

B o r y s N o w a k

Wątpienie Kartezjusza a szaleństwo

Słowa kluczowe: *wątpienie, szaleństwo, psychoza, ciało, cogito, Kartezjusz, J. Derrida, M. Foucault*

Michel Foucault i Jacques Derrida odmiennie zapatrywali się na kwestię stosunku Kartezjańskiego wątpienia do szaleństwa. Foucault sądził, że Kartezjusz wyklucza szaleństwo poza dyskurs rozsądnej refleksji, a Derrida, że ryzyko szaleństwa zostaje dopuszczone do samych podstaw refleksji i rozumu. Porównam gest kartezjańskiego wątpienia, jako pewną postawę filozoficzną, świadomie i metodycznie przeprowadzoną, z przypadkami zaburzeń psychotycznych, w których ma miejsce podobna, w jakimś zakresie, postawa względem świata, obrana w sposób niekontrolowany.

Interpretacje Foucaulta i Derridy na pierwszy rzut oka pozostają ze sobą w sporze, jednak po dokładniejszym przeanalizowaniu oraz przywołaniu kontekstu współczesnych dyskusji na temat zaburzeń psychotycznych, może się okazać, że wzajemnie się one uzupełniają i jednocześnie pobudzają do głębszej analizy samych *Medytacji*. Dotyczy to w szczególności dwóch istotnych momentów wątpienia: poczucia rzeczywistości własnego ciała oraz spotkania ze złośliwym duchem.

Sen Kartezjusza

„10 listopada roku 1619, kiedy to, napełniony entuzjazmem, docierałem do podstaw zdumiewającej nauki...” – znamy tylko ten drobny urywek relacji samego Kartezjusza na temat ważnego wydarzenia w życiu 23-letniego wówczas filozofa. Na szczęście pełniejszy opis przedstawia nam jego biograf Baillet, który przekazuje dokładniej, co zaszło w ogrzewanej izbie w Ulm (Alquié

1989: 166–171). Kartezjusz, izolując się od świata zewnętrznego, zagłębiając w siebie, na granicy jawy i snu, dociera do doświadczenia źródłowego. Trzy prorocze sny objawiają mu jego powołanie. Po tej nocy podejmuje decyzję, aby zmienić swoje życie; wyrusza w podróż, która trwać będzie 9 lat. Niektórzy historycy właśnie w tych snach i dokonanej przez samego filozofa ich interpretacji starają się dopatrzeć tego samego źródłowego doświadczenia, które potem przedstawione zostało w jego koncepcji filozoficznej (Sebb 1987). Zresztą sam Kartezjusz wraca do tej nocy i do stanu pomiędzy snem a jawą w swoich najważniejszych pismach. To, że interpretacja snów dokonywała się jeszcze w trakcie ostatniego snu i utrzymywała we wzajemnej relacji świadomą i nieświadomą pracę umysłu, jest znaczące. Dwustronna relacja: afektywnego wpływu na samoświadomość czegoś spoza niej i celowego, świadomego wywoływania pewnych afektów, pojawia się w kilku ważnych punktach *Medytacji*. Możemy nawet zaryzykować twierdzenie, że *cogito* budzi się właśnie z tego specyficznego stanu pomiędzy snem a jawą (Marion 1999: 1).

Freud, zapytany o interpretację snów Kartezjusza, podkreślał, że pierwszy ze snów pochodził z głębokiej warstwy nieświadomości śniącego, natomiast trzeci jest snem tuż obok przytomnej świadomości, tak że śniący był w stanie jednocześnie interpretować to, co mu się aktualnie śniło. Środkowy sen miałby być pośrodku drogi, a samo przebudzenie z niego jedynie snem o przebudzeniu (Freud 1948: 558–560). Kartezjusz interpretuje go jako pojawienie się ducha prawdy; a jego biograf dość tajemniczo dodaje: „(...) duch, który wzbudzał w nim entuzjazm, od kilku dobrych dni wypełniający mu żarem umysł, przepowiedział mu owe sny, nim się jeszcze położył, i nie było w tym żadnego udziału ludzkiego ducha” (Alquié 1989: 170).

Gest metafizycznego wątpienia

Myśl Kartezjusza należy próbować zrozumieć nie tylko w porządku systemu, a więc dbając o spójność pewnych idei, które przedstawił w swoich pismach, ale również w porządku czasowym rozwijania się jego myśli, uwzględniając sam proces zmieniającej się świadomości (Alquié 1989: 8–12). To właśnie od przyjętej metody rozumienia może zależeć odpowiedź na pytanie, do jakiego stopnia wątpienie w *Medytacjach* należy traktować jako realne doświadczenie, a na ile pozostaje ono jedynie pewnym eksperymentem myślowym, procesem dochodzenia do prawdy w sposób czysto intelektualny. Tekst pozostawiony przez Kartezjusza zawiera w sobie pewną dwuznaczność w tym względzie. Z jednej strony, już na samym początku *Medytacji* stwierdza się wyraźnie, że wątpienie ma jedynie charakter wstępny, jest ono niezbędne tylko na pewnym etapie poznania, a więc od samego początku autor wie, że je przezwycięży oraz

jak się to dokona. W Medytacji VI stwierdza nawet, że jedynie „udawał”, że nie zna sprawcy swego pochodzenia (Descartes 2001: 93), zaś w korespondencji znajdujemy wyraźne dookreślenie, że *Medytacje* są przede wszystkim „rozprawą metafizyczną”. Z drugiej strony, już sam tytuł, styl i sposób prowadzenia w nich myśli świadczą o ich czasowym charakterze. Podmiot medytujący przechodzi tu pewien proces, zmienia się wraz z praktyką myślową, którą opisuje. Sama pierwsza medytacja miała zająć czytelnikowi nawet kilka miesięcy (Alquié 1989: 73). Kartezjusz niezwykle sugestywnie, obrazowo i działając na wyobraźnię (demonstrując uzyskiwanie wglądów intuicyjnych, a nie tylko wskazując na proces dedukcyjny) przedstawia poszczególne momenty wątpienia, wyraźnie podkreślając podejmowany wysiłek. W Medytacji III mówi nawet wprost:

Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, usunę też wszystkie obrazy rzeczy cielesnych z mojej myśli (...). Będę usiłował, mówiąc tylko ze sobą i wglądając głębiej w siebie samego, stać się sam sobie zwolna lepiej znanym i bliższym (Descartes 2001: 57).

Wydaje się, że jest to również propozycja drogi, którą potencjalny odbiorca ma możliwość przejść podążając za wskazówkami autora. Niektórzy komentatorzy zauważają, że *Medytacje* sformułowane są raczej w modelu ćwiczeń duchowych Ignacego Loyoli (Beck 1965; Vendler 1989) niż zwykłej rozprawy filozoficznej. Wskazując na tę dwuznaczność (wątpienia jako realnego doświadczenia oraz wątpienia jako jedynie czysto intelektualnej metody dochodzenia do prawdy), chciałbym ją raczej zachować niż jednoznacznie rozstrzygać. Dlatego proponuję przyjąć współistnienie i w pewnych momentach przenikanie tych dwóch porządków. Jak mówi komentator, w *Rozprawie o metodzie* napisał Kartezjusz „historię swego umysłu”, a w *Medytacjach* „ujawnił, że jest ona historią samego Ducha” (Alquié 1989: 14).

Kartezjusz ustanawia *cogito* wykonując bardzo wyraźny gest wycofania ze świata. Podejmując medytacje, mówi, że jest to droga „tak mało utarta i tak odległa od powszechnie używanej” (Descartes 2001: 12), że celowo pisze swą rozprawę w języku łacińskim, a nie francuskim, by nie stała się ona dostępna dla szerszego grona, niosąc przez to ryzyko, że ktoś niepowołany mógłby na nią wkroczyć. Kartezjusz wycofuje się ze wspólnoty ukształtowanej wiedzy, znaczeń, przekonań, mniemań, by się od nich wyzwolić. Oddziela się od świata, jednak tylko po to, by móc potem do niego powrócić, na już pewnym gruncie, sprawdzonym przez metodyczne wątpienie:

(...) zapewniłem sobie zupełny spokój, pograżam się w samotności i oddam się nareszcie poważnie i z całą swobodą temu ogólnemu przewrotowi wszystkich moich poglądów (Descartes 2001: 22).

Czym jest ten ruch odejścia na bok i zapytywania siebie samego, w milczeniu: kim jestem i czym jest to, co się przede mną pojawia? Czym jest ten, dokonywany z własnej woli, świadomy i racjonalny wybór wątpienia we wszystko, co dotychczas było wiadome i pewne? Nie jest to psychologiczny odruch wątpienia w to lub tamto, ale narzucona samemu sobie metodyczna procedura, wymagająca silnej ascezy, kontroli i dyscypliny. To uderzenie w same fundamenty wspólnego świata, który wszyscy dokoła uznają za pewny. Odłączając się od wspólnoty, zyskuję nową, inną perspektywę, jednak kiedy tam wrócę, być może nie zostanę przyjęty lub może ja sam nie będę już chciał ze wspólnotą się połączyć. Jest jeszcze trzecie zagrożenie: być może pomimo obopólnych chęci, dystans, który się pojawi, okaże się przepaścią nie do pokonania. Wątpienie we wszystko sprawia, że jak słusznie zauważa Paul Ricoeur, wątpiące Ja na gruncie swojej pewności ruchu *cogitationes* jest nikim, staje się puste. Dlatego właśnie nie odczuwa braku jakiegokolwiek innego człowieka (który pojawi się dopiero później, na równi z innymi rzeczami, zapełniając na powrót odtwarzany świat), „odkąd wypadło, tracąc wszelkie umocowanie, z sytuacji rozmowy, dialogu” (Ricoeur 2003: 13). Ricoeur wskazuje, że pewność *cogito* daje jednie subiektywną i nieprzejrzystą wersję prawdy. Panowanie złośliwego demona trwa, pozostaje bowiem pytanie, czy pewność ma wartość obiektywną (Ricoeur 2003: 13–19). Intersubiektywność, powrót do wspólnoty z solipsystycznego obszaru pewności, do którego udał się Kartezjusz, staje się problematyczna.

Przyjrzyjmy się bliżej gestowi wątpienia, poprzez zapowiadane dwie interpretacje: Foucaulta i Derridy, którzy w odmienny sposób określają jego związek z szaleństwem.

Szaleństwo i *cogito*

Michel Foucault w *Historii szaleństwa* pokazuje, że aby zrozumieć, czym jest szaleństwo, należy zbadać różne sposoby jego pojmowania i reakcje, jakie ono wywołuje. Warto poznać, jak się historycznie o nim mówiło, jak widziało, jak się go wystrzegano, jak nim zarządzano, w szczególności zaś jak je wypierano i wykluczano poza obszar dyskusji. Szaleństwo w każdym dyskursie odgrywa nieco inną rolę i przybiera inną maskę. „Statek szalonych” z epoki renesansu możemy rozumieć na co najmniej dwa sposoby: jako otchłanną wędrówkę ku nieznanemu, obraz „pełen obłąkanych twarzy, z wolna pogrążających się w mrok świata, w pejzaże napomykające o niepojętej alchemii wiedzy, o głuchych groźbach zwierzęcości, o końcu czasów” (Foucault 1987: 37–38), lub możemy w nim widzieć zaledwie komedię charakterów, „odyseję ludzkich przywar”. Z jednej strony mamy „kosmiczne doświadczenie szaleństwa” jako

oblędu świata, chaosu, który znajduje się u jego podstaw. Z drugiej strony „krytyczne doświadczenie szaleństwa”, które odnosi się do oblędu człowieka i jego biograficznej perspektywy. To już nie tajemna siła, nie odnosi się już ono do prawdy czy świata, ale do człowieka i tego, co on świadomie myśli o sobie samym, a wtedy oznacza ono już tylko błędne sądy i słabość rozumu. Oddaje to zawarta u Erazma z Rotterdamu metafora zwierciadła, które niczego nie odbija poza wymyślonym, narcystycznym obrazem marzenia na swój własny temat. „Szaleństwo zostaje wciągnięte we wszechstronną debatę. Szlachetnie tam, subtelnie, lecz także składa broń (...); musi pokłonić się przed mądrością, dla której jest tylko głupotą” (Foucault 1987: 38). Foucault uchwytuje moment izolacji szaleństwa w XVII wieku, zarówno w realnej przestrzeni, gdy powstają wielkie zakłady odosobnienia, jak i w mówieniu o nim. Rozum zostaje szczelnie oddzielony od nie-rozumu, w którym szaleństwo zostaje zamknięte. Na skutek wyparcia tego, co nie-rozumowe, rozum bierze pod uwagę złudzenia i głupotę, którymi może zarządzać jako sobie podległymi, traktując je jako swój własny produkt. To na tym gruncie powstanie potem dyskurs nowoczesnej psychiatrii, gdzie szaleństwo przybierze maskę choroby i jako choroba stanie się przedmiotem wiedzy naukowej. Właśnie w tym momencie i w tym kontekście pojawia się znaczący gest Kartezjusza. Na wstępie rozdziału o „Wielkim Zamknięciu” (Foucault 1987: 53–55) Foucault przywołuje pierwsze akapity *Medytacji*, w których Kartezjusz stwierdza:

W jakim sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych, których mózg tak jest zmacony i przyćmiony przez uporcezywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, że są królami, podczas gdy są bardzo biedni, lub że są odziani w purpurę i złoto, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ich ciało jest dzbanem, lub że są wydedzi ze szkła. Ale to właśnie są szaleńcy i ja bym się wydał nie mniej szalonym, gdybym sobie ich wziął za przykład (Descartes 2001: 43).

Kartezjusz dopuszcza, że może się myli, albo że śni lub coś go łudzi. Nie dopuszcza do siebie tylko jednego, możliwości oblędu. Choć to właśnie szaleństwo przychodzi mu na myśl jako pierwsze, gdy rozpoczyna wątpienie. Natychmiast je jednak od siebie odpycha, jednoznacznie stawiając granicę i odzegnując się od niego.

Ta interpretacja staje się punktem wyjścia dla Jacques’a Derridy (2004), który jednak – zgodnie ze swoją przewrotną metodą – stara się odczytać sam projekt *Historii szaleństwa* Foucaulta poprzez subtelniejszą lekturę *Medytacji*. Derrida przedstawia kartezjańskie wątpienie jako ruch w kierunku szaleństwa poprzez przywołanie postaci złośliwego ducha. Według niego, Kartezjusz próbuje z własnej woli dotrzeć do „doświadczenia równie ciemnego” jak to, o którym mówi Foucault. Tyle że robi to niejako od drugiej strony. Odrzuca sferę złudzeń

zmysłowych, snu, szaleńczych wyobrażeń na swój temat tylko po to, by przejść do sfery prawd rozumowych, samej istoty naszego doświadczania świata (geometria, barwa, matematyka). Sięga po postać złośliwego ducha, który stawia pod znakiem zapytania nawet te prawdy, które są najbardziej abstrakcyjne, najbardziej ogólne i powszechne, czyli, wydawałoby się, najbardziej nienaruszalne przez zmienność i przypadkowość cielesnego świata. Tak więc Kartezjusz wypiera się szaleństwa po to, by je kilka akapitów dalej podjąć na nowo, ale już na innym, metafizycznym gruncie, na którym radykalne wątplenie nie oszczędza niczego:

Będę uważał, że ja sam nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ni żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam (Descartes 2001: 47).

Nawet najprostsze reguły matematyczne zostają w tym wątpleniu podważone. Zdaniem Derridy, w ten sposób to, co było izolowane pod mianem obiegowego wyobrażenia szaleństwa na początku rozważań, Kartezjusz chce dopuścić do „najistotniejszego wnętrza myśli” (Derrida 2004: 93), właśnie po to, by osiągnąć źródłowego doświadczenia *cogito*. Chce niejako zawrócić do owego podziału na rozum i nie-rozum, o którym mówi Foucault. Próbuje celowo wywołać najbardziej radykalny kryzys rozumu, by go przez to umocnić. Co więcej, być może jest to znamię i zadłużenie każdego radykalnego pytania filozoficznego. Kartezjusz tego oczywiście, ze swojej perspektywy, nie może wypowiedzieć, robi to więc za niego Derrida: „Szalony czy nie, *Cogito, sum*” (Derrida 2004: 97). To jest właśnie źródłowy obszar, który wskazuje Kartezjusz swoimi *cogitationes*. Gest, w którym „myśl się samej siebie przestrasza i zabezpiecza”, gest, który za każdym razem trzeba ponawiać: „(...) ów kryzys, w którym rozum jest bardziej szalony od szaleństwa – bo jest bezsensem i zapomnieniem – i w którym szaleństwo jest bardziej rozumne od rozumu, bo jest bliższe żywemu, choć milczącemu lub szepczącemu, źródłu sensu, ów kryzys jest już zawsze zapoczątkowany i nie kończy się” (Derrida 2004: 109).

Zaburzenia psychotyczne

W nowoczesnej psychiatrii spadkobiercą szaleństwa czy obłądu stała się psychoza (lub schizofrenia, jako jej węższy zakres). Terminu „psychoza” lub „psychotyczny” używa się, najogólniej rzecz biorąc, dla określania „utruty kontaktu z rzeczywistością”, w formie halucynacji, urojeń, złudzeń (Shorter 2005: 238). Okazuje się jednak, że psychotyczności nie da się sprowadzić do jakiegoś deficytu intelektualnego czy braku autokontroli. Sprzeczności, jakie znajdujemy w objaśnianiu siebie i świata u niektórych osób, uznanych za chore, nie zawsze są wynikiem ich opanowania przez „brutalne siły chaosu”, ale

często ujawniają paradoksy samej refleksji, o ile chce zachować w pełni jej radykalne konsekwencje (Sass 1992: 8). Niekiedy to właśnie ponadprzeciętna refleksja, jej przesadna skrupulatność, sztywność, brak spontaniczności mogą wywołać poczucie odrealnienia dotychczasowego świata lub zastąpienie go światem urojonym. Nadmierna refleksja i wzmożona uwaga nad czynnościami, które pozostają w „normalnym” doświadczeniu poniżej poziomu świadomości, mogą spowodować zaburzenie poczucia i interpretacji własnego ciała, a w konsekwencji złudzenia czy halucynacje. To, co psychiatrzy określają mianem *self-disturbance* lub *ipseity disturbance*, nie daje się więc sprowadzić ani wyłącznie do zaburzeń intelektu czy refleksji, ani wyłącznie zaburzeń cielesnych (Mishara, Lysaker, Schwartz 2014). Wskazuje to raczej na obszar nierozłącznego splatania się tych dwóch porządków. Na gruncie fenomenologii jako jeden z pierwszych mówił o tym Maurice Merleau-Ponty (2001).

W. Blankenburg zauważa, że niektórzy z analizowanych pacjentów są zbyt silnie przywiązani do *common sens* (w psychozach afektywnych), a inni wydają się całkowicie nie przywiązywać do niego wagi (w schizofrenii) (Blankenburg 2001). Pacjenci w tych przypadkach nie tracą intelektualnych zdolności do odróżniania, co jest zgodne z *common sense*, a co nie, tracą natomiast umiejętność bardziej fundamentalną, jaką jest poczucie *common sense*. Powstaje tu brak czegoś na bardzo podstawowym poziomie poczucia rzeczywistości siebie, świata i zasad, jakie nimi rządzą – jakiegoś bardzo pierwotnego czynnika, nadającego jedność i tożsamość ciału oraz umysłowi, percepcji i ekspresji, rozumowaniu i emocjom. Problem pojawia się na styku impulsów z własnego ciała i ze świata zewnętrznego, oraz przypisywania im znaczeń.

W relacjach i artykulacjach tego typu doświadczeń możemy wyróżnić dwa aspekty. Pierwszy, to zmiana podstawowego poczucia swojego ciała i jego percepcji. Niekiedy pewne części własnego ciała traktowane są jako obce. Odnotowywane są także zaburzenia percepcji sposobu poruszania się innych oraz mimiki ich twarzy (np. niedostateczne wyodrębnianie ich z tła pola percepcyjnego, skupianie się na jakimś nieznaczącym, cielesnym szczególe, widzenie ich jako zbyt bliskich lub zbyt odległych, bardziej lub mniej wyraźnych czy rozmazanych) (Sass, Pienkos 2015). Martwe przedmioty mogą niekiedy uzyskiwać personifikację, z kolei żywe osoby wydają się martwe, sztuczne (Sechehaye 1970: 31, 37) czy też „pobieźnie wytworzone” (Schreber 2006). Kiedy Kartezjusz stara się przekonać siebie samego, że jego ciało jest tylko złudzeniem, albo gdy chcąc wyzwolić swój umysł z „więzów samych słów”, widząc przechodzących ludzi na ulicy, stwierdza, że równie dobrze mogłyby to być „automaty ukryte pod czapkami i szatami” (Descartes 2001: 54), nie jest tak bardzo odległy od tych relacji.

Drugi aspekt to poczucie sterowalności przez kogoś lub coś z zewnątrz (Bóg, maszyna, tajemnicze promieniowanie, anonimowi „Oni”, „System”).

Najbardziej własne *cogitationes* wydają się wtedy dziwne, obce, należące do kogoś lub czegoś innego. Może być też odwrotnie, osoba zyskuje poczucie wpływu na coraz to większy zakres tego, co ją otacza – nawet wówczas, gdy ona sama zdaje sobie sprawę, że jest to zgodnie ze „zdrowym rozsądkiem” niemożliwe. U Kartezjusza pojawia się złośliwy duch, który łudzi go w każdej chwili i w każdym aspekcie, a po chwili Bóg, zapewniający prawdziwość pojawiających się w jego umyśle idei o rzeczach zewnętrznych.

Oba aspekty można w terminach psychiatrycznych określić mianem „utruty granic Ja”. Antoni Kępiński mówi o „pulsowaniu ja”, które albo „pęcznieje” i zagarnia cały świat, albo „kurczy się” i powstaje absolutny dystans do świata (Kępiński 1981: 216–217). W *Medytacjach* Kartezjusza możemy zaobserwować, jak te dwa aspekty: przeżywana, dynamiczna jedność ciała i umysłu, oraz pewność co do siebie samego i swojej rzeczywistości – poddawane są próbie, wystawiane na pewnego rodzaju ryzyko, zagrożenie. Ja i wypływające z niego *cogitationes* zostają celowo rozregulowane, by z jednej strony zbliżyć się do samego źródła prawdy, a z drugiej zachować zdolność do właściwego sądzenia. Oczywiście, zgodnie z zapewnieniem filozofa, podmiot medytacji wychodzi z nich bez szwanku, jednak można się zastanawiać, czy jest to jeszcze to samo *cogito*, tak pewne swego intelektu i pamięci, gotowe twierdzić w Medytacji VI, że może już „odrzuć wszystkie przesadne wątpliwości dni minionych, jako godne śmiechu” (Descartes 2001: 102), a zarazem *cogito*, które kiedyś wypowiadało zdobytą przez siebie intuicyjną pewność (jednocześnie genialną i banalną): *ego sum, ego existo*, tuż po słowach: „tak dalece straciłem równowagę, jak ktoś, co wpadłszy nagle w głęboki wir, ani dna dosięgnąć, ani też na powierzchnię wypłynąć nie może” (Descartes 2001: 48). Czy *Medytacje* nie są doświadczeniem, które ma poddać podmiot ryzyku, zagrożeniu, co oznacza, że jego rezultat niekoniecznie musi być taki, jak osiągnięty przez Kartezjusza dzięki „dobremu Bogu”? Czy nie są one zatrzymaniem się nad obszarem jakiegoś rodzaju zaufania co do rzeczywistości świata i poddaniem go analizie, deregulacji? Obszarem obecnym również w naszym „normalnym” doświadczeniu, którego jednak nie podajemy w wątpliwość, na co dzień się nad nim nie zatrzymując?

Merleau-Ponty, podejmując myśli Kartezjusza, stara się opisać ten obszar jako miejsce naszej styczności ze światem, jako cielesną z nim „zażyłość”:

Wszystko przebiega tak, jakby moja zdolność docierania do świata oraz zdolność ograniczania się do złudzeń szły zawsze w parze. Więcej: jakby dostęp do świata był tylko drugą stroną wycofywania się zeń, a owo wycofanie się na marginesie świata serwitutem i innym wyrazem mojej naturalnej zdolności wkraczania weń. Świat jest tym, co postrzegam, lecz jego absolutna bliskość, odkąd się ją bada i wyraża, staje się również w niewyjaśniony sposób, nieuniknionym dystansem (Merleau-Ponty 1996: 22).

Jakby to te same siły, które będąc nieustannym ryzykiem popadnięcia w błąd czy urojenie, jednocześnie były nićmi łączącymi nas z „tym właściwym” obrazem świata. Być może ta sama siła trzyma psychotyka przy pewności jego urojenia, jak i przeciętnego człowieka przy jego codziennym, zdroworozsądkowym widzeniu świata. Mogę mieć wątpliwości co do właściwego rozpoznania jedynie przy założeniu, że jest co rozpoznawać. Mogę nawet zwątpić w jakiegokolwiek dotarcie do tego, co rzeczywiste. To jednak cały czas jest możliwe tylko dzięki odniesieniu do jakiejś nieosiągalnej, ale jednak niepodważalnej jako sama w sobie, rzeczywistości. Nie mogę mieć pewności, czym jest ten stosunek do rzeczywistości (który Merleau-Ponty określa w końcu jako „wiązę postrzeżeniową”; Merleau-Ponty 1996: 17), nie jestem w stanie tego w pełni wyrazić, ale to sama ta nieprzejrzystość staje się pewną podstawą, na której mogę się oprzeć. To właśnie Kartezjusz pomija, chcąc oderwać się od ciała, ale jednocześnie jakże wyraźnie (przynajmniej z dzisiejszej perspektywy) ukazuje to w swym ruchu myślenia. Czy nie to właśnie jest jednym z podstawowych doświadczeń *Medytacji*, z którego wynika zarówno wyparcie się szaleństwa (jako „wyziewów czarnej żółci”), jak i ewentualny ruch w kierunku szaleństwa (jako możliwość złośliwego ducha), który ostatecznie upewni nas o dobroci i oczywistości Boga?

Spróbujmy jeszcze dokładniej przeanalizować obydwie te momenty doświadczenia przedstawionego w *Medytacjach*, wracając do podjętej przez mnie wcześniej dyskusji.

Moje wątpienie, ich szaleństwo

Foucault odpowiada Derridzie w dodanym do wznowienia *Historii szaleństwa* tekście *Moje ciało, ten papier, ten ogień* (Foucault 1972), wskazując na konieczność podwójnej lektury *Medytacji*. Stanowią one, z jednej strony, pewien ogół twierzeń, system myślowy, który każdy czytelnik musi przebyć, żeby sprawdzić ich prawdziwość, lecz jednocześnie jest to też pewna całość sytemu medytacji (ćwiczeń duchowych), wglądów, które czytelnik musi w sobie wywołać i zostać przez nie dotkniętym, poruszonym, zdając się w nich jedynie na siebie samego. Choć istnieją momenty, które można wyczerpująco rozszyfrować, kwalifikując je do odpowiedniego porządku, to pojawiają się jednak także momenty specyficznej „chiazmy” (Foucault 1972: 597), splecenia obu form dyskursu, medytacyjnej i dedukcyjnej, w których ćwiczenie duchowe modyfikuje podmiot wyznaczając następstwo twierzeń lub łącząc odmienne grupy dowodów.

Istnieje różnica między podmiotem, który wie, że powinien we wszystko wątpić, i wyprowadza z tego pewne twierdzenia, a podmiotem aplikującym

owo wątplenie do tego, co mu się aktualnie przedstawia. Kartezjusz buduje poprawny i jednoznaczny sylogizm: jeśli zmysły choć raz mnie zmyliły, to nie mogą być całkowicie pewny wiedzy, jakiej mi dostarczają, lecz zaraz po tych twierdzeniach z porządku dedukcyjnego napotyka opór z innego porządku: „W jakim sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest?” (Descartes 2001: 43). W stosunku do własnego ciała i najbliższego otoczenia, które mu się naocznie przedstawiają, Kartezjusz, niezależnie od twierdzeń, które przed chwilą wypowiedział, spotyka się z jakąś silną intuicją, która go zatrzymuje. Jakiego rodzaju i o czym świadczy owa przeszkoda w medytacyjnym wątpleniu? Wątpić całkowicie i metodycznie oznacza nie tylko wątpić we wszystko, ale również wątpić całym sobą. Chodzi nie tylko o przedmiot wątplenia, lecz również o status podmiotu wątpiącego, który ma tu ulec medytacyjnej przemianie (zresztą o stan podmiotu medytującego troszczy się Kartezjusz od samego początku; podając cechy niezbędne do przystąpienia do pracy nad medytacją, wskazuje m.in. na dojrzałość wieku, wolność od trosk, spokój, samotność). Jednak czy jeśli zwątpię całym sobą w otaczający mnie system aktualności (Kartezjusz wyciąga przed siebie ręce, dotyka papieru, porusza głową itd.), to wciąż pozostanę rozsądny jako medytujący filozof? Czy wciąż pozostanę sobą samym?

Przedstawione zostają dwa odmienne sposoby pokonania owej przeszkody, dwa odmienne sposoby zaburzenia pewności, by posunąć się w wątpleniu dalej: szaleństwo oraz złudzenie senne. Podstawową różnicą jest, że złudzenie senne pojawia się w porządku wydarzeń *Medytacji*, w toku ich postępowania, stając się ich elementem wpływającym na podmiot medytujący, tymczasem szaleństwo występuje jedynie jako temat dla refleksji. Odróżnienie medytującego od szaleńca zostaje – stwierdza Foucault – z góry ustanowione. Co więcej, wydaje się, że Kartezjusz nawet taką próbę wczucia się w szaleńca uznaje za dyskwalifikującą („ja bym się wydał nie mniej szalonym, gdybym ich wziął za przykład”). Szaleństwo nie jest więc tym, za co uważał je Derrida, to znaczy nie dość konsekwentnym przykładem – przypomnijmy, że Derrida zestawiał ze sobą wszystkie formy wątplenia wstępnego jako przed-filozoficzne, „naturalne wątplenie”, pełniące funkcję jedynie pedagogiczną, a przykład złudzenia sennego miałby jedynie przedłużać i uzupełniać, jako bardziej kompletny, przykład z szaleństwa (Derrida 2004: 86–88). W perspektywie Foucaulta szaleństwo mieści się na zewnątrz medytacji i jest niemożliwe do zrealizowania. Gdy Kartezjusz opisuje szaleństwo, mówi o „tych innych”. Szaleństwa nie można nawet pomyśleć jako „mojego”, ono zawsze jest „ich” (pada słowo *insanis*, które szaleńców charakteryzuje pod względem medycznym, zaś w następnym zdaniu *demens* i *amentes*, o zabarwieniu dyskwalifikującym). Natomiast gdy Kartezjusz podaje przykład złudzenia

sennego, to może w nim wystąpić on sam, we własnej osobie. W doświadczenie śnienia medytujący jest w stanie dokładnie się wczuć, ma je „pod ręką”. Może je sobie przedstawić tu i teraz, przed sobą, w sposób żywy, jakby je tu oto, teraz właśnie, przeżywał, postawić je na równi z terażniejszą, otaczającą go realnością zmysłowo-percepcyjną, od której chce się oderwać.

Przywołanie własnego złudzenia sennego modyfikuje sam medytujący podmiot, który wpada w stan zdumienia (w łacińskim tekście *stupor*), stan niepewności co do tego, co jest realne, a co nie, choć jeszcze przed chwilą było to nadzwyczaj jasne i klarowne:

Gdy o tym myślę uważniej, widzę tak jasno, że nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu, iż ogarnia mnie zdumienie i to zdumienie właśnie utwierdza mnie prawie w mniemaniu, że śnię (Descartes 2001: 43).

Foucault mówi o „rozmazaniu”, „zakłócaniu” (fr. *brouiller* i *troubler*) podmiotu podczas medytacji (Foucault 1972: 588). Złudzenie senne zaburza podmiot, który stara się nad nim medytować; jest dla podmiotu ryzykiem wpadnięcia w *stupor*. I nie jest to bez znaczenia, bowiem właśnie ten afektywny stan medytującego *cogito* pozwala pójść krok dalej, rozwijając medytację, i powiedzieć: *Age ergo somniamus*. (Foucault zwraca uwagę na dynamiczność tego wezwania w tekście łacińskim, polskie tłumaczenie oddaje raczej wersję tekstu francuskiego, jakby podmiot pozostawał jedynie w sferze przypuszczeń: „Dobrze więc, przypuścimy, że śnimy”; Descartes 2001: 44). *Age somniamus* może wskazywać, że sen nie jest już jedynie intelektualnym tematem rozważań, ale zostaje przywołany jako żywe doświadczenie samego medytującego, poprzez następującą po sobie serię czynności, które prowadzą do specyficznego stanu świadomości określonego mianem *stupor*. W końcu medytacja nad snem wprawia podmiot w oczekiwany stan, czyli niepewność co do własnej aktualności, co do „zażyłości” ze światem, która uległa rozregulowaniu. Napotkana przeszkoda zostaje pokonana. Pierwsza próba, z szaleństwem, uczyniła podmiot medytujący rozsądnym. Druga próba, ze snem – w pełni wątpiącym. Cel został osiągnięty.

Przy całej uważności, z jaką stara się Foucault czytać ten fragment, lekceważy on jednak to, co następuje zaraz potem, a więc moment spotkania ze złośliwym duchem, stwierdzając, że odbywa się ono na sztucznym, wypreparowanym, już z góry zabezpieczonym gruncie. A to właśnie ono jest główną kwestią, na którą chce zwrócić uwagę Derrida. Postarajmy się zbliżyć do tego drugiego punktu *Medytacji*, stosując sposób interpretacji samego Foucaulta (który zatrzymał się na problemie zwątpienia we własne ciało).

Genius malignus

Po *Age somnium* i skutecznym zakwestionowaniu swojego ciała, wracamy do porządku dedukcji i twierdzeń, gdzie Kartezjusz dowodzi, że choć możemy wątpić w ciało i poznanie za pośrednictwem zmysłów, to jednak wciąż pozostają rzeczywistymi „jakieś inne rzeczy prostsze i ogólniejsze” (przywołana zostaje analogia z barwą, do której można sprowadzić wszelkie nowe przedstawienia i wizje, tworzone przez malarzy), z tego wynikałoby, że nie mamy prawa podważać tych najprostszych i najbardziej ogólnych prawd, jakimi zajmują się np. matematyka czy geometria (Descartes 2001: 44–45). Aby otworzyć drogę do tego rodzaju wątplenia, potrzebne jest Kartezjuszowi wprowadzenie idei Boga, która tu, na początku, pojawia się jedynie jako możliwość, na poziomie twierdzeń. Wolno mi więc przypuścić, że jakaś większa ode mnie potęga może sprawić, że wszelkie oczywistości są jedynie moim złudzeniem, nawet to, że $2+3=5$. Następnie Kartezjusz próbuje, zgodnie z tym, co powiedział w systemie twierdzeń, wykonać o wiele trudniejszy krok medytacyjny: „lecz nie dość to stwierdzić, trzeba się starać mieć to w pamięci” (Descartes 2001: 46). Dowiadujemy się więc, że niemożliwym jest uchronić się przed „powrotem dawnych mniemań”, które „biorą w posiadanie mój łatwowski umysł niemalże wbrew mojej woli” (stwierdzenie to pokazuje, że jest to czasowe, praktyczne ćwiczenie, przypominające wręcz walkę z sobą samym w jakiegoś rodzaju rozdwojeniu). Nie otrzymując spodziewanych rezultatów medytacyjnych, sięga po inny sposób, już nie tylko pasywne powstrzymywanie, ale aktywny sprzeciw, afektywny wpływ na swą własną świadomość: „sam siebie będę łudził i uważał przez jakiś czas owe mniemania za zupełnie fałszywe i urojone”. Po chwili, jakby orientując się, że przekracza ważną granicę, lękając się tego, co się za chwilę stanie, zapewnia samego siebie, że „nie może stąd wynikać żadne niebezpieczeństwo ani błąd, i że nie można pójść w nieufności za daleko, ponieważ nie chodzi teraz o działanie, lecz tylko o poznanie” (a więc jest to kwestia poza moralnością i ewentualnym grzechem). I w tym właśnie momencie, nagle, po raz pierwszy, pojawia się „złośliwy duch” (*genius aliquis malignus*), który – jak powiada Kartezjusz – „wszystkie siły wyteża, by mnie zwodzić”. Pojawia się ktoś inny, z zewnątrz, pojawia się wola kogoś innego, potężniejszego niż sama pracująca świadomość. Warto zwrócić uwagę na to następujące po sobie, bez momentu przejścia, połączenie woli medytującego i woli złego ducha w jednoczącym, aktywnym działaniu „łudzenia”. Najpierw padają słowa „sam siebie będę łudził (...)”, a już w następnym akapicie medytujący filozof oraz złośliwy duch zostają połączeni:

(...) jakiś duch złośliwy (...) wszystkie siły swe wyteżył w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki... (Descartes 2001: 46).

W tekście łacińskim fraza ta, wraz z następującym po niej wyliczeniem tego, co przestaje być uznawane za realne, pisana jest łącznie: „(...) *genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos (...)*” (Descartes 2017). To właśnie pojawienie się tej zewnętrznej siły sprawia, że wątpienie z *Medytacji* wchodzi na inny poziom niż wątpienie opisane w *Rozprawie o metodzie* (cz. IV). Chociaż na pierwszy rzut oka są one bardzo podobne, to jednak w *Rozprawie* wątpienie odbywa się na gruncie nauki, a rozum pozostaje cały czas niezagrożony (Alquié 1989: 68–80). Dopiero w *Medytacjach*, kiedy do woli łudzenia samego siebie dołącza się wola kogoś innego, możemy przypuszczać, że medytujący nie ma już całkowitej kontroli nad medytacją. Po wyliczeniu wszystkich podstawowych pewności, wraz z posiadaniem własnego ciała, w wyniku czego pewności te przestają być realne i ulegają zanegowaniu, odwróceniu w coś fałszywego, Kartezjusz mówi: „będę trwał uparcie przy tym rozmyślaniu (*meditatio*)”. Po chwili napięcie opada, znowu „jakaś bierność prowadzi mnie z powrotem do nawyknień życia”. Ten kluczowy moment zostanie jednak podjęty w *Medytacji II*, gdzie stanie się podstawą do stwierdzenia „*ego sum, ego existo*” (Descartes 2001: 49), które orzeka się jako pewne dzięki jasnemu aktowi intuicji, a nie wnioskowaniu, na co zresztą zwraca uwagę Kartezjusz w odpowiedziach do *Zarzutów drugich* (Descartes 2001: 138). To moment, kiedy medytacja jakby się zatrzymuje, dochodzi do źródła, *cogito* upewnia się o sobie samym. Dzieje się tak nie pomimo złośliwego ducha, lecz właśnie dzięki niemu: „Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi” (Descartes 2001: 49).

Być może rzeczywiście, jak uważa Derrida, Kartezjusz zmierza w ten sposób do zachwiania rozumu, przez dotarcie do punktu zerowego, czy też obszaru źródłowego, gdzie rozum styka się z nie-rozumentem, tyle że inną drogą, całym swym wysiłkiem zwracając rozum przeciw niemu samemu. *Cogito* wypowiada siebie samo, ale ktoś inny musi nadać mu ruch, niejako puścić w obieg sam ruch myślenia, podszeptnąć (niczym przez sen) jego własne imię, pierwsze słowo, które pociągnie za sobą następne. Słusznie wydaje się zauważać Derrida, że *cogito* nie jest jeszcze wtedy po stronie rozumu, jest u źródła, z którego zarówno rozum, jak i szaleństwo mogą się wyłonić. U źródła podmiot jest w stanie nieustannego zagrożenia, *cogito* na poziomie tej podstawowej pewności nie wie jeszcze, czym jest, a raczej jest tylko o tyle, o ile wątpi i nie wie:

niedostatecznie rozumiem, kim jestem ja sam, ja, który teraz koniecznie istnieję; muszę więc uważać, abym przypadkiem czegoś innego nierozważnie nie wziął za siebie (Descartes 2001: 49).

Kartezjusz natychmiast stamtąd się wycofuje i w kolejnych posunięciach, kiedy *cogito* ma zostać w pełni wypowiedziane i dopowiedziane, stara się je jak najlepiej zabezpieczyć, wykazując wszystkie przyczyny fałszywości (Medytacja IV). Zaczyna się wypowiadanie od nowa siebie i świata w porządku twierdzeń, praktyka ćwiczeń poczynszy od Medytacji IV zanika, po tym jak w Medytacji III pojawił się „dobry Bóg”. Podczas tego procesu odwrotu samo *cogito* wydaje się zmieniać, jakby zostawało powoli ograniczone, upewniając się w swym mówieniu, zamykając się przed tym, co przez chwilę zostało uchylone. Jednocześnie oddala się od bliskości szaleństwa i od złośliwego ducha. I to dopiero od tego momentu zaczyna się – zdaniem Derridy – ewentualne „zamknięcie”, o jakim mówił Foucault, bowiem już sam język, roszczący sobie rolę wyznaczającego prawo, taki proces na nim wymusza.

Kartezjuszowi towarzyszy cały czas widmo złośliwego ducha, w szczególności wtedy, gdy otwiera skończoną „rzecz myślącą” na obecny w niej ślad nieskończoności Boga, zupełnie jakby pozostająca w cieniu groźba obłędu była czymś niezbędnym, jakby umożliwiała pewność światła *cogito*. Podobnie też Foucault, który chce śledzić urwany dialog pomiędzy szaleństwem i rozumem, archeologię milczenia, wypartą przez zawłaszczający język psychiatrii, będącej według niego monologiem rozumu nad szaleństwem (Foucault 1999: 6), w pewnym stopniu powtarza ów gest zamknięcia, z którego cały czas czerpie swoje dowody, pozostając mimowolnie dłużnikiem kartezjańskiego *cogito*.

Być może pomiędzy szaleństwem i *cogito* istnieje nierozzerwalna relacja i zależność, i powinniśmy postrzegać je właśnie w tym zdumiewającym uścisku fascynacji i przerażenia, we wzajemnym zawinieniu i wdzięczności.

Bibliografia

- Alquié F. (1989), *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Beck L.J. (1965), *The Metaphysics of Descartes*, Oxford: Clarendon Press.
- Blankenburg W. (2001), *First steps toward a psychopathology of „common sense”*, przeł. A.L. Mishara, „Philosophy, Psychiatry & Psychology”, vol. 8, no. 4, s. 303–315.
- Broughton J. (2001), *Descartes’s Method of Doubt*, Princeton: Princeton University Press.
- Derrida J. (1994), „*To Do Justice to Freud*”: *The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, przeł. P.A. Brault, M. Naas, „Critical Inquiry”, vol. 20, No. 2, s. 227–266.
- Derrida J. (2004), *Cogito i historia szaleństwa*, przeł. K. Kłosiński, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, Warszawa: KR.

- Descartes R. (1980), *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PIW.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty: Antyk.
- Descartes R. (2017), *Meditationes de prima philosophia*, ed. D.B. Manley, Ch.S. Taylor, <http://www.thelatinlibrary.com/des.html>.
- Foucault M. (1972), *Mon corps, ce papier, ce feu*, w: tenże, *Histoire de la folie*, Paris: Gallimard, s. 583–603.
- Foucault M. (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa: PIW.
- Foucault M. (1999), *Przedmowa*, przeł. T. Komendant, w: M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, opr. T. Komendant, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault M. (2006), *My body, this paper, this fire*, przeł. J. Murphy, J. Khalfa, w: M. Foucault, *History of Madness*, New York: Routledge, s. 550–574.
- Freud S. (1948), *Brief an Maxime Leroy über den Traum des Descartes*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, vol. 14, London: Imago, s. 558–560.
- Kępiński A. (1981), *Schizofrenia*, Warszawa: PZWL.
- Marion J.-L. (1999), *Does Thought Dream? The Three Dreams, or The Awakening of the Philosopher*, w: tenże, *Cartesian Questions. Method and Metaphysics*, Chicago: University of Chicago Press, s. 1–19.
- Merleau-Ponty M. (1996), *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mishara A.L., Lysaker P.H., Schwartz M.A. (2014), *Self-disturbances in Schizophrenia: History, Phenomenology, and Relevant Findings From Research on Metacognition*, „Schizophrenia Bulletin”, vol. 40, s. 5–12.
- Nolan L. (2016), *The Cambridge Descartes Lexicon*, New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur P. (2003), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa: PWN.
- Sass L. (1992), *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, New York: Basic Books.
- Sass L., Pienkos E. (2015), *Faces of Intersubjectivity. A Phenomenological Study of Interpersonal Experience in Melancholia, Mania, and Schizophrenia*, „Journal of Phenomenological Psychology”, vol. 46, s. 1–32.
- Schreber D.P. (2006), *Pamiętniki nerwowo chorego*, przeł. R. Darda-Staab, Kraków: Libron.
- Sebb G. (1987), *The Dream of Descartes*, Carbondale: Southern Illinois University Press.

- Sechehaye M. (1970), *Autobiography of a schizophrenic girl*, New York: Penguin.
- Shorter E. (2005), *A Historical Dictionary of Psychiatry*, Oxford: Oxford University Press.
- Vendler Z. (1989), *Descartes' Exercises*, „Canadian Journal of Philosophy”, vol. 19, no. 2, s. 193–224.

Streszczenie

Praca analizuje wątpliwość Kartezjusza, wykorzystując dwie interpretacje, które łączą je w sposób odmienny z doświadczeniem szaleństwa. M. Foucault widzi w nim wykluczenie szaleństwa poza dyskurs rozsądnej refleksji, natomiast J. Derrida dostrzega dopuszczenie ryzyka szaleństwa do samych podstaw refleksji i rozumu. Następnie staram się porównać kartezjańskie wątpliwość z przypadkami zaburzeń psychotycznych, których artykulacje można znaleźć w psychiatrii. Po dokładniejszym przeanalizowaniu oraz przywołaniu kontekstu współczesnych dyskusji na temat zaburzeń psychotycznych te dwie różne interpretacje mogą okazać się wzajemnie uzupełniające i jednocześnie pobudzać do głębszej analizy samych *Medytacji*, w szczególności dwóch istotnych momentów wątpliwości: poczucia rzeczywistości własnego ciała oraz spotkania ze złośliwym duchem.