i kwestionuje się rozumienie jej jako „wyzwolenie działania ze struktury”. Po pierwsze, zwraca się uwagę na nierówne rozdzielanie zasobów refleksyjności. Po drugie, wskazuje się na to, że refleksyjność i wytwarzanie klasyfikacji prywatnych podlegają regulacji w taki sposób, aby wytworzyć mobilność o właściwościach adaptacyjnych. „Nieklasyfikowalność” jednostek można widzieć wtedy jako zbiorowe wyobrażenie charakterystyczne dla nowoczesności. Pamiętniki nerwowo chorego Daniela P. Schrebera analizowane są jako przypadek ujawniający, jakie formy refleksyjności pełnią funkcje adaptacyjne.

Słowa kluczowe klasyfikacje, reklasyfikacje, nowoczesność, refleksyjność, psychoanaliza

Małgorzata Jacyno pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jej główne publikacje to: *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1995; *Dzieciństwo. Doświadczenie bez świata* (wspólnie z Aliną Szulżycką), Oficyna Naukowa, Warszawa 1999; *Kultura w czasach globalizacji*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004 (współredaktorzy Aldona Jawłowska, Marian Kempny); *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa 2007; *Kultura indywidualizmu*, Gumanitarnyj Centr, Charków 2012; *Kultura individualismu*, Sociologické Nakladatelství, Praha 2012.

Dane adresowe autorki:

Instytut Socjologii
Wydział Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Warszawski
Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: jacynoma@is.uw.edu.pl

Wspólne początki intelektualne oraz odmienny przedmiot zainteresowania socjologii i antropologii stworzyły warunki, w których wypowiedziana została jedna z najważniejszych diagnoz dotyczących nowoczesności. Początek, kierunek i treść nowoczesnych procesów powiązane zostały z kryzysem w sferze klasyfikacji publicznych (Santner 1996; 2001; Lash 1999; Kaufmann 2004; Douglas 2011; Legendre 2011). Jeśli świętość porządku utrzymywanego przez klasyfikacje wymaga czegoś, co dzisiaj rozumiane jest jako quasi-anonimowość jednostki, realizująca się w jej unifikacji przez strój, a także przez język i gesty (Bourdieu 1982), to inauguracja nowoczesności jawi się jako odrzucenie oraz odwracanie tego procesu. Jednostka porzucająca uniform stała się – przypomina za Marcellem Mausem Kaufmann (2004: 81)

– zasadą i formą myślenia i działania. Celem artykułu jest prześledzenie jednej narracji, w której od blisko trzech dekad widzi się przejaw spektakularnego wydobywania się jednostki z anonimowego tł. Analizowany przez Freuda (1996) „przypadek Schrebera” stał się okazją do wypowiedzenia na początku XX wieku tego, co dziś jest banałem psychologicznym i zarazem ideałem kulturowym (zob. Illouz 2008: 244). Ten banal i ideał pozostaje założeniem dyskursu publicznego, ale także dużej części refleksji nauk społecznych, a w każdym razie większości prac magisterskich, które nie mogą się uwolnić od pewnej myśli. Chodzi o banal, który został wprost wskazany przez Norberta Eliasa (2010: 14–15), a który głosi, że człowiek jest solistą, który występuje w jakimś „otoczeniu” nazywanym kulturą czy społeczeństwem. Rozwinięciem tego banału są bardziej i mniej złożone przekonania dotyczące tego, w jakim stopniu jednostka jest odporna na „wpływ czynników społeczno-kulturowych”.

Fascynacja Freuda

Jakkolwiek uczynienie jednostki „zasadą myśli i działania” dokonało się w sferze instytucji, to główny wymiar przełomu związanego z procesami nowoczesności dotyczy przecież, jak przekonuje Jean-Claude Kaufmann (2004: 81), sfery wyobrażeń. Dokonując pewnego uproszczenia, można zatem powiedzieć, że chodzi o widzialne i niewidzialne aspekty zmiany, która doprowadziła do tego, że jednostka dla instytucji, ale także dla siebie samej, stała się „zasadą myśli i działania” (Kaufman 2004). Prawomocną formę poznania tego, co jest w głowie „świętej jednostki” realizuje i proponuje dzisiaj psychologia, która ten niewidzialny aspekt przemian postrzega jako nieopuszczające człowieka kłębowisko fantazji, przelotnych

odczuć, intuicji, strzępów wspomnień i spostrzeżeń. Uczynienie jednostki „zasadą myśli i działań” dokonało się w dużej mierze przez psychologię, która dostarczyła wyobrażeń o wydarzeniach zachodzących w niewidzialnym wnętrzu jednostki. Tak jak człowiek nie zdaje sobie sprawy z tego, że cały czas oddycha, tak zazwyczaj nie zdaje sobie sprawy z tego, że ciągle coś czuje. Jeśli nic nie czuje, to znaczy, że nie dopuszcza do siebie odczuć. Odczucia trzeba obserwować, a kiedy ich nie ma, to trzeba je wysledzić. Są one często sprzeczne, co jest normalne, czasem jednak trzeba wybrać pomiędzy nimi, kierując się własnym doświadczeniem lub intuicją. Wyobrażenie to mówi, że jednostka dysponuje pewnym światem. To, co w nim zastaje, to zazwyczaj chaos, który jednak można uporządkować. Kłębowisko myśli i spostrzeżeń daje się opanować i ukierunkować za pomocą zadania, jakim jest samopoznanie. Najważniejszą treścią tej oczywistości psychologicznej i tym, co czyni z niej pierwszą zasadę, jest przekonanie, że Ja może niejako spojrzeć sobie prosto w oczy czy też stanąć twarzą w twarz z sobą samym. Samobadanie i porządkowanie odczuć i myśli przez jednostkę jest bowiem możliwe w bezpośredniej konfrontacji ze swoimi odczuciami i myślami, to jest bez udziału, wpływu czy ingerencji jakkolwiek pojmowanych „czynników zewnętrznych”.

Myśl o tego rodzaju samowystarczalności jednostki nie określiła stylu czy charakteru indywidualizacji, ale jest tym, co wyznaczyło istotę tego procesu. Rozrastanie się jednostki nie jest oczywiście jedynie zasługą psychologii, jednak stała się ona w nowoczesności głównym źródłem systematycznej produkcji i reprodukcji pewnego kolektywnego wyobrażenia zakładającego, że właściwym i niejako pierwotnym stanem istnienia jednostki jest Ja,

które żyje i pożywia się własnymi myślami rozwijającymi się przed samym sobą. To kolektywne wyobrażenie sprawia, że wątpliwość niewidzialnych, przelotnych myśli i odczuć może przekształcić się w bez mała materialne i namacalne wrażenia, co z kolei stwarza warunki do tego, że realizacja „holizmu indywidualnego” staje się prawie możliwa (Kaufmann 2004: 247). Liczne interpretacje *Pamiętników nerwowo chorego* napisanych przez Daniela Paula Schrebera, jakie pojawiają się od blisko trzech dekad, zdają się widzieć w ich autorze tego, który doświadczył siebie jako „zasady myśli i działania” w całej dosłowności tego nowego ideału kulturowego. Najprawdopodobniej *Pamiętniki* nie doczekałyby się tylu opracowań i seminariów, gdyby nie fakt, że na początku XX wieku środowisko psychoanalityczne uczyniło ze Schrebera postać niemal kultową. Schreber, można powiedzieć, stał się znany nie z tego, kim został – a krótko przed ujawnieniem się choroby otrzymał awans na stanowisko prezydenta senatu – ale z tego, że nie mógł przyjąć zaszczytnego i wieńczącego jego karierę prawniczą awansu. Na obwołanie współczesnych wydań *Pamiętników* można przeczytać, że są one „jednym z najważniejszych świadectw biograficznych psychoanalizy”, „wielką, nieomal świętą księgą wątpliwości” i jednym z najważniejszych dzieł „literatury faktu”.

Zygmunta Freuda interesowała, jak zauważa Eli Zaretsky (2009: 48–53), awangarda kapitalizmu, a więc ci, którzy na początku XX wieku mieli warunki do tego, by eksperymentować z nowymi sposobami życia. *Pamiętniki nerwowo chorego* autorstwa Daniela P. Schrebera wydane zostały w 1903 roku i stały się na kilka lat przedmiotem fascynacji Freuda i jego przyjaciół, którzy w rozmowach i korespondencji zabawiali się „schreberyzmami” –

cytatami z *Pamiętników*. Peter Gay (2003: 280), autor biografii Freuda, pisze, że Schreber na dłuższy czas stał się obsesją psychoanalityka. Fascynacja granicząca z fiksacją, która stała się podstawą zaistnienia kręgu wtajemniczonych, pozwala się domyślać, że *Pamiętniki* zawierają wypowiedzenie czegoś istotnego dla środowiska, które swoją specjalnością uczyniło odkrywanie najszybszych pragnień nowoczesnych ludzi. Wspomnienia Schrebera stały się ćwierć wieku temu przedmiotem badań filozofów i kulturoznawców, którzy „przypadek Schrebera” traktują dzisiaj jako reprezentatywny przykład, za pomocą którego można ilustrować i analizować główne wymiary przemian identyfikowanych z nowoczesnością – skutki panoptyzmu, redefinicje roli kobiety i mężczyzny, hybrydyzację tożsamości i kryzys odniesień symbolicznych. Wszystkie te wymienione zjawiska można widzieć jako bardziej lub mniej powiązane ze sobą następstwa prób realizacji ideału kulturowego wypracowanego w psychologii i praktyce terapeutycznej, które całą wydarzeniowość przeniosły do nowo wytworzonej rzeczywistości, czyli do „wnętrza”, dając w ten sposób inspirację do eksperymentowania w zakresie możliwości stworzenia nowego sposobu życia na miarę „świętej jednostki”.

Rozważania zawarte w *Pamiętnikach* stały się przedmiotem fascynacji i badań środowiska psychoanalitycznego być może z tego powodu, że ich autor wykonał pracę na rzecz nowego ideału kulturowego, przebywając w przestrzeni, która każe myśleć o zadaniu wykonanym w sterylnych warunkach laboratoryjnych. *Pamiętniki* podzielone są na rozdziały, relacje respektują chronologię wydarzeń, a poszczególne partie rozpisane zostały przejrzyście na zagadnienia. Sterylność warunków wynika z faktu, że zagadnienia, które są podda-

wane szczegółowym roztrząsaniom i były badane niejako punkt po punkcie, zdają się nie być w żaden sposób zanieczyszczone przez zewnętrzne wpływy i czynniki społeczno-kulturowe. Podczas pierwszej lektury *Pamiętników* trudno oprzeć się wrażeniu, że tekst jest – mimo schludnego uporządkowania, a może właśnie z jego powodu – kłębowiskiem myśli i wspomnień. Punktem wyjścia większości analiz prowadzonych przez Schrebera jest materiał, można powiedzieć, całkiem zwykły. Na przykład w jednym z rozdziałów *Przymus myślenia. Jego formy i zjawiska mu towarzyszące* opisuje on i wymienia „myśli automatyczne” („chyba że”, „o tak”, „no, bo to teraz” itp.). Nowy ideał kulturowy przewiduje konieczność autoryzacji wszystkich myśli bez wyjątku. Schreber śledzi w swojej głowie myśli automatyczne, by je ekskomunikować i zastąpić myślami własnymi. Ogrom inwazji myśli automatycznych każe mu szukać jednak innej strategii. Nie przeciwstawia im myśli własnych, autorskich, ale aranżuje pole bitwy, na którym dochodzi do starcia między cudzymi myślami: uczy się na pamięć poezji i rymowanek (jak pisze, nawet najbardziej idiotyczna jest na wagę złota), by pozbywać się myśli nasyłanych. Nie żałuje swojej imponującej kompetencji kulturowej do szczegółowej analizy pochodzenia tych myśli, powodów, dla których usłyszał je w głowie, a także tego, kto i dlaczego je wypowiada, a następnie przechodzi do prezentacji sposobów walki z zaczepnym Bogiem, który nęka go „wkładaniem w nerwy” takich niechcianych myśli. Chaos tego, co nazywa się przelotnymi myślami czy intuicjami, w drobiazgowych analizach materializuje się na stronach wspomnień. Oglądane w powiększeniu, obracane na wszystkie strony, zestawiane, porównywane i badane krótkie odczucia i strzępy myśli zyskują z każdą kolejną stroną wspomnień ciężar i wagę doniosłych wydarzeń,

dla których trzeba – skoro zostały odnotowane, detalicznie przebadane i porównane – poszukać możliwych przyczyn i skutków.

Łatwo jest się pogubić w zależnościach, postaciach, perypetiach opisywanych przez Schrebera. Wydarzeń, myśli, postaci i skomplikowanych związków między nimi jest bez liku. Trudno je zrozumieć, a nawet – podczas pierwszej lektury *Pamiętników* – spać. Trudno jednak nie przyznać, że niezależnie od tych nadzwyczajnych komplikacji zależności pomiędzy wydarzeniami i istotami widzianymi przez Schrebera wiadomo, przynajmniej z grubsza, o co w tym wszystkim chodzi. Z wywodów Schrebera można się dowiedzieć, czego doświadcza człowiek, kiedy sam, w pojedynkę próbuje spojrzeć Bogu, ludziom, słowom i rzeczom prosto w oczy. Wszystkie te jakości wyjęte z wiotryny symboliczności – „od Boga po kamienie” (Anidjar 2012) – spadają na Schrebera. Bóg, bogowie, słowa i rzeczy, jeśli skonfrontować się z nimi bezpośrednio, czyli bez osłony w postaci tarczy odniesienia symbolicznego, które daje im mniejszą czy większą oczywistość, dokonują inwazji na człowieka.

Historia załamania się Schrebera zaczęła się, można powiedzieć, niewinnie – od bezsenności i hipochondrycznych niepokojów, które pojawiły się natychmiast po otrzymaniu nowej zaszczytnej funkcji. Przykre doznania pochodzące z ciała wiązał on początkowo z rozmiękczeniem mózgu i wewnętrznym gniciem. Antropologiczna i socjologiczna perspektywa w tych urojeniach hipochondrycznych pozwala zobaczyć, jak ciało urefleksyjnione, uczynione źródłem myślenia o sobie, odrywa się od wyobrażeń zbiorowych – „technik” (o których pisał Mauss) i „praktycznej świadomości” (o której

pisał Bourdieu), i zaczyna niejako zjadać samo siebie. Obolałe ciało, które wypada z systemu symbolicznego, staje się jakością czysto biologiczną i fizycznym zjawiskiem – wnętrzości Schrebera zaczynają się psuć. Podczas pobytu w klinice wciąż przybywały nowe dolegliwości. Schreber czuł, że jego wnętrzości zostają wymienione na „gorsze organy żydowskie” oraz że jego ciało przemienia się w ciało kobiety (Schreber 2006: 131, 223). Skóra przestała być barierą. Ciało Schrebera nie zawierało organów, ale było nimi zaledwie naszpikowane; mogły być one wykradane i wymieniane (Freud 1996: 110, 113).

Narracja Schrebera każe myśleć o ideale kulturowym, który skłania do tego, by w poszukiwaniu „czystego Ja” zejść do źródła myśli, tam, gdzie się one wylęgają. Jest to też relacja z porażki próby samodzielnego wydzwignięcia się z własnych myśli, ponieważ „czyste Ja” nie ma umiejętności bezpiecznego obchodzenia się z nimi poza kolektywnymi odniesieniami symbolicznymi. Strategią Schrebera stało się unieszkodliwienie intruzji i niebezpiecznych sensów przez rozłożenie ich do najmniejszych cząstek materii – dźwięków i ciała-mięsa. Znaczenia sprowadzone do dźwięków zachowują się jak pociski czy kamienie, które zasypują Schrebera. „Endopsychiczne” (Freud 1996: 162), czyli „czysto wewnętrzne” postrzeganie Schrebera zdaje się go prowadzić do poziomu infraznaczeń, gdzie autor *Pamiętników* ma do swojej dyspozycji jedynie neologizmy, eufemizmy, wykrzykniki i przekleństwa. Uporczywe i męczące, jak wyznaje Schreber, wielokrotne powtarzanie niektórych słów miało służyć przywróceniu im znaczeń, ale ostatecznie rozkładało je do „słowotchnień” i „wartości czysto toniczych” (zob. Deleuze 2011: 129). Autor tych analiz, mających na celu pozbycie się zidentyfikowanych

jako pochodzące z zewnątrz „myśli automatycznych”, staje się dla nich ostatecznie żywicielem. Ich żywotność bierze się z energii gospodarza. Jakości i byty pasożytują i żerują w jego głowie (Žižek 2005: 144). Słowa i myśli czasem paradują w jakimś dziwnym, sztucznym, alfabetycznym porządku, jakby powychodziły z encyklopedii i słowników, a czasem bezładnie krążą, jakby powpadały wprost do głowy Schrebera z jakiejś nicości, gdzie nie mają orbit, które zapewniałyby im jakąś formę przymocowania w świecie.

Na wielu stronach *Pamiętników* Schreber (2006: 177–187, 217) uskarża się na „przymus myślenia”. Wcześniej, za swoich zdrowych – jak pisze – dni, pasjonował się zagadnieniami etymologicznymi, które dawały mu odpowiednie i bezpieczne pole do „prywatnego” rozważania znaczeń. Z tych zainteresowań w *Pamiętnikach* zostają przede wszystkim puste repetycje słów sprowadzające ich odniesienie symboliczne do fizycznej dźwięczności. Operacje symboliczne zastąpiły „porównywanie”, „mierzenie”, „przekładanie” i „ważenie” słów. Schreber (2006: 172–173) próbował między innymi dociekać sensu nazwisk ludzi oraz wynajdował, zestawiał i powtarzał słowa „równobrzienne” (np. „Aryman” / „a, nie mam”, „rewident je” / „ewidentnie”). „Czyste Ja”, Ja we własnej osobie nie jest w stanie wycisnąć znaczenia ze znanych mu słów mimo wielokrotnego ich powtarzania i porównywania. Schreber żył w świecie „u zarania”, kiedy ludzie i rzeczy nie mieli jeszcze nazw i nie byli sklasyfikowani. Brak klasyfikacji uniemożliwia orzekanie o tym, co rzeczywiście istnieje, dlatego Schreber miał do czynienia z „ulotnymi” albo „pobieżnie wytworzonymi” ludźmi, o których trudno było mu rozstrzygnąć, czy są prawdziwi (2006: 75). Przypisywana przez psychoanalizę paranoi „nad-

mierna intelektualizacja” to, jak można myśleć, w monstualnej, przytłaczającej ilości refleksyjności, która każe poddawać znaczenia bezustannie rozkładowi na rzecz wytwarzania prywatnej wiary. Wszelkie klasyfikacje zostają wypchnięte „na zewnątrz” i stają się wtedy nieprawdziwe albo wymagające przynajmniej gruntownej weryfikacji (Santner 2001: 54–55). Prywatyzacja procesów tworzenia znaczeń sprawia, że nadmierna intelektualizacja ma jakby nadrobić niedostatki odniesień symbolicznych ustalających powiązania między ludźmi i rzeczami. Rozebrana na części pierwsze rzeczywistość przez roztrzaskanie mikroskopijnych doznań jest przez Schrebera pośpiesznie ocalana i wiązana: uchylone, „zewnętrzne” odniesienia symboliczne zastępują przenikające i wiążące wzajemnie ludzi i rzeczy „promienie boskie”.

Nadmierna teologizacja

Mimo choroby Schreber, jak przyznawał jego lekarz, funkcjonował całkiem dobrze w relacjach towarzyskich z wyjątkiem sytuacji, kiedy z powodu mimowolnych, rozzwierających krzyków „wystraszał damy”. Zanikły jednak budzące niepokój lekarzy niektóre ekstrawagancje, takie jak na przykład sypianie z nogami wystawionymi przez okno. Jakkolwiek Schreber ściągał na siebie uwagę w towarzystwie z powodu zakładania damskich ozdób (biżuteria i warkocz), to według personelu medycznego „zewnętrznie” zachowywał się coraz poprawniej: spacerował, zwiedzał okolice oraz prowadził towarzyskie pogawędki. Za tymi korzystnymi zmianami zajmujący się Schreberem lekarze, a później Freud, widzieli jednak w pełni rozwiniętą chorobę. Podczas pobytu w klinice, jak wszyscy zgodnie utrzymują, stan Schrebera pogorszył się, a przejawy tego pogorszenia się można zobaczyć

przede wszystkim na stronach *Pamiętników*, zwłaszcza w tych ich partiach, gdzie mówi się o religijnej misji autora związanej z jego przemianą w drugą Ewę, która da początek nowej ludzkości i przez którą przywrócony zostanie ład w świecie (zob. Schreber 2006: 229–234). Uporczywe, ale zwykle skargi hipochondryczne zastąpiły podczas leczenia wyobrażenia o stałych kontaktach z Bogiem.

Rozbudowany system parareligijny, który Schreber stworzył podczas pobytu w klinice, miał służyć samodzielnie dokonanej odbudowie odniesień symbolicznych, które dostarczyłyby mu „współrzędnych” niezależnie od tego, gdzie i z kim przebywa, zwłaszcza w chwilach samotności. Każda, najbardziej błaha czynność zyskuje towarzystwo interweniującego Boga. Mimo że „plan zbawczy” sformułowany przez Schrebera jest misterny i niesłychanie rozbudowany, cała jego konstrukcja zdaje się być efektem zażartej i na oślep prowadzonej walki ze skutkami uczynienia siebie zasadą myśli i oderwania się od publicznych klasyfikacji. Liczne pomysły Schrebera na to, jak pojmować siebie i jak widzieć relacje między ludźmi, niejako go trawia (zob. Freud 1996: 158). Uwagę zwracają zwłaszcza gwałtowne przeskoki z poziomu infraznaczeń, tożsamości słów i „czystej”, płynącej wprost z ciała doznaniowości do poziomu sensów religijnych (zob. Freud 1996: 116). Złowrogość rzeczy i pourywanych zdań nie słabnie, ale zostaje pomieszczona w „zbawczym planie”. Ich automatyzm, mechaniczność zyskuje bowiem kierunek, a nawet sens – są częścią perypetii związanych z realizowaną misją. Hałas myśli w głowie słabnie i daje się poskromić do nieprzyjemnego „syczenia” (Schreber 2006: 217). Odtąd wszystko, dosłownie wszystko, Schreber będzie interpretował jako cud. Wychłodzenie stóp czy chmara komarów stają się cudami

wyczarowywanymi po drodze do nowej przyszłości. Między Bogiem i Schreberem nie ma już pośredników w postaci praw. Zimno odczuwane w stopach czy nadlatujące komary nie pojawiają się w świecie zgodnie z prawami, które stworzył Bóg. Wszystko, co się dzieje, jest przejawem bezpośredniej interwencji Boga. Życie Schrebera przestaje się toczyć, a zaczyna się wydarzać w bezustannych kontaktach z Bogiem.

Nadmiernej intelektualizacji towarzyszy zatem nadmierna teologizacja. Klinika to miejsce, które – jak zauważa Santner (1996: 51, 75) – sprzyjało i prowokowało Schrebera do paramistycznych uniesień z tego powodu, że zarządzali nim bynajmniej nie rzecznicy „symbolicznego odniesienia”, ale ci, którzy zainteresowani byli odkrywaniem neuroanatomicznego wymiaru istnienia „świętej jednostki”. W historii załamania się Schrebera widzieć można kryzys, jaki na przełomie XIX i XX wieku dotyka elity intelektualne (Santner 1996: 75, 91; Crary 2009: 131). „Anatomicznym” i „fizjologicznym” interpretacjom niepokojów, jakich doświadczał Schreber, odpowiada przecież pozytywistyczny ogląd, w którym poszukuje się związków przyczynowo-skutkowych oraz zdarzeń „fizycznych” (Santner 1996; Crary 2009). Oskarżenie przez Schrebera lekarza o to, że jest on „mordercą dusz”, jak argumentuje Eric L. Santner (1996: 75), jest w pewnym sensie uzasadnione.

Pobyt w klinice nie wyleczył Schrebera, a sprawił jedynie, że szaleństwo widzialne dla otoczenia w apatii, nadekspresyjności, zaczepkach i ekstrawagancjach przeistoczyło się w szaleństwo niewidzialne, gnieźdzące się w myślach. Przypisywane psychoanalizie rozszczelnienie granicy między normalnością i chorobą stało się możliwe właśnie

przez jej nacisk na niewidzialność szaleństwa. Również aranżacja miejsca, jakiej wymaga analiza – leżący pacjent i siedzący za nim analityk – zdaje się ignorować widzialne aspekty choroby. Psychoanaliza zainteresowana była badaniem i poznawaniem szaleństwa praktykowanego po kryjomu, w myślach i w innych miejscach, które znajdują się poza zasięgiem wzroku ludzi. Jeśli uważnie porównać stanowisko sędziego rozpatrującego wniosek Schrebera o zniesienie kurateli i stanowisko Freuda analizującego *Pamiętniki*, to ten pierwszy, dla którego „plan zbawczy” jest zwykłym dziwactwem, zdaje się okazywać większą wyrozumiałość. Ekspozowanie niewidzialnych przejawów szaleństwa stało się, można powiedzieć, misją i „planem zbawczym” psychoanalizy. Psychoanaliza przewidywała, że promocji Ja, które ma się utrzymać na powierzchni własnych myśli i odczuć bez zewnętrznych, tradycyjnych form gwarancji, będą towarzyszyły różne próby odbudowywania przez jednostki „archaicznych” przywiązań.

Z domagania się Freuda (1996: 165), aby jego rozważania uzupełnić przez antropologiczne ustalenia wynika, że w Europie na początku XX wieku nowoczesne człowieczeństwo, które ma się realizować w „czystym Ja”, jawi się jako niepewne i jedynie zewnętrzne przebranie, które w każdej chwili można stracić. Życie nowoczesnego człowieka charakteryzuje, pisał Freud (1996: 8), meluzynowość. Podobnie jak Meluzyna żyła podwójnym życiem, innym za dnia, innym w nocy, podobnie nowoczesny człowiek jest w stanie znieść wymogi współczesnego życia tylko za sprawą, jak to określał Freud, pewnych „kompromisów” – za adekwatność demonstrowaną w ciągu dnia nowoczesnemu człowiekowi przychodzi zapłacić prywatnymi, wymyślonymi na własny użytek

dziwacznymi rytuałami i natręctwami kojącymi niepewność. Pacjenci Freuda cierpią z powodu „nieznośnej lekkości bytu”, która staje się bolączką nowoczesności pozbawionej wspólnych odniesień i rytuałów (Kaufmann 1999: 126–130; Lash 1999: 102), dlatego w swoim nocnym wcieleniu odbudowują w prywatnych formach religijności to, co za dnia zniszczyli.

Religijny charakter nerwicy bierze się, jak można wnioskować z prac Freuda, z pragnienia i fantazji bycia „dogładanym jak owca”. Parareligijne treści *Pamiętników* wskazują, że nie chodzi jedynie o najprościej pojęte poczucie bezpieczeństwa, jakie mają zapewniać rytuały potwierdzające zależność i oddanie się w opiekę jakiejś wyższej od Ja rzeczywistości. Chodzi również o wyeliminowanie złowrogości i zaczepności tego wszystkiego, co odkrywa Ja, które staje się zasadą myśli i działania. Złowroga energia spadających na Schrebera rzeczy i słów pochodzi z tego, że nie mają one innego istnienia oprócz swojej materialności. Świat został niegdyś stworzony dla Abrahama (Bielik-Robson 2008: 260). Bez owego „dla Abrahama” świat byłby „kupą piachu” (Bielik-Robson 2008). Podobnie system religijny Schrebera zakłada, że świat w całości, od zjawisk i rzeczy wielkich „po kamienie”, zostanie stworzony jako świat dedykowany jemu. „Czyste Ja”, jeśli ma funkcjonować w ramach zbiorowych odniesień, musi awansować do roli biblijnego bohatera. Według psychoanalityków Schreber był szalony, ale w ostatnim quasi-terapeutycznym i quasi-zbawczym odruchu próbował się ratować (Freud 1996: 129, 137, 156, 158). Wobec ruiny swojej kariery i niemożności cieszenia się dopiero co otrzymanym awansem zawodowym wytwarza na własną rękę plan przyszłego „awansu”, który ma być odszkodowaniem (Freud 1996: 137). Porażka

konstrukcji Schrebera przejawia się w tym, że zakłada ona istnienie jakiejś niemożliwej do wyobrażenia przestrzeni, w której Ja, jako zasada myśli i działania, jest równe wyższej od Ja rzeczywistości, która ma mu zapewniać osłonę.

Anatomia refleksyjności

W przeżywanych i opisanych przez Schrebera niepokojach można widzieć szczegółową relację z tego, jak działa refleksyjność i dlaczego, chociaż wyznacza najkrótszą drogą do osiągnięcia „czystego Ja”, to nie może mu zapewnić żadnego ostatecznego zamknięcia, jakie gwarantuje odniesienie symboliczne. Refleksyjność staje się narzędziem rejestracji i selekcji myśli, pozwalającym jedne autoryzować, inne zaś eksmitować. Podczas pobytu w szpitalu Schreber odkrywa, że w zasadzie większość pojawiających się w jego głowie myśli to myśli automatyczne, których nie może uznać za własne. Refleksyjność, która każe badać pochodzenie myśli i eliminować myśli nasyłane, zostawia jego Ja bez żadnej myśli oryginalnej.

W trakcie leczenia doszło nowe cierpienie – niemożność dłuższego przebywania w jednym miejscu. Kiedy idę, pisze Schreber (2006: 136–137), zmusza się mnie do leżenia, kiedy leżę, spędza się mnie z posłania. Bóg według Schrebera – a autor *Pamiętników* widział w nim od jakiegoś czasu także swojego prześladowcę – ma do czynienia przede wszystkim ze zmarłymi i nie może zrozumieć, że człowiek, który faktycznie przecież istnieje, musi znajdować się w jakimś konkretnym, jakby nie było, fizycznym miejscu. Poczucie bycia przeganianym przez Boga nie pojawiło się od razu, ale jest wnioskiem, jaki wysnuł Schreber z całkiem zwyczajnego uprzedniego doświadczenia tego, że

podczas przebywania w określonym miejscu myślał o innych miejscach, w których przecież mógłby być z równym prawdopodobieństwem. Refleksyjność, jeśli wykorzystać wszystkie dane przez nią możliwości, problematyzuje dosłownie „rację bytu” w przypadku Schrebera i pociąga za sobą doświadczenie fizycznej deterytorializacji. Jeśli refleksyjność nie zostanie w jakimś momencie odłożona i powstrzymana, to pozostaje z niej jedynie doświadczenie bycia przeganianym. Parafrazując konkluzję Michela Foucaulta, można powiedzieć, że refleksyjność wykluwa się z szaleństwa, kłębowiska myśli, żonglowania możliwościami i tasowania treści.

Wartość refleksyjności jako wyższego zmysłu tworzyła się od początku XIX wieku przez patologizowanie automatyczności, odruchowości i bycia pod czyimś wpływem – zwłaszcza rodziny i tłumu. Psychologia namierzała oraz patologizowała automatyzmy i odruchowość jako przeciwieństwo specyficznie pojmowanej refleksyjności (zob. Crary 2009: 131, 189). Refleksyjność nie przytrafiła się i nie przypadła w udziale nowoczesnemu człowiekowi, nawet jeśli przyczyniły się do tego warunki strukturalne, ale była rozwijana wobec i przeciwko różnym formom zbiorowości. Służyć miała oczyszczeniu własnych myśli z klasyfikacji publicznych. W sercu refleksyjności na początku XX wieku umieszczona została „ambiwalencja”, która daje skuteczny odpór, a przynajmniej problematyzuje możliwość odwołania się do holistycznych jakości. Odkrywane od przełomu XIX i XX wieku przez psychoanalizę Freudowską patologie namierzały więzi zbyt silne, ale już przed drugą wojną światową psychoanaliza Melanie Klein patologie powiązała z osłabieniem więzi. Odpowiadając na wątpliwość, czy wszystkie wyobrażenia zbiorowe mają

tę samą moc solidaryzowania, można powiedzieć, że charakterystyczne dla nowoczesności instytucje, które biorą na siebie zadanie regulacji prywatnych wiar jednostek, zdają się zakładać, że „święta jednostka” wymaga socjalizacji. Trzeba bowiem mieć na uwadze, że nawet jeśli celem refleksyjności jest wytworzenie mobilnych tożsamościowo jednostek, to powiązanie refleksyjności z tak pojętą mobilnością w psychoanalizie i we współczesnych szkołach terapii wcale nie jest jednoznaczne. Odkrycie przez pacjentów przeżywanych „ambiwalencji”, „ambitendencji” i „ambisentencji” nie miało koniecznie prowadzić do przeprowadzania zmian w ich życiu. Zadaniem refleksyjności rozpoznającej miejsca rozchodzenia się sensów jest przede wszystkim umożliwienie, a nie praktykowanie mobilności – zarówno w kwestii pracy, jak i miłości. Wytworzenie „świętej jednostki” związane jest z wytworzeniem wewnętrznych warunków umożliwiających jej w każdym momencie życia wydzwignięcie się z przywiązań do ludzi i miejsc. „Święta jednostka” podlega zatem regulacjom. Nowe klasyfikacje musiały umożliwiać mobilność i jednocześnie stawiać jej progi. Wysiłki wielu nowoczesnych instytucji dają się widzieć jako próby funkcjonalizacji „świętej jednostki”.

Psychoanalizę, jak i całą psychologię, można widzieć jako instytucje wspierające i regulujące refleksyjność. Refleksyjność, rozumiana jako odrywanie się czy dystansowanie się jednostek wobec klasyfikacji publicznych, nie dokonywała się po prostu, ale przy udziale licznych wyzwających i jednocześnie ją tamujących instytucji, które proponowały odpowiednie techniki „zajmowania się sobą” (Rose 1990). Prace Freuda pozwalają przyrzeć się temu, czym refleksyjność jest wypełniona, jak jest uprawiana przez jednostki i przez jakie cele

jest uwarunkowana. „Powtórzenie” i „rytualność” w życiu neurotyków to odkryte przez Freuda automatyzmy. Psychoanaliza jest przedsięwzięciem, w którym pewien projekt refleksyjności jest drobniawo aranżowany przez materialne warunki, w których ma przebiegać sesja oraz przez zasady prowadzenia analizy, określające techniki służące opuszczaniu przez jednostkę zajmowanego miejsca, „wychodzeniu z siebie” i odwiązywaniu się od współrzędnych. Pisma i praktyka analityczna zdają się być w dużej mierze namysłem nad tym, jak ludzie tworzą znaczenia. „Swobodne skojarzenia” miały na celu uzyskanie materiału nadającego się do tropienia „automatyzmów” w myśleniu pacjentów. Jak ludzie nadają sens temu, co im się przydarza, za kogo się mają i kogo widzą w innych oraz jak to wszystko ukierunkowuje ich życie – to, według psychoanalizy Freudowskiej, efekt dokonywanych w automatyczny sposób syntez wrażeń i doświadczeń, które w procesie analitycznym są systematycznie podważane i rozbijane przez wskazywanie miejsc rozwidleń znaczeń, czyli „ambiwalencji”.

W przypadku paranoi, jak zdaje się wynikać z wypowiedzi Freuda, analityk jest niejako zbędny. Neurotyk, broniąc się przed przykrym doświadczeniem ambiwalencji, dokonuje wyparcia, dzięki któremu może cieszyć się względnym spokojem. Wyparcie jest dla psychoanalizy szczególnym mechanizmem obronnym. Żadnemu z innych odkrytych mechanizmów psychoanaliza nie przypisała równie istotnych funkcji. Obronne znaczenie wyparcia realizuje się, można powiedzieć, w tamowaniu nieokiełznanej refleksyjności i niczym niepowstrzymanej deklasyfikacji rzeczywistości. Analiza pomyślana jest tak, aby w kontrolowanych warunkach podważać znaczenia. Ponieważ paranoik

nie używa wyparcia (Freud: 1996: 107), wszystko, co mu się przydarza, jest ambiwalentne, a w jego wypowiedziach cała rzeczywistość znika, bo jest od początku zdeklasyfikowana. Skoro w przypadku paranoika analityk nie ma nic do roboty, to jest on w pewnym sensie jego idealnym pacjentem (Foucault 2005: 206).

Gdyby Schreber przeżywał niepokój co do tego, czy jest mężczyzną, ówczesna psychoanaliza uznałaby to za właściwy poziom refleksyjności wobec własnej tożsamości. Jednak autor *Pamiętników* za oderwanie się od klasyfikacji publicznych i zdystansowanie się wobec swojej tożsamości od razu chce niejako otrzymać odszkodowanie w postaci przemienienia się nie w kobietę, ale w nową Ewę i kochankę Boga. Schreber powinien, według Freuda, móc wytrzymać niepokój, tymczasem stosuje mechanizmy obronne i szuka ukojenia w misji, która staje się dowodem w pełni rozwiniętych objawów. Wzniecana, rozpalana przez ambiwalencję refleksyjność staje się w przypadku Schrebera narzędziem czy organem, nad którym można stracić panowanie. Jeśli wszystkie myśli są podejrzane o to, że niejako same się wymyślają i zostają oskarżone o to, że są automatyczne i zewnętrzne, to „czyste Ja” zostaje z niczym i może podjąć z nimi walkę, rzucając im na pożarcie rymowanki.

Interpretacje „przypadku Schrebera” dokonane przez sąd, a potem przez Freuda są pod pewnym względem izomorficzne. Według sądu Schreber był niepoprawnym dziwakiem, jakich sporo jest wśród ludzi. Po części, jak stwierdza się w sentencji, Schreber zdaje sobie z tego sprawę, ponieważ jego misja, która co prawda okrywa wstydem rodzinę i jego samego, nie spowodowała go przecież do przeprowadzenia w swoim życiu w zasadzie żadnych

radikalnych zmian. Wydatki finansowe związane z „misją” to wydanie *Pamiętników* oraz tandetne, co zaznaczał przy każdej okazji jego lekarz, ozdoby kobiece. Nie szasta on pieniędzmi, zauważał sędzia, zabiegając o powodzenie czy przyspieszenie celu swojego przedsięwzięcia. Nie rujnuje tym samym warunków dla swojego zwyczajnego życia, to jest życia poza „zbawczym” projektem. Być może za przychylną Schreberowi sentencją sądu kryje się uznanie bliskości szaleństwa i refleksyjności. Wywodząca się z szaleństwa, podważająca wszystko refleksyjność przestaje być możliwością, a staje się normą (por. Illouz 2008: 9) wymagającą odpowiednich, odprawianych we „wnętrzu” rytuałów.

Swoje stanowisko sędzia buduje na dwóch argumentach. Po pierwsze, niestosowne zachowania Schrebera w towarzystwie (zwłaszcza wydawanie „wyjących okrzyków”, którymi – jak twierdził jego lekarz – „wystraszał damy”) nie może być powstrzymane przez ubezwłasnowolnienie. Decyzja o kurateli jest nadużyciem zawsze wtedy, kiedy nie może czemuś zapobiec. Musi być, można powiedzieć, rzeczywiście użyteczna i funkcjonalna. W takich przypadkach, jak zakłócanie spokoju wzywa się policję, powtarza za Schreberem sędzia. Ubezwłasnowolnienie jest adekwatne jedynie wtedy, kiedy może czemuś zapobiegać, a na pewno nie będzie skuteczne w przypadku kłopotliwych dla towarzystwa zachowań. Drugi argument przywołuje rozbijając proste kryterium. „Tandetne” ozdoby kobiece, jakimi dekorował swoją pierś Schreber, przemawiają ostatecznie na jego korzyść. Tandetne ozdoby nie mogły wiele kosztować, zatem misja Schrebera nie doprowadza do ruiny ekonomicznej jego życia. Sędzia podkreśla również coś, co pojawia się we wszystkich bez mała interpretacjach: Schreber potrafi w dalszym ciągu ko-

rzystać ze swoich kompetencji zawodowych i jego linia argumentacji jest całkiem poprawna. Argumentacja sędziego zbieżna jest zatem z argumentacją Schrebera. Różnica pomiędzy ich stanowiskami polega na tym, że sędzia bierze w obronę tożsamości Schrebera powiązane z odniesieniami kolektywnymi, podczas gdy Schreber bierze w obronę „czyste Ja”. Tracenie zewnętrznego świata jest ceną, jaką jednostce przychodzi zapłacić za swoją wielkość (Kaufmann 2004: 258).

Schreber nie mógł zidentyfikować się z misją publiczną, jaką jest praca sędziego. Przeciwwstawiał jej misję prywatną matki nowych ludzi. Misja publiczna i przypisana jej władza przewiduje, że jednostka staje się kimś więcej i kimś mniej niż sobą. Musi bowiem pomieścić w sobie coś, co wykracza poza jej subiektywne widzenie i doświadczenie. W pełnieniu funkcji publicznej nie chodzi o dobre bądź złe relacje z innymi czy wymianę poglądów, ale o zidentyfikowanie się z taką pozycją, która obejmuje te relacje, także tę, w której akurat się jest. Sędzia ma w sobie znaleźć miejsce, które nie jest jego Ja, ale z którym mimo to się utożsamia. Schreber jako sędzia miał wypowiadać się nie w swoim imieniu, ale w imieniu prawa. Ja oparte o wiarę prywatną musi ustąpić i zrobić w sobie miejsce w taki sposób, żeby mogła popłynąć „sentencja”. Dlatego, jak mówi Slavoj Žižek (2001: 171), pełnienie funkcji przejawia się często w kukłowości, ponieważ wymaga ona oddania się rzeczywistości „zewnętrznej”, niezależnej od jednostki. Majestat władzy bierze się z jej anonimowości, dlatego w pewnym sensie nie ma ona nic do powiedzenia, a w każdym razie nie ma nic do powiedzenia „od siebie”.

„Czyste Ja” powoduje niemożność rozpoznania się w systemie symbolicznym: Schreber nie mógł zo-

baczyć w sobie sędziego, którym właśnie w wyniku awansu został, nie był w stanie zidentyfikować się z mężczyzną, nie czuł się Niemcem i przestał być mężem. Z pięknego Aryjczyka, pisze Santner (1996: 109, 115) za Gilmanem, przemienił się w brzydkiego, zniewieściałego Żyda. Ale przykład ten pokazuje, że rozpad klasyfikacji nie oznacza ich zupełnego zniknięcia i usunięcia wszelkich barier i przywiązań. Grawitacja systemu klasyfikacji przestaje działać, ale Schreber – kontynuuje za Bourdieu Santner (1996: 115) – nie rozpadł się po prostu i nie rozpadł się do nicości; upadł i „zdegenerował się” do klasy bytów rozpoznawanych jak niższe. Przykład ten pokazuje, że także wtedy, kiedy jednostka widzi w sobie jakoś aprioryczną, która do tego, by się ustanowić używa jedynie materiału w postaci płynących z „wewnątrz” impulsów, może unikać „zewnętrznych” klasyfikacji jedynie w ramach systemu klasyfikacji: skoro Schreber nie chce być mężczyzną, musi być kobietą, skoro nie chce być sędzią, zostaje nową Ewą.

W nowoczesności chodzi o refleksyjność wytwarzającą w sposób ciągły przestrzeń do mobilności tożsamościowej jednostek. „Ambiwalencja” i związana z nią niepewność pomyślana jest jako „stała” i rozruch dla mobilności. Na przykładzie Schrebera widać, że nie chodzi po prostu o refleksyjność, ale że jest jakaś pożądana forma refleksyjności, która nie pozwala na to, by wytworzyć nowe klasyfikacje po to jedynie, by schronić się w nich dla uniknięcia wahania się i niepewności w przyszłości.

Jeśli konsekwentnie traktować narrację *Pamiętników* jako wyraz spotęgowania niepokojów w warunkach rozbicia klasyfikacji, to można powiedzieć, że paradoksalnie „zbawczy plan”, który przewidywał „nowy ład światowy” – jak zauważa

większość współczesnych interpretatorów – zrealizował się. Schreber w interpretacji Santnera rzeczywiście staje się „nową Ewą”. Jego życie ma zapowiadać i w pewnym względzie przedstawiać to, co ma być właściwością postmodernistycznej klasy „nowej rasy” ludzi nieklasyfikowalnych, którzy muszą na nowo wymyślić siebie, świat i plan zbawienia (Santner 1996, Zaretsky 2009). Można się zastanowić nad tym, na ile „procesualność” czy „stawanie się” społeczeństwa i jednostki opisują to, co dzieje się w późnej nowoczesności, a na ile są eufemizmami regulującymi i nazywającymi „powołanie” nowoczesnego człowieka do refleksyjności. Refleksyjność nowoczesna pociąga za sobą stan permanentnej czujności i projektowania czegoś, co nie może, ale i nie powinno się nigdy ostatecznie dopełnić (Adkins 2008). Kiedy klasyfikacje społeczne zostają rozpoznane właśnie jako klasyfikacje, ujawnia się ich zewnętrzność i wtórność wobec „apriorycznej jednostki”. Każda gotowa forma staje się wtedy nazbyt ciasna, opresyjna i obca „pierwotnej jaźni” (Kaufmann 1999). Nieklasyfikowalność, do której powołuje ludzi w późnej nowoczesności refleksyjność, realizuje się w dużej mierze w konstrukcjach hybrydowych, podobnych pod wieloma względami do tej, w jakiej usiłował zmieścić swoje „aprioryczne Ja” Schreber. „Stawanie się” i „stwarzanie się” przez jednostki realizuje się w strategiach balansowania czy, jak zauważają Jean-Claude Kaufmann (1992, 1999) i Lisa Adkins (2008), szamotaniny pomiędzy „konformistycznym” rozpoznaniem się w klasyfikacjach społecznych a „nonkonformistycznym” ich odrzuceniem. Ponieważ pierwsza możliwość związana jest z obietnicą „domknięcia” tożsamości, druga zaś z nadzieją na stworzenie „czystego Ja”, można strategie te nazwać adaptacją przez techniki wyzwalania się.

Bibliografia

Adkins Lisa (2008) *Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity*. Glasgow: Open University Press.

Anidjar Gil (2012) *Znaczenie życia* [w:] Anna Legeżyńska, Ryszard Nycz, red., *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Przełożyli Tomasz Wilczewski i Anna Kowalcze-Pawlik. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 227–266.

Bielik-Robson Agata (2008) *„Na pustyni”*. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.

Bourdieu Pierre (1982) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.

Crary Jonathan (2009) *Zawieszenia percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*. Przełożyli Łukasz Zaremba i Iwona Kurz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Deleuze Gilles (2011) *Logika sensu*. Przełożył Grzegorz Wilczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Douglas Mary (2011) *Jak myśłą instytucje*. Przełożyła Olga Siara. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Elias Norbert (2010) *Czym jest socjologia?* Przełożył Bogan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Foucault Michel (2005) *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Przełożył Tadeusz Komendant. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Freud Zygmunt (1996) *Charakter a erotyka*. Przełożyli Robert Reszke i Dariusz Rogalski. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Gay Peter (2003) *Freud. Życie na miarę epoki*. Przełożyła Hanna Jankowska. Poznań: Zysk i S-ka.

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

Kaufmann Jean-Claude (1992) *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. Paris: Nathan.

----- (1999) *La femme seule et le Prince charmant. Enquête sur la vie en solo*. Paris: Nathan.

----- (2004) *Ego. Socjologia jednostki*. Przełożył Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Lash Scott (1999) *Another Modernity. A Different Rationality*. Oxford: Blackwell Publisher.

Legendre Pierre (2011) *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*. Przełożyła Anastazja Dwulit. “Biblioteka Kwartalnika KRONOS”. Warszawa: Wydawnictwo Sić! Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

Rose Nikolas (1990) *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London, New York: Routledge.

Santner Eric L. (1996) *My Own Private Germany. Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*. New Jersey: Princeton University Press.

----- (2001) *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Schreber Daniel Paul (2006) *Pamiętniki nerwowo chorego*. Przełożyła Renata Darda-Staab. Kraków: Libron.

Zaretsky Eli (2009) *Sekrety duszy. Społeczna i kulturowa historia psychoanalizy*. Przełożyła Magdalena Trzcińska. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Žižek Slavoj (2001) *Przekleństwo fantazji*. Przełożył Adam Chmielewski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

----- (2005) *Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence* [w:] Žižek Slavoj, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, eds., *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 134–190.

Cytowanie

Jacyno Małgorzata (2013) *Anatomia nowoczesnej refleksyjności*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 44–57 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

The anatomy of modern reflexivity

Abstract: This article reconsiders the place of the concept of classification in current sociological and anthropological thought. Modernity is characterized by the collapse of classifications, the attempts at reclassification, and the final acceptance of the unclassifiable. Distancing oneself from classifications is one of the symptoms of reflexivity, which gives impetus to broadly understood social mobility. At the same time, “reflexivity” itself begins to raise more and more questions as its power to liberate the individual from the constraints of social structure proves problematic. Firstly, unequal distribution of the resources of reflexivity is revealed. Secondly, it is pointed out that both reflexivity and private classifications are regulated in such a way, as to produce mobility of an adaptive kind. As a result, the unclassifiable character of an individual may be seen as a collective representation, typical of modernity. Daniel P. Schreber’s *Memoirs of My Nervous Illness* are analysed as a background against which adaptive forms of reflexivity can be identified.

Keywords: classification, reclassification, modernity, reflexivity, psychoanalysis