

Damian Leszczyński

Faucault, Kartezjusz, szaleństwo

Nowa Krytyka 12, 81-112

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Damian Leszczyński
Uniwersytet Wrocławski

Foucault, Kartezjusz, szaleństwo

Wieść niesie, że w Abydos pewien człowiek, który popadł w obłąd, przychodził przez wiele dni do teatru, oglądał jakoby jakichś aktorów i oklaskiwał ich. A gdy się wyleczył ze stanu szaleństwa, opowiadał, że on przeżył ten czas jako najprzyjemniejszy.

Arystoteles, „Opowiadania zdumiewające”

W „Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu” Michel Foucault postawił sobie za cel „osiągnięcie stopnia zero historii szaleństwa”, dotarcie do gestu, który „dzieli Rozum i szaleństwo na rzeczy odtąd zewnętrzne”, cezury „określającej rozstęp między rozumem a nierozumem”¹. Gest ów, moment, począwszy od którego szaleństwo przestało być tolerowane i stało się przedmiotem wykluczenia jako coś przeciwnego rozumowi, coś pozbawionego własnej określoności i dającego się opisać jedynie w oparciu o rozum i jako jego negatyw, sytuuje Foucault w okolicach roku 1656, kiedy to utworzono w Paryżu Szpital Ogólny. Od tego momentu, zdaniem autora, rozpoczyna się „wielkie zamknięcie”, będące jednocześnie początkiem epoki klasycyzmu, w której dokonany został radykalny „podział na dzień i ciemność, cień i światło, sen i czuwanie, słoneczną prawdę i potęgę północnej godziny”², krótko mówiąc, rozbitcie na

¹ Michel Foucault: *Szaleństwo i nierozum*, przeł. T. Komendant. „Literatura na świecie” 1988, nr 6, s. 135.

² Ibidem, s. 141.

rozum i nierozum. W drugim rozdziale „Historii szaleństwa”, który w istocie jest właściwym początkiem książki, Foucault, nim zarzuci nas świadectwami mającymi stanowić w jego mniemaniu oczywisty dowód owego masowego wykluczenia, każe nam na moment zatrzymać się przy Kartezjuszu i pierwszej z jego „Medytacji”. W niej to bowiem, odrzucając możliwość obłądu jako przyczyny wątpienia, autor „Rozprawy o metodzie” miałby dokonać niejako „filozoficznego” wykluczenia szaleństwa, jednym gestem wyrzucając je poza obręb rozumu jako jego absolutne przeciwieństwo – nierozum. Oto wersja Foucaulta. Nie dowiadujemy się, czy Kartezjusz przywołany zostaje jako symbol ogólnego wykluczenia dokonanego przez klasycyzm, czy jako przykład typowej postawy filozoficznej tamtych czasów, czy stanowi przyczynę wykluczenia, jego racjonalne uzasadnienie, czy też może jest ofiarą ówczesnego „ducha czasów”. Pozostawmy tę kwestię egzegetom dzieła Foucaulta i zastanówmy się raczej nad pytaniem, które postawił Foucaultowi kilka lat po ukazaniu się „Historii szaleństwa” Jacques Derrida: jaki właściwie jest status szaleństwa w wywodzie Kartezjusza? Jednakże z uwagi na to, iż zarówno rozwiązanie Derridy, jak i Foucaulta ogranicza się do analiz szaleństwa wyłącznie w ramach procesu wątpienia przeprowadzanego w „Medytacjach”, proponowałbym rozszerzyć trochę pytanie i zastanowić się nad tym, jak można by zinterpretować pojawienie się kwestii szaleństwa w pierwszej medytacji, biorąc pod uwagę filozofię Kartezjusza *en bloc*, tzn. pytając o to, czym jest obłąd dla Kartezjusza jako filozofa, którego twórczość nie ogranicza się do tego krótkiego fragmentu poświęconego wątpieniu, dla filozofa, który skonstruował pewien system wiedzy obejmujący prócz metafizyki nauki matematyczno-fizyczne i wstępny projekt nauk o człowieku. Czy z tego punktu widzenia szaleństwo w „Medytacjach” rzeczywiście mogło odgrywać taką rolę, jaką przeznaczają mu – każdy na swój sposób – Foucault i Derrida? Zacznijmy od krótkiego streszczenia.

1) **Kartezjusz**³. Aby doprowadzić się do stanu absolutnego wątpienia, muszę zacząć od zakwestionowania tego, co „dotychczas uważałem za najbardziej

³ R. Descartes: *Medytacje*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa 1958, s. 21–29. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz parafrazuje ten fragment w taki oto sposób: nie powinniśmy ufać zmysłom „po pierwsze dlatego, że przyłapaliśmy rzeczy zmysłowe na tym, jak niekiedy nas łudzą, a przezorność nakazuje nigdy nie ufać zbytnio tym, którzy choć raz nas oszukali; po wtóre zaś dlatego, że co dzień zdajemy się czuć lub wyobrażać sobie we śnie niezliczone rzeczy, których naprawdę nie ma; a temu kto tak dalece wątpi, nie nasuwają się żadne oznaki, które by mu pozwoliły na pewno odróżnić sen od jawy”. R. Descartes: *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska. Warszawa 1960, s. 8.

oczywiste”, czyli tego, co „otrzymałem od zmysłów”. Nieraz się przekonałem, iż zmysły mogą zwodzić, w szczególności jeśli idzie o „przedmioty małe i bardziej oddalone”, trudno jednakże wątpić mi o tym, iż „teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę, że dotykam tego papieru rękoma itp.”. Muszę więc w jakiś sposób zaprzeczyć temu, co widzę, uznać to za nieprawdziwe. Jednakże czyniąc tak – i tu właśnie następuje ów istotny fragment – „musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych, których mózg jest tak osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni, lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ich ciało jest dzbanem, lub że są wyděci ze szkła. Ale to są właśnie szaleńcy i ja bym się wydawał nie mniej szalony, gdybym sobie ich wziął za przykład”. Po jaki środek wątpienia zatem sięgnąć? Otóż, kontynuuje Kartezjusz, jak się zdaje, sen byłby takim stanem, w którym „doświadczam rzeczy jeszcze mniej prawdopodobnych niż owi szaleńcy na jawie”, a ponadto „nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu”. A więc, powiada Kartezjusz, „przypuśćmy, że śnimy”. Jednakże po chwili sen również zostanie uznany za niewystarczający powód do wątpienia, albowiem wciąż istnieje kilka prawd, jak np. prawa arytmetyki i geometrii, które nawet wówczas wydają się oczywiste. Kartezjusz wprowadza więc hipotezę „ducha złośliwego”, który posiadając równą Bogu moc, jest w stanie zwodzić „ja” we wszystkim. Na tym kończy się interesujący nas fragment.

2) **Interpretacja Foucaulta**⁴. Przystępując do procesu metodycznego wątpienia, Kartezjusz „napotyka obłęd obok marzenia sennego i wszelkiego rodzaju pomyłek”. Pragnie sięgnąć po niego i na nim oprzeć swe wątpienie, w żadnym razie „nie pomija niebezpieczeństwa obłędu, podobnie jak rozpatruje ewentualność snu lub pomyłki”. Foucault przedstawia możliwe powody do wątpienia wymieniane przez Kartezjusza, nie zachowując jednak porządku ich pojawiania się w medytacjach (rzeczy małe albo oddalone, marzenie senne, wyobrażenia malarzy tworząca fantastyczne obrazy), aby ukazać w ten sposób, iż każdy z nich jest alternatywą właśnie dla szaleństwa, które pojawiło się jako druga z wymienionych przyczyn (po „przedmiotach małych i bardziej oddalonych”). W żadnym bowiem z tych wypadków nie dochodzi do sytuacji, w której

⁴ M. Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka. Warszawa 1987, s. 53–55. na

„cała prawda utonie w mroku”, jeśli zaś chodzi o szaleństwo, fałsz nie dotyczy tego, co widzę, lecz mego „ja”: „ja, który myślę, nie mogę być obłąkany”. Można wyobrazić sobie, że się śni, pisze Foucault, można nawet utożsamić się ze śpiącym i śniącym, „nie można natomiast przypuścić, nawet w myśli, że jest się obłąkanym, gdyż właśnie szaleństwo warunkuje niemożność myślenia”. Nawet jeśli śnię, nawet kiedy zwodzi mnie złośliwy demon, mój rozum pozostaje jako taki nienaruszony, gdybym natomiast uznał się za szaleńca, pozbawiłbym się tym samym rozumu i szansy na kontynuowanie medytacji. „Sny i złudzenia są przewyciężane w samej strukturze prawdy, lecz szaleństwo jest wykluczone przez podmiot, który wątpi”. Nieobecność doświadczenia szaleństwa w tekście Kartezjusza oznacza dla Foucaulta punkt, w którym powstaje przepaść pomiędzy rozumem a tym, co nim nie jest, między rozumem i jego cieniem, któremu od tej pory przysługuje jedyny możliwy status tego, co wykluczone. W tym patetycznym fragmencie Foucault obwieszcza, iż oto odkrył głęboko wpisaną w epokę klasycyzmu represję: „Wariactwem byłoby zakładanie, że jest się obłąkanym; jako doświadczenie myśli, szaleństwo wyczerpuje się na sobie samym i przez to z założenia się wyklucza. Tak więc obłęd zniknął z samej praktyki Rozumu [...] Zarysowała się linia podziału, wkrótce nie będzie już możliwe powszednie dla renesansu doświadczenie nierozumnego Rozumu i rozumnego Nierozumu”. Krótko mówiąc, rozum wyklucza to, co inne, wyrzuca poza siebie, poza swój obszar działania to, co od niego różne.

3) **Interpretacja Derridy**⁵. Jego zdaniem Foucault myli się, kiedy twierdzi, iż Kartezjusz „osaczając możliwość zmysłowego błędu i snu” (rzeczy małe albo dalekie, marzenia senne) „przewycięża je w strukturze prawdy” i nigdy nie dopuszcza możliwości „totalnego błędu całości poznania” (szaleństwa). Wprowadzony w miejsce szaleństwa sen jest bowiem radykalizacją hipotezy, w której zakłada się, iż zmysły niekiedy mogą się mylić (rzeczy małe lub oddalone). Sen pozwala przejść od razu do wątpienia dużo bardziej ogólnego i powszechnego, które dopełni hipoteza demona zwodziciela, „szaleństwo jest tylko szczególnym przypadkiem, i to wcale nie najgroźniejszym, zmysłowych złudzeń”. A zatem, powiada Derrida, nie możemy w żadnym razie uznać, że „hipoteza szaleństwa [...] jest traktowana w uprzywilejowany sposób” i wykluczona. Utożsamienie się ze śpiącym nie jest „cofnięciem się wobec możliwości

⁵ J. Derrida: *Cogito i „Historia szaleństwa”*, przeł. T. Komendant. „Literatura na świecie” 1988, nr 6.

szaleństwa”, lecz odwołaniem do „doświadczenia bardziej powszechnego niż doświadczenie szaleństwa”, takiego, które „obróci w perzynę całość zmysłowych fundamentów poznania i ujawni jedynie intelektualne fundamenty pewności”. Kartezjusz zakłada w ten sposób, że „śpiący i marzyciele są bardziej szaleni niż szaleńcy”, albowiem to „w przypadku snu, a nie w przypadku szaleństwa, absolutna całość idei pochodzenia zmysłowego jest podejrzana”. Następujące zaś później odwołanie do hipotezy złośliwego ducha „ma przywołać możliwość totalnego szaleństwa”. Kartezjusz, dowodzi Derrida, nie tylko nie wyklucza szaleństwa, ale odwołuje się do jego najbardziej radykalnej postaci, albowiem myśl, *cogito* wymyka się szaleństwu nie w ten sposób, iż wyrzuca je poza obręb rozumu, lecz dlatego, że „akt *cogito*, wedle właściwych mu praw, ma wartość nawet gdy jestem szalony, nawet jeśli jestem szalony, nawet jeśli moja myśl jest szalona od początku do końca”, każdy bowiem, kto przywołuje w myśli szaleństwo, „może to uczynić jedynie w wymiarze *możliwości*, w języku fikcji”. Kartezjusz pozornie wyłącza szaleństwo z medytacji, aby zaraz przywrócić je w postaci najbardziej radykalnej: „Czy jestem szalony, czy nie – *Cogito, sum*. Szaleństwo jest zatem tylko przypadkiem myślenia”. W ten sposób rozum Kartezjański nie wyklucza *innego* poza siebie, jak twierdził Foucault, lecz przeciwnie: w samej jego tożsamości pojawia się moment innego, moment różnicy.

4) **Odpowiedź Foucaulta**⁶. Foucault częściowo powtarza swoją argumentację z „Historii szaleństwa”, wprowadza jednak kilka dodatkowych punktów. Przede wszystkim pokazuje, że określenia stosowane przez Kartezjusza do opisu szaleństwa mają dwojaki charakter: kiedy mówi o tym, że musiałby „porównać się do nie wiem jak szalonych”, wprowadzony zostaje opisowy termin *insani*, kiedy natomiast stwierdza, że są to „właśnie szaleńcy” i on sam byłby „nie mniej szalonym” biorąc z nich przykład, stosuje określenia *amens* i *demens*, mające charakter wartościujący, oznaczające niegdyś osoby niezdolne do wykonywania pewnych czynności (religijnych, obywatelskich, prawnych). Szaleństwo nie jest zatem mniej radykalną postacią doświadczenia snu: „wątpić w swe ciało to być niczym te umysły pomieszane, chorzy, *insani*. Czy mogę pójść za ich przykładem i ze swej strony udawać szaleństwo i uczynić samego siebie niepewnym co do tego, czy jestem szaleńcem, czy nie? Nie mogę i nie muszę. Gdyż owi *insani* są *amentes* i nie byłbym mniej niż oni *demens* i praw-

⁶ M. Foucault: *Mon corps, ce papier, ce feu*, [w:] *Dits et écrits*. Paris 1994, t. II.

nie zdyskwalifikowany”, wzorując się na nich. Jeśli założę, że śpię, nic wielkiego się nie zdarzy, jeżeli jednak przyjmę, że jestem szaleńcem, wówczas, właśnie jako obłąkany, pozbawiam się możliwości kontynuowania moich *racjonalnych* medytacji. Drugi argument Foucaulta polega na ukazaniu specyficznego charakteru tego rodzaju wykładu, jakim są „medytacje”, na które składa się „zespół twierdzeń, formujący *system*, który każdy czytelnik musi śledzić [...] oraz zespół modyfikacji formujących *ćwiczenie*, które każdy czytelnik musi wykonać”. W ten sposób niemożliwe staje się uznanie samego siebie za szaleńca, gdyż oznaczałoby to automatyczne wykluczenie się – jako nierozumnego – z procesu racjonalnych medytacji. Ponieważ tego zrobić nie można (musimy bowiem dojść do prawdy), wyklucza się szaleństwo: „szaleństwo zostaje więc wykluczone, ale nie jako przykład niewystarczający, lecz jako nadmierne i niemożliwe doświadczenie”. Foucault broni więc swej wyjściowej tezy, dodając przy okazji kilka ironicznych uwag *ad hominem* pod adresem Derridy („spłaszczenie tekstu”, „lektura odległa od jego litery”, „czarująca hipoteza”, „jak można pozostać głuchym?”, „jak czytelnik równie pilny może tak się mylić?”) i na koniec wytaczając toporną broń opartą na argumentach, który nazwę tu *argumentem z fałszywej świadomości*. Otóż, powiada Foucault, Derrida dlatego twierdzi, że Kartezjusz nie wyklucza szaleństwa, dlatego „przywraca w swej interpretacji starą tradycję”, ponieważ jest przedstawicielem tego samego typu myślenia, posiada taką samą, jeśli można tak rzec, „fałszywą świadomość”, jak wszyscy ci, którzy wykluczali szaleństwo, i z tej przyczyny nie może dojrzeć prawdy. I jak zwykle w tego typu argumentach, koniec końców nie on ponosi za to winę: „winien jest system. System, którego skrajnej postaci jest dziś Derrida najbardziej zdecydowanym przedstawicielem”.

W ten oto sposób, krótki, mało znaczący, jak by się zdawało, fragment początkowej partii „Medytacji” Kartezjusza stał się obiektem dwóch praktyk interpretacyjnych pragnących obnażyć jego właściwe znaczenie: foucaultowskiej genealogii i derridiańskiej dekonstrukcji, którym niewątpliwie bliska jest heideggerowska skłonność do nadinterpretacji tego, co marginalne w tekstach filozoficznych. Na podstawie owych kilku stron Foucault nie waha się orzec, iż w tym właśnie miejscu zapoczątkowane zostaje wykluczenie szaleństwa jako nierozumu poza obręb rozumu, że dochodzi do wyrzucenia *innego*, tego, co różne, poza racjonalną tożsamość, zaś jego oponent, Derrida, dowodzi, iż, przeciwnie, szaleństwo pozostaje i to jako kluczowy moment, jako to, co inne i jako różnica nieuchronnie wpisana w samą tożsamość podmiotu. W jednym i drugim

wypadku zakłada się, że szaleństwo jest tematem tego ustępu „Medytacji”, że to wokół niego obracają się pozostałe przykłady, że Kartezjusz, tak czy siak, z niego właśnie uczynił zasadniczy problem pierwszej medytacji, czy to absolutnie wykluczając je poza rozum, czy to ukazując jako nieuchronny element wewnątrz *cogito*. Spróbujmy teraz spojrzeć na tekst Kartezjusza poza historią szaleństwa i sporami wokół „Historii szaleństwa”.

Zacznijmy od krótkiego przypomnienia. Kartezjusz mówiąc o powodach, dla których należałoby wątpić w to, co się widzi, wymienia kolejno: niedoskonałość zmysłów, możliwość obłądu, sen bądź też uleganie marzeniom na jawie i wreszcie istnienie demona zwodziciela. Mamy więc tu niewyraźne postrzeżenia, wyobrażenia rojące się w głowach szaleńców, obrazy i marzenia podsuwane przez sen lub bujną wyobraźnię i na koniec obrazy podsuwane przez kogoś innego, kogoś z zewnątrz. W tym ciągu wyobrażeń Foucault uznaje rojenia szaleńców za jakościowo różne od pozostałych, Derrida uważa zaś, iż różnica pomiędzy wymienionymi elementami jest jedynie różnicą stopnia, gdyż każdy kolejny element jest po prostu rozszerzeniem poprzedniego. Jeśli zgodzimy się, że medytacje jako sposób dochodzenia do prawdy i jako specyficzny rodzaj wykładu filozoficznego są dwutorowym procesem składającym się z twierdzeń i ćwiczeń, musimy przyjrzeć się możliwości zrealizowania ich w każdym ze wspomnianych wypadków. Foucault, jak pamiętamy, stwierdzi, iż próba uczynienia siebie samego szalonym neguje możliwość dalszego prowadzenia racjonalnych medytacji (a więc znów różnica co do istoty), Derrida, przeciwnie, zapewnia, że w każdym wypadku próba dokonuje się jedynie wewnątrz myśli jako możliwość, nie zaś faktyczna realizacja (nie ma więc znaczenia, czy wyobrażę sobie, że jestem szalony, czy też, że śpię, koniec końców zawsze będzie to jedynie wyobrażenie). Problem, jak się zdaje, polega tu na tym, że kiedy Kartezjusz pisze, iż „zaprzecza”, „bierze przykład”, kiedy mówi: „przypuśćmy, że śpimy”, Foucault traktuje to jako zdarzenie faktycznie mające miejsce w trakcie medytacji (Kartezjusz musiałby więc stać się *niczym* szalony, musiałby *naprawdę* zasnąć itd.), podczas gdy dla Derridy każda tego rodzaju próba jest jedynie zdarzeniem wewnątrz języka (Kartezjusz przyjmuje pewne założenie, np. snu, szaleństwa, i wysnuwa z niego wszystkie możliwe konsekwencje). Zastanówmy się wobec tego – mając w pamięci powyższe uwagi – czy doświadczenie szaleństwa stanowiłoby rzeczywiście wyjątek, który należałoby wykluczyć dla dobra rozważań.

Najpierw fizjologia. Jeśli bowiem chcemy wywołać w sobie pewne zjawisko („ćwiczenie” w ramach medytacji), powinniśmy wiedzieć, jak powstaje ono naturalnie, powinniśmy zatem przyjrzeć się, w jaki sposób dochodzi do postrzeżenia, co jest przyczyną marzeń na jawie, snu i wreszcie szaleństwa. W obmyślonym przez Kartezjusza modelu ciała ludzkiego sprawa przewodzenia procesów nerwowych została rozwiązana poprzez połączenie modelu korpuskularnego z koncepcją pneумы, którą uosabiają tu „tchnienia życiowe” transportujące bodźce w ramach ciała czy też w obrębie maszyny, za jaką Kartezjusz uważa ludzkie ciało. Co prawda charakteryzuje on tchnienia życiowe jako „niezmiernie delikatny wietrzyk, a raczej bardzo czysty i ruchliwy płomień”⁷ bądź też jako „coś, co przypomina powietrze bądź najdelikatniejszy powiew wiatru”⁸, nie powinniśmy jednak łudzić się co do ich natury. Dla Kartezjusza są one czymś całkowicie materialnym, korpuskułami, drobnymi cząstkami o różnej wielkości. Krew ludzka przenosi dwa podstawowe rodzaje drobin „rozsuwające się i oddzielające” oraz „sprzęgające się i łączące jedna z drugą”, przeważające u organizmów posiadających serce dwukomorowe. Wśród tych drobin Kartezjusz wyodrębnia drobiny „powietrzne”, czyli te, które „nie będąc bardzo ruchliwe, ani bardzo twarde nie przestają poruszać się swoją drogą”, oraz drobiny „żywsze i delikatniejsze, przypominające drobiny alkoholu, kwasów i soli trzeźwiących”⁹, które dzięki małym rozmiarom są w stanie dostać się tam, gdzie inne natrafiają na opór. I te właśnie drobiny, „które mają jedynie tę właściwość, że są bardzo drobne i poruszają się bardzo szybko, tak jak cząsteczki płomienia wychodzące z pochodni”, mogą docierać do mózgu, modyfikować go, wywołując w nim pewne wyobrażenia, a także przenosić bodźce do „nerwów i mięśni, przy pomocy których poruszają ciało w najróżniejszy sposób”¹⁰. Tchnienia spełniają więc podwójną rolę: są przyczyną powstawania wyobrażeń i przyczyną ruchów ciała. Skupmy się na tym pierwszym.

Jak wiadomo, pomimo przyjęcia radykalnego dualizmu duszy i ciała, Kartezjusz odnalazł punkt, w którym te dwie różne substancje się łączą: był nim mały gruczoł znajdujący się w mózgu, obecnie znany jako szyszynka (*co-narium*), uznany przez autora „Medytacji” za siedzibę „zmysłu wspólnego”

⁷ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska. Warszawa 1981, s. 63.

⁸ R. Descartes: *Opis ciała ludzkiego*, [w:] *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk. Warszawa 1989, s. 82.

⁹ Ibidem, s. 107–109.

¹⁰ R. Descartes: *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj. Warszawa 1986, s. 71.

i pośrednią przyczynę powstawania w duszy obrazów¹¹. Pełnił on rolę swoistej centrali, przez którą muszą przepłynąć wszystkie tchnienia życiowe, zarówno te, które dążą z serca do mózgu, jak i te, które wychodząc z różnych części mózgu podążają w kierunku mięśni i nerwów, za sprawą czego „najmniejszy jego [conarium] ruch wielce może wpłynąć na zmianę biegu owych tchnień i, na odwrót, najmniejsza zmiana biegu owych tchnień może wielce wpłynąć na zmianę tego gruczołu”¹². Modyfikacje te – zarówno samej szyszynki, jak i kierunku ruchu tchnień życiowych – będące przyczyną powstawania w naszej duszy wrażeń, obrazów i wyobrażeń, mogą być dwojakiego rodzaju: jedne zależą od nerwów, a zatem od różnego rodzaju pobudzeń ciała (pochodzących zarówno od przedmiotów zewnętrznych, od ciała, jak i od samej duszy), drugie zaś od pewnych procesów zachodzących w ciele w sposób niezależny od naszej woli, krótko mówiąc, od przypadkowego ruchu tchnień życiowych. Nie wdając się w dalsze szczegóły kartezjańskiej mechaniki ciała, spróbujmy bliżej przyjrzeć się sposobowi, w jaki zachodzą interesujące nas procesy: postrzeganie przedmiotów zewnętrznych, wyobrażanie, sen i obłąd.

1) **Spostrzeżenia przedmiotów zewnętrznych.** Teoria postrzegania jest ściśle związana z kartezjańską teorią wirów, tłumaczącą zjawiska fizyczne, oraz z założeniem o nieistnieniu próżni. Skoro nie ma próżni, to pomiędzy nami a otaczającymi nas przedmiotami zawsze znajduje się pewna ilość korpuskuł, które, wzajemnie wprawiając się w ruch, są w stanie przekazywać naszym ner-

¹¹ Przyczyna, dla której akurat szyszynkę mamy uważać za siedlisko duszy jest, wedle Kartezjusza, oczywista: wszystkie inne części mózgu są podwójne, podobnie jak części ciała, „ponieważ zaś o jakiejś rzeczy w tym samym czasie mamy tylko jedną i prostą myśl, musi przeto istnieć jakieś miejsce, gdzie podwójne obrazy wzrokowe lub inne wrażenia jakiegoś pojedynczego przedmiotu, pochodzące od podwójnych narządów innych zmysłów, mogłyby się łączyć w jedno, zanim podążą do duszy, aby jej nie przedstawiały dwóch przedmiotów zamiast jednego”. Ibidem, s. 85. Na ten temat zob. też list do Meyssoniera z 29 stycznia 1640 (tłum. polskie E. Wende [w:] F. Alquié: *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz. Warszawa 1989, s. 243). W *Prawidłach filozofii* czytamy: „Zmysł wspólny spełnia również podobną funkcję co pieczęć: kształtowania w fantazji albo wyobraźni jak w wosku tych samych figur lub idei, które przychodzą od zmysłów zewnętrznych czyste i niecielesne; ta zaś fantazja jest prawdziwą częścią ciała, i to tak wielką, iż różne jej części mogą przyjmować szereg odrębnych od siebie kształtów i dłużej je zazwyczaj zatrzymywać: wtędy to właśnie powstaje to, co nazywa się pamięcią. Po czwarte, należy sobie uprzytomnić, że siła poruszająca, czyli same nerwy, biorą swój początek w mózgu, gdzie znajduje się fantazja, która wprawia je w ruch w rozmaity sposób, tak jak zmysły zewnętrzne poruszają zmysł wspólny albo jak całe pióro porusza dolna jego część. Przykład ten pokazuje również, w jaki sposób fantazja może być przyczyną wielu ruchów w nerwach, mimo że nie posiada ich obrazów w sobie wyciśniętych, ale jakieś inne, z których owe ruchy mogą wynikać”. R. Descartes: *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj. Warszawa 1958, s. 59.

¹² R. Descartes: *Namiętności duszy*, op.cit., s. 85.

wom bodźce pochodzące od zewnętrznych przedmiotów. „Wszelkie przedmioty stają się dla nas widoczne dzięki temu jedynie, iż wprawiają w ruch w określonym miejscu, za pośrednictwem ciał znajdujących się pomiędzy nimi a nami, cienkie nitki nerwów wzrokowych u nasady naszych oczu, a następnie te ośrodki mózgu, z których owe nerwy wychodzą; poruszają je zaś one w tak wielce różnorodny sposób, że pozwalają nam widzieć rozmaite cechy przedmiotów; przedmiotów tych zaś nie przedstawiają duszy te bezpośrednie ruchy, które się odbywają w oku, ale te, które się odbywają w mózgu”¹³ i, co chyba jasne, nośnikiem wszystkich tych ruchów są tchnienia życiowe, miejscem zaś, w którym łączą się, aby wywołać w duszy obraz, jest szyszynka; jej złożony system ruchów w połączeniu ze zmiennym prądem tchnień jest w stanie oddać różnorodność spostrzeżeń. Powróćmy teraz do tekstu „Medytacji”: „zmysły niejednokrotnie nas zwodzą, gdy chodzi o jakieś przedmioty małe i bardziej oddalone”. Problem postrzegania przedmiotów różnie od nas oddalonych rozwiązuje Kartezjusz następująco: określone punkty powierzchni szyszynki zmieniają położenie względem środka mózgu w zależności od odległości, w jakiej znajduje się przedmiot, tzn. jeśli przedmiot X jest bardziej oddalony od naszych oczu niż przedmiot Y , to odpowiadający mu na powierzchni szyszynki punkt x , byłby bardziej oddalony od centrum mózgu niż odpowiadający bliższemu przedmiotowi punkt y ¹⁴. Ten niezbyt wyszukany, a dziś z pewnością wzbudzający rozprawienie mechanizm opisujący proces postrzegania, jest w stanie wytłumaczyć przyczynę „zwodniczości” zmysłów: po pierwsze, w wypadku przedmiotów „małych i bardziej oddalonych” może się okazać, iż powierzchnia szyszynki nie jest w stanie zmienić swego położenia względem środka mózgu, bardziej odeń oddalić, tak, aby właściwie ukazać duszy to, co za pośrednictwem nerwów przekazują jej tchnienia życiowe; po drugie natomiast – i punkt ten rozwinę szerzej w dalszej części tekstu – może dochodzić do zakłóceń spowodowanych przypadkowymi ruchami szyszynki lub krążących w mózgu tchnień życiowych. W tym drugim wypadku do postrzeganego obrazu mogą się dołączyć inne, odcisnięte w mózgu wcześniej, a teraz wywołane przez ruch tchnień: „Jeśli bowiem kształt jakiegoś osobliwego przedmiotu odcisnie się znacznie wyraźniej (niż kształt innych przedmiotów) w miejscu mózgu, ku któremu nachyla się ów właśnie gruczoł, dążące tam tchnienia nie omieszkają przejąć również owego

¹³ Ibidem, s. 74.

¹⁴ R. Descartes: *Człowiek*, [w:] *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, op.cit., s. 54. Por. *La Dioptrique*, [w:] R. Descartes: *Oeuvres*, t. V. Paris 1824, s. 48, 66–68.

odcisku”¹⁵. Zarówno Foucault, jak i Derrida przechodzą obojętnie obok fragmentu dotyczącego zwodniczości zmysłów, my jednak postaramy się pamiętać o owym mechanizmie zakłócającym, który odegra istotną rolę w kolejnych punktach.

2) **Wyobrażenia.** Rozważam je, inaczej niż czyni to Kartezjusz, przed procesem snu, stanowią bowiem jego szczególny przypadek, są niejako „snem na jawie”, który w przeciwieństwie do snu właściwego może w niektórych wypadkach podlegać kontroli woli. **Medytacje:**

Sami malarze, nawet wtedy, gdy usiłują przedstawić syreny i satyrów w najniezwyklejszych postaciach, nie są w stanie dać im pod każdym względem nowych cech, lecz tylko łączą ze sobą członki rozmaitych stworzeń. A jeśli nawet wymyślą coś tak dalece nowego, że nic podobnego w ogóle nigdy nie widziano, tak zupełnie zmyślnego i nieprawdziwego, to jednak z pewnością barwy, które się na to składają, muszą być prawdziwe (s. 22).

Zwróćmy uwagę na następujące sformułowania użyte w tym fragmencie: „usiłują” – a zatem czynią to z własnej woli; „łączą” – posługują się materiałem, jaki mają już do dyspozycji, a więc obrazami odcisniętymi w mózgu; „zmyślane i nieprawdziwe” – coś, czego w normalnym wypadku doświadczyć nie można. Sięgnijmy do fizjologii wyobraźni. Możemy, powiada Kartezjusz, wyróżnić dwa typy wyobrażeń: te, których przyczyną jest dusza (a zatem zależne od naszej woli), oraz te, których przyczyną jest samo ciało (od woli niezależne). W pierwszym wypadku z pewnością nie będziemy mówić o „śnie na jawie”, lecz o celowym działaniu, którego efektem ma być uzyskanie wyobrażenia czegoś „zmyślnego i nieprawdziwego”. „Kiedy nasza dusza usiłuje wyobrazić sobie jakąś rzecz nie istniejącą, np. jakiś zaczarowany pałac lub chimereę [...] spostrzeżenia, jakie ma o tych rzeczach, zależą głównie od woli, która sprawia, że je ona spostrzeża”¹⁶. Aby zatem wyobrazić sobie to, co nie istnieje, musimy siłą woli dokonać połączenia obrazów (wprawić w odpowiedni ruch tchnienia życiowe), obrazów niegdyś już dostrzeżonych i w ten sposób „nakreślonych” – zarówno na wewnętrznej powierzchni mózgu, jak i na powierzchni szyszynki – jako rysunki czy też „kształty lub podobizny, które dusza rozumna

¹⁵ R. Descartes: *Człowiek*, op.cit., s. 55.

¹⁶ R. Descartes: *Namiętności duszy*, op.cit., s. 78.

będzie kontemplować”¹⁷. Słowo „rozumna” ma tu istotne znaczenie, chodzi bowiem o te wyobrażenia, które tworzymy z własnej woli, lub te, które jesteśmy w stanie opanować, albowiem może się zdarzyć – i przykładów takich daje Kartezjusz wiele – że opanują nas wyobrażenia i namiętności nie mające racjonalnego uzasadnienia, które w myśl kartezjańskiej „etyki tymczasowej” trzeba będzie powstrzymać. O ile będziemy w stanie kierować naszymi wyobrażeniami, o tyle będą one raczej *działaniami* niż *doznaniem*, będą wytwarzaniem obrazów, nie zaś ich odbieraniem, nietrudno więc będzie oddzielić je od faktycznych doznań i spostrzeżeń.

W drugim jednak wypadku, gdy powstają wyobrażenia, których przyczyną jest samo ciało, sprawa się komplikuje, gdyż dusza nasza otrzymuje wówczas coś, co ma formę postrzeżenia, jednak postrzeżeniem nie jest, nie zostało bowiem wywołane pobudzeniem zmysłów przez przedmioty zewnętrzne ani też skierowaniem duszy na własne ciało, samą siebie bądź posiadane obrazy, ale przypadkowym i niezależnym od naszej woli ruchem tchnień życiowych. Wyobrażenia te powstają „dzięki temu, że tchnienia życiowe, poruszając się rozmaicie i napotykając ślady różnych poprzednich wrażeń w mózgu, odbywają swój bieg przypadkowo raczej przez pewne pory niż przez inne. Takimi są złudzenia senne oraz marzenia, które mamy często na jawie, kiedy to myśl nasza błąka się niedbale nie zwracając sama ku niczemu określönemu. Otóż chociaż niektóre z tych wyobrażeń są doznaniem duszy w jak najbardziej właściwym tego słowa znaczeniu i chociaż je wszystkie można tak nazwać, jeśli się ten termin weźmie w najogólniejszym znaczeniu, nie mają one jednak przyczyny tak wyraźniej i tak określonej, jak spostrzeżenia, które dusza nasza otrzymuje za pośrednictwem nerwów; one zdają się raczej ich cieniem i obrazem”¹⁸. I bardzo ważny fragment kilka stron dalej: „należy tu jeszcze zaznaczyć, że to wszystko, co dusza spostrzega za pośrednictwem nerwów, może być jej także przedsta-

¹⁷ R. Descartes: *Człowiek*, op.cit., s. 49. W liście do Meyessonniera Kartezjusz tak opisuje owo „nakreślanie” obrazów: „Co się tyczy jednak odbić, które zostają w pamięci, to wyobrażam sobie, że są czymś w rodzaju zgieć, które pozostają na papierze, kiedy go złożymy; tak więc sądzę, że są one wchłaniane przez całą substancję mózgową, aczkolwiek nie przeczę, że mogą w jakiś sposób tkwić w owym gruczole [szyszynce – D.L.], zwłaszcza u tych ludzi, którzy mają *otępiały umysł* [podkr. – D.L.], bo w umysłach bardzo sprawnych i bardzo subtelnych cieszy się on całkowitą swobodą i dużą ruchliwością” (s. 243–244).

¹⁸ R. Descartes: *Namiętności duszy*, op.cit., s. 79.

wione za pomocą przypadkowego biegu tchnień życiowych”¹⁹. Innymi słowy, jest rzeczą możliwą, aby obrazy wywołane przypadkowym ruchem tchnień życiowych zastępowały obrazy wywołane faktycznym pobudzeniem nerwów przez przedmioty zewnętrzne w taki sposób, iż ich odbiorca nie będzie niekiedy w stanie odróżnić jednych od drugich: „niekiedy obraz jest tak podobny do rzeczy, którą przedstawia, że można go wziąć fałszywie za nią samą, a to przy spostrzeżeniach odnoszących się zarówno do przedmiotów zewnętrznych, jak i do pewnych części naszego ciała”. Można więc „śnić na jawie” otrzymać w wyniku gry tchnień życiowych obraz dzbana, który będziemy brać za rzeczywisty, aktualnie widziany, a nawet dotykany (gdyż chodzi tu o wrażenia w ogóle – mechanizm ich powstawania jest zawsze taki sam, niezależnie od zmysłu). Częstokroć „we śnie, a niekiedy nawet na jawie, wyobrażamy sobie tak silnie pewne rzeczy, iż uważamy, że je widzimy przed sobą lub czujemy w naszym ciele, chociaż nie ma ich tam wcale”. Krótko mówiąc, możemy błędzić co do istnienia rzeczy, obrazy mogą nas zwodzić nawet na jawie, gdyż nie jesteśmy całkowicie pewni tego, czy są to rzeczy prawdziwe, czy tylko nasze wyobrażenia wywołane przypadkową grą tchnień życiowych. I musimy tu dodać, że chodzi nie tylko o wyobrażenia rzeczy istniejących, lecz także – ponieważ krążące po mózgu tchnienia mogą natrafiać na rozmaite, nie mające ze sobą nic wspólnego, ale wyryte na jego powierzchni obrazy – rzeczy nieistniejące: syreny, centaury, szklani ludzie. Jeżeli bowiem „liczne i różne rysunki znajdują się w tym samym miejscu mózgu, niemal równie doskonale nakreślone, jak to się najczęściej zdarza, tchnienia przejmują po trosze z odcisku każdego z nich – mniej lub więcej, zależnie od przypadkowego spotkania ich drobin z owymi rysunkami. I w taki właśnie sposób powstają chimery, hypogryfy w wyobraźni ludzi śniących na jawie, to jest tych, którzy pozwalają niedbale błędzić tu i ówdzie swojej fantazji, nie zajmowanej zewnętrznymi przedmiotami ani nie prowadzonej przez rozum”²⁰.

Zwróćmy uwagę na sformułowania, jakimi posługuje się Kartezjusz: „myśl nasza błąka się niedbale”, pozwalamy „niedbale błędzić tu i ówdzie fantazji, nie zajmowanej zewnętrznymi przedmiotami ani nie prowadzonej przez rozum”. Powstawanie wyobrażeń jest związane z wymknięciem się myśli spod

¹⁹ Ibidem, s. 81. Por. *Zasady filozofii*, s. 343: „Taka jest natura naszego umysłu, iż samo zachodzenie pewnych ruchów w ciele może w nim wzbudzić rozmaite myśli, nie odzwierciedlające żadnego obrazu tych ruchów...”.

²⁰ R. Descartes: *Człowiek*, op.cit., s. 56.

kontroli, ze swoistym przyzwoleniem na irracjonalność, którą albo jesteśmy w stanie kontrolować za pomocą woli (można tu mówić o dwóch wypadkach, po pierwsze, kiedy wyobrażenia wywoływane są przez duszę, i po drugie, kiedy wywoływane są przez ciało, lecz zostają opanowane), albo jej ulegamy. Problem zostaje jednak przesunięty na płaszczyznę etyczną: nie chodzi o to, aby pozbawiać się wyobrażeń i odrzucać każdy element nierozumny, lecz o to, aby nad nimi panować, co jest tożsame z panowaniem nad ciałem – mamy więc tu do czynienia z radami dotyczącymi panowania nad sobą, kierowania swą duszą i ciałem, z tym, co Kartezjusz nazywa ogólnie panowaniem nad namiętnościami.

Podsumowując: istnieje możliwość „snu na jawie” wywołanego przez przypadkowe ruchy tchnień życiowych w naszym ciele, w naszym mózgu, co doprowadza do sytuacji, iż nie tylko uznajemy za istniejące przedmioty, które aktualnie są nieobecne, ale też przyznajemy istnienie tworum wyobraźni, pewnym kombinacjom obrazów, którym nie odpowiada żaden realny byt.

3) **Sen.** Jest mocniejszą wersją marzenia powstającego bez udziału woli, zarówno pod względem długości, jak też intensywności, ale również z uwagi na jego konieczność. Różnica między mózgiem człowieka czuwającego a śpiącego jest dla Kartezjusza oczywista: mózg tego pierwszego jest wypełniony tchnieniami wciąż wywoływanymi przez bodźce zewnętrzne oraz tymi, które pochodzą z duszy. „Wytwarzające je źródło jest zwykle tak obfite, iż w miarę jak wpadają do jam mózgowych, silnie napierają na otaczającą je tkankę, rozciągają ją i w ten sposób naprężają wszystkie włókienka wybiegających stąd nerwów; podobnie jak nieco silniejszy wiatr wydyma żagle statku i napręża wszystkie mocujące je liny. Wynika stąd, że maszyna ta, gotowa podporządkować się wszelkim działaniom tchnień, przedstawia ciało *czuwającego człowieka*”. Kiedy zaś „tchnienia napierają tylko na pewne części owej otaczającej je tkanki i naprężają je, podczas gdy inne są swobodne i luźne – podobnie jak niektóre części żagla, gdy wiatr jest zbyt słaby, by go całkowicie wypełnić” maszyna „przedstawia ciało *śpiącego człowieka* i śniącego *rozmaite sny*”²¹. Sen, odmiennie niż marzenie na jawie, które jesteśmy w stanie poddać naszej woli, ma tylko jedną przyczynę: przypadkowy ruch tchnień życiowych powodujący (a także powodowany przez) modyfikacje szyszynki. „Jeśli zaś chodzi o *marzenia senne*, to częściowo zależą one od niejednakowej siły, z jaką tchnienia wy-

²¹ Ibidem, s. 46.

latują z gruczołu *H*, częściowo zaś od odcisków spotykanych w pamięci. Nie różnią się one przeto niczym od owych obrazów, o których mówiłem wyżej, że powstają w wyobraźni ludzi marzących na jawie, poza tym, iż obrazy powstające we śnie mogą być znacznie wyraźniejsze i znacznie żywsze od obrazów powstających na jawie²².

Mechanizm pozostaje więc taki sam, jak w wypadku wspomnianych wcześniej zakłóceń postrzeżenia oraz wyobrażeń powstających bez udziału woli w wyniku procesów zachodzących w samym ciele. Wyobrażenie nie podlegające woli to zakłócenie wrażenia (sposrzeżenia), nad którym wzięło ono górę i które przysłoniło to usamodzielnione zakłócenie; sen zaś to bezwolne wyobrażenia wzmocnione zarówno pod względem intensywności, jak i trwania. W każdym z tych wypadków przyczyna znajduje się w ciele. Człowiek dostrzeża niektóre rzeczy błędnie, gdyż tchnienia przypadkowo natrafiły na jakiś dawny obraz w mózgu, gry, ewentualnie szyszynka nie była w stanie zmodyfikować się tak, żeby przedstawić zbyt odległą rzecz; przyznajemy istnienie pewnej rzeczy, która jest akurat nieobecna, lub też uznajemy za istniejący jakiś hybrydyczny wytwór wyobraźni jedynie z powodu nieokreślonej gry tchnień w naszym mózgu, gry nad którą nie możemy zapanować – czy to z powodu jej natężenia, czy też z uwagi na słabość naszej woli; wreszcie zasypiamy, musimy zasypiać dlatego, że „podczas czuwania miąższ mózgu wysycha i kanaliki stopniowo się rozszerzają pod wpływem nieustannego działania tchnień”, musimy spać, aby „odżywić i odnowić mózg”²³, zasypiamy, a wówczas owładają nami sny spowodowane bezładnym ruchem tchnień i modyfikacjami szyszynki. Wiadomo już, iż zdarza się nam na jawie brać rzeczy nieistniejące za istniejące, ponieważ wyobrażamy je sobie tak silnie, „iż uważamy, że je widzimy przed sobą lub czujemy w naszym ciele”, jednakże we śnie wszystko to zyskuje na sile. Jaka jest przyczyna intensywności właściwej marzeniom sennym? Kartezjusz tłumaczy to tak: „ta sama siła szerzej otwiera rurki [...] i kanaliki [...] służące do wytwarzania tych obrazów [marzeń na jawie], gdy części mózgu otaczające rurki i kanaliki są luźne i rozprężone [...] niż gdy są całkowicie naprę-

²² Ibidem, s. 67. W *Zasadach filozofii* sen porównywany jest do choroby: „Rozmaite choroby, które atakują sam tylko mózg, znoszą lub zakłócają wszelkie doznawanie, tak samo jak i sen, którego siedzibą jest tylko mózg, codziennie odbiera nam w znacznej mierze zdolność odczuwania, która potem przywraca nam jawa” (s. 342).

²³ R. Descartes: *Człowiek*, op.cit., s. 68.

zone²⁴. Innymi słowy, zmiękczenie i uelastycznienie mózgu, które właściwe jest człowiekowi śpiącemu, przez to, że rozszerza „rurki i kanaliki”, zwiększa przypadkowość ruchów tchnień życiowych, a jednocześnie czyni osobę śpiącą bardziej podatną na ruchy z zewnątrz, czyli umożliwia wnikanie do mózgu nowych tchnień życiowych, które – ponieważ wola nad nim w żaden sposób nie panuje – krążąc, natrafiają na dawne obrazy i wywołują nowe. „Gdy się zdarzy, iż działanie jakiegoś przedmiotu pobudzającego zmysły dociera we śnie aż do mózgu, nie tworzy tam tego samego – co na jawie – obrazu, lecz obrazy inne, bardziej niezwykle i bardziej odczuwalne²⁵. W „Medytacjach” Kartezjusz mówi o tym tak: „jak często w nocy każe mi sen wierzyć [...], że jestem ubrany, że siedzę przy ogniu, a tymczasem leżę w łóżku rozebrany”. Leżę rozebrany śniąc, iż siedzę w ubraniu. W traktacie „Człowiek” pisze zaś: „gdy leżymy niezupełnie przykryci, wyobrażamy sobie, że jesteśmy nadzy, gdy zaś zbyt szczelnie się przykryjemy, zdaje się nam, że przywaliła nas góra²⁶. We śnie nie tylko roimy sobie *cokolwiek*, lecz pozostajemy w pewnym związku z rzeczywistą sytuacją z powodu wciąż docierających do nas słabszych lub silniejszych bodźców, które wywołują następnie tchnienia życiowe błądzące w naszym uśpionym mózgu, zderzające się ze sobą i z wyrytymi w nim obrazami, odkształcające szyszynkę i same zmieniające tor podczas kontaktu z jej powierzchnią. Sen pozostaje więc w pewnej relacji do jawy: zaprzecza jej, potęguje, stanowi jej negatyw lub zniekształcenie.

4) Szaleństwo. Najpierw „Medytacje”:

W jakim sposobie 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 osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są biedni, że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ich ciało jest dzbanem, lub że są wydęci ze szkła. Ale to są właśnie szaleńcy i ja bym się wydawał niemniej szalonym, gdybym sobie ich wzięł za przykład (s. 82).

²⁴ Ibidem, s. 67.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 68.

Jak mogę zaprzeczyć, iż te ręce są moje? Albo inaczej, jak mogę stwierdzić, iż są moje? „Namiętności duszy”: „niekiedy nawet na jawie wyobrażamy sobie tak silnie pewne rzeczy, iż uważamy, że je widzimy przed sobą lub czujemy w naszym ciele, chociaż nie ma ich tam wcale” (s. 82). W tym wypadku to jedynie kwestia konwersji wypowiedzi. Musiałbym być szalony, powiada Kartezjusz, ażeby zaprzeczyć, iż te ręce są moje. Ale jest też całkiem możliwe, że nie są moje. Mogę wszak „śnić na jawie”. Czym byłoby owo „szaleństwo”, jeśli nie przypadkowymi ruchami tchnień życiowych wywoływanych przez samo ciało, których nie mogę poddać mej woli? Spójrzmy tylko na przykłady szaleństwa, jakie podaje Kartezjusz: jestem biedny, a sądzę, że jestem królem, jestem nagi, a uważam, iż jestem odziany w purpurę (przeciwieństwa), moja głowa jest z gliny, moje ciało jest ze szkła, jestem dzbanem (hybrydy: gliniana głowa, szklane ciało, człowiek-dzban). Sen: „rurki i kanaliki są luźne i rozprężone”, krążące w nich tchnienia wytwarzane przez ciało i te, które powodowane są przez bodźce zewnętrzne, natrafiają na odcisnięte w mózgu obrazy i „przejmują po troszę z odcisku każdego z nich”. Jestem rozebrany, a sądzę, iż jestem ubrany, jestem przykryty, a myślę, że przygniotła mnie góra, „czasami we śnie ukąsi nas mucha, a nam się zdaje, że otrzymaliśmy pchnięcie szpadą”. I odnośnie tych przykładów znów fragment z „Medytacji”: ci, którzy tworzą sobie pewne wyobrażenia, „nie są w stanie dać im pod każdym względem nowych cech, lecz tylko łączą ze sobą członki rozmaitych stworzeń”. Przeciwieństwa, doprowadzanie do skrajności, hybrydyzacja – oto skutki przypadkowych ruchów tchnień i szyszynki.

Czym zatem byłoby szaleństwo? Pod względem jakościowym, podsuwane przez nie wyobrażenia niewiele różnią się od tych, jakie dają nam marzenia na jawie i sen. Szaleństwo ma wiele wspólnego ze snem, nie jest jednak, jak sądził Derrida, jego „słabszą” wersją, mniej radykalnym przykładem. Kartezjusz pisze tak: „nadmiar snu” czyni mózg „ociężałym i podobnym do mózgu głupca bądź obłąkanego”, co jest „dość łatwe do wyprowadzenia z tego, co już tu wyjaśniłem”²⁷. Zbyt długi sen bliski jest szaleństwu. Przyjrzyjmy się raz jeszcze fizjologii snu: kiedy „mięszc mózgu wysycha i kanaliki stopniowo się rozszerzają”, zasypiamy, aby w tym czasie mógł on „odżywić się i odnowić, nasiąknięty krwią wypełniającą drobne żyły i tętnice”. Gdy po upływie pewnego czasu „ka-

²⁷ Ibidem, s. 69. W oryginale interesujący nas fragment brzmi: „l'excès du sommeil s'appesantir et ainsi devenir semblable à celui d'un homme insensé, ou d'un stupide”. R. Descartes: *L'Homme*, [w:] *Oeuvres*, op.cit., t. IV, s. 425.

naliki w owym mięszu już się zwięzły”, jesteśmy gotowi do działania, możemy się obudzić. Co się dzieje, gdy śpimy zbyt długo, tak, że mózg nasz staje się „podobnym do mózgu głupca albo obłąkanego”? Kanaliki nadmiernie się zwięzają. Jaki jest tego skutek? Otóż tchnienia życiowe krążą w mózgu właśnie dzięki owym „rurkom i kanalikom” i jeśli te „nie są wystarczająco szeroko otwarte, by je wszystkie pomieścić”, pewne „drobiny” kierują się ku przewodom połączonym z nozdrzami i podniebieniem (wywołując kichanie), inne zaś „kierują się ku przewodom *K* i *L*, którymi łatwo przechodzą, przekrój ich jest bowiem znaczny. Jeśli tam nie trafiają i są zmuszone powrócić ku rurkom *aa*, znajdującym się na wewnętrznej powierzchni mózgu, w tej samej chwili powodują *zamroczenie* lub *zawrót głowy*, który zakłóca czynności *wyobraźni*”²⁸. O ile więc pod względem formy szaleństwo jest podobne do snu i marzenia na jawie, o tyle pod względem fizjologicznym różni się od pozostałych. Wyobrażenie jest zakłóceniem postrzeżenia, które wzięło nad nim górę, sen jest zintensyfikowaniem wyobrażenia, szaleństwo natomiast, jako objaw bliski zbyt długiemu snu, oznacza *zakłócenie wyobraźni*, wyobraźni, która sama u swych podstaw jest zakłóceniem spostrzeżenia. Toteż szaleństwo jest z pewnością czymś mniej powszechnym niż sen, nie dlatego jednak, że stanowi jego niższy stopień, lecz dlatego, że leży po jego przeciwnej stronie, albowiem na poziomie kartezjańskiej fizjologii sen to *zbyt długie wyobrażenie*, szaleństwo natomiast to *zbyt długi sen*.

Te trzy przykłady – wyobrażenie, sen, szaleństwo – łączy natomiast fakt, iż wszystkie one wiążą się z wpływem ciała na powstawanie obrazów i przez to na duszę, z wpływem, który nie podlega woli. Marzenie na jawie, sen i szaleństwo – wszystkie oznaczają pewien niedostatek woli, utratę panowania i władzy nad procesami cielesnymi, doprowadzającymi do powstawania w duszy wyobrażeń. Wróćmy jeszcze na moment do fragmentu „Medytacji”: szaleni są ci, „których mózg tak jest osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci” (w wersji francuskiej czytamy: „jest zmałony i przyćmiony”). Zarówno Foucault, jak i Derrida przeszli obojętnie obok fragmentu, w którym Kartezjusz wyraźnie lokalizuje przyczyny szaleństwa poza duszą, w obrębie procesów zachodzących w ciele. Szaleństwo nie jest czystym nierozumem, antyrozumem, nie jest negatywem i przeciwieństwem rozumu, lecz rozumem zakłóconym, rozumem pod władzą ciała.

²⁸ Ibidem, s. 45.

Zanim rozpatrzemy to szerzej, zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy etiologii szaleństwa. Wyrażenie: „uporczywe wyziewy czarnej żółci” nie jest tu, jak mogłoby się dziś wydawać, zwrotem retorycznym, lecz precyzyjnym określeniem przyczyny choroby. „Czarna żółć” jest tym z czterech płynów ustrojowych, „humorów” (elementem, z którym się wiąże jest ziemia, jakością – suchość), odpowiedzialnych, zgodnie z teorią hipokratejską, a następnie medycyną Galena, za kształtowanie temperamentów ludzkich. Choć ostatnie wielkie dzieło poświęcone teorii humoralnej „*De naturali parte medicinae*” Jeana Fernela ukazało się w 1542 roku, to bez wątpienia Kartezjusz znajdował się pod jego wielkim wpływem.²⁹ Przewaga „czarnej żółci” czy też żółci ciemnej w organizmie była przyczyną temperamentu melancholicznego, którego główną cechą stanowiło – jak pisze Robert Burton w „*Anatomii melancholii*” opublikowanej 21 lat przed „*Medytacjami*” – „gadanie od rzeczy, któremu nie towarzyszy gorączka” i które „łączy się zaś normalnie z uczuciem lęku i smutku, których przyczyny poznać nie potrafimy”³⁰. Melancholia, po grecku *melaina hole*, oznacza właśnie czarną żółć. Wpływa ona „na wszelkie czynności będące wynikiem pracy mózgu” w taki sposób, iż „koncept czyni ona wolniejszym, a to zarówno dlatego, że substancja mózgowa u takich osób bywa gęstsza, jak i ze względu na intelekt, który nie jest wystarczająco subtelny i lotny”³¹. Starożytni i nowożytni znawcy przedmiotu dostrzegają wszakże różnicę między melancholią a obłędem i szaleństwem właśnie z uwagi na ów „lęk i smutek”, który w szaleństwie zastąpiony zostaje pobudzeniem, gorączką i szałem. Burton wyraźnie zaznacza, że melancholia jest „popsuciem”, nie zaś zniszczeniem ustroju, a przede wszystkim możliwości kontrolowania wyobraźni. Owo „mówienie od rzeczy”, główna cecha melancholii, pojawia się wówczas – i tu Burton powołuje się na Laurentiusa – „kiedy pewna główna władza umysłowa, jak wyobraźnia lub i sam rozum ulega popsuciu”³². Jako przykład można podać sytuacje, w których ktoś uważa się za „ostrzygę” bądź „zakonnicę”, co oznacza, iż „rozum jak i wyobraźnia równo tu zbłądziły, nie poprawiając owego błędu; często

²⁹ Zob. A. Bednarczyk, przypisy do traktatu *Człowiek*, op.cit., s. 171; idem: *Galeni. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*. Warszawa 1995, s. 231.

³⁰ R. Burton: *The Anatomy of Melancholy*, 1621. Przekład polski [w:] „Literatura na świecie” 1995, nr 3 (przeł. T. Sławek), s. 53.

³¹ T. Bright: *Treatise of Melancholie*, 1586. Przekład polski [w:] „Literatura na świecie” 1995, nr 3 (przeł. L. Barakońska), s. 84.

³² R. Burton: *The Anatomy of Melancholy*, op.cit. s. 53.

bowiem gotują wzajem dla siebie rzeczy absurdalne i przeciwne³³. Uważam się za ostrygę, sądę, iż jestem szklanym człowiekiem. Zaburzenie postrzegania? Sen? Powiedzmy raczej – zaburzenie wyobraźni, niedostatek woli, nie mogącej nad nią zapanować ze względu na nadmiar czarnej żółci przenikającej wraz z krwią do mózgu i zakłócającej ruch tchnień. Określenie związków przyczynowych okaże się tu bardzo ważne: jeśli wydzielanie czarnej żółci i związane z tym zaburzenia wyobraźni wynikają ze słabości woli, moglibyśmy mówić o przyczynie duchowej, jeśli jednak to żółć powoduje osłabienie woli, będziemy musieli przyczynę „gadania od rzeczy” lokalizować w ciele. Pojawia się zatem pytanie: czy w „Medytacjach” Kartezjusz rzeczywiście mówi o szaleńcach czy też podaje przykłady wywołanego przez czarną żółć „gadania od rzeczy”, uznawanego wówczas za objaw melancholii? Nim je rozpatrzemy, powróćmy jeszcze na moment do kartezjańskiej fizjologii.

Kartezjusz kilkakrotnie wspomina o wpływie, jaki ma funkcjonowanie narządów wewnętrznych na sposób poruszania się tchnień życiowych, od którego zależą nastroje i który jest również sprawcą „wyobrażeń, których przyczyną jest samo ciało”. Każdy z organów wewnętrznych posiada właściwy sobie sposób modyfikowania krwi (a przez to przenoszonych przez nią tchnień), „na przykład krew przychodząca z dolnej części wątroby, gdzie jest żółć, rozszerza się inaczej w sercu niż krew pochodząca ze śledziony, a ta wreszcie znowu inaczej niż sok potraw, który wyszedłszy świeżo z żołądka i jelit, przechodzi szybko przez wątrobę aż do serca³⁴. Prócz tego, wadliwe funkcjonowanie organu może w istotny sposób zmienić ruch i „powodować tysiące różnic w naturze tchnień”: „Gdy wątroba sprawnie działa i starannie przetwarza krew mającą popłynąć do serca, wydzielające się z krwi tej tchnienia są dzięki temu obfitsze i bardziej równomiernie wzburzone. Jeśli się zdarzy, że wątroba jest drażniona”, wówczas tchnienia są „obfitsze i żywsze niż zazwyczaj, mniej jednak równomiernie wzburzone”. Podobnie dzieje się w wypadku pęcherzyka żółciowego i śledziony: każdorazowe zakłócenie ich funkcjonowania sprawia, iż ruch tchnień staje się coraz bardziej gwałtowny i przypadkowy³⁵. Co natomiast jest przyczyną

³³ R. Burton: *The Anatomy of Melancholy*, cyt. za: T. Sławek: *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii”*. „Literatura na świecie” 1995, nr 3, s. 66.

³⁴ R. Descartes: *Namiętności duszy*, op.cit., s. 75.

³⁵ R. Descartes: *Człowiek*, op.cit., s. 43. W *Namiętnościach duszy* czytamy: „Owa nierówność tchnień życiowych może również pochodzić z różnych dyspozycji serca, wątroby, żołądka, śledziony i wszelkich innych organów przyczyniających się do ich wytwarzania” (s. 75).

zmian w funkcjonowaniu narządów? Odpowiedź będzie dość jednoznaczna: sposób odżywiania się, rodzaj przyjmowanego pokarmu (warto wspomnieć tu o bezpośrednim związku, jaki dostrzegano, już od starożytności między metabolizmem a melancholią – ciężko strawne pożywienie powszechnie uważane było za przyczynę powstawania czarnej żółci). Kartezjusz, mówiąc o przyczynach zróżnicowania tchnień życiowych, pisze o winie, którego „opary wchodząc szybko do krwi, wznoszą się z serca do mózgu, gdzie zmieniają się w tchnienia, które jako silniejsze i liczniejsze niż zwykle, mogą poruszać ciało w bardzo wiele różnych sposobów”³⁶.

Podsumujemy: nic nie wskazuje na to, aby można było twierdzić, iż to dusza jest przyczyną nadmiernego wydzielania czarnej żółci, a zatem pośrednim powodem „nierównomiernego wzburzenia” tchnień życiowych, co doprowadza do powstawania wyobrażeń niezależnych od naszej woli. Przyczyna nie tkwi więc w duszy ani „w samym mózgu, ale także w sercu, śledzionie, wątrobie i we wszystkich innych częściach ciała, o ile służą one do wytwarzania krwi, a następnie tchnień życiowych”. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, iż mamy tu do czynienia z prostym łańcuchem przyczyn, rozpoczynającym się od pożywienia, a kończącym na wyobrażeniach. Kartezjusz to nie Feuerbach. Istnieją wyobrażenia powodowane tylko przez ciało, ale istnieją też takie, których przyczyną jest dusza, wyobrażenia kontrolowane przez wolę – i jako lekarz, Kartezjusz tak radzi księżniczce Elżbiecie: „Wybrany przez Waszą Wysokość sposób leczenia, mianowicie dietę i ćwiczenia ruchowe, uważam za najlepszy z możliwych, wszelako zaraz po ćwiczeniach duszy, albowiem dusza ma bez wątpienia znaczny wpływ na ciało”³⁷. W „Namiętnościach duszy” idzie, jak się wydaje, jeszcze dalej: dusza ma nie tylko „znaczny” wpływ na ciało, więcej, „nie ma wcale duszy tak słabej, która by nie mogła, będąc dobrze prowadzona, zdobyć władzy bezwzględnej nad swoimi uczuciami”³⁸. Nad uczuciami, ale czy nad wyobrażeniami? Tutaj musimy pozostać przy słabszej wersji. Wracając jednak

³⁶ *Człowiek czy namiętności?* O związku melancholii z alkoholem piszą D. Birnbaum i A. Olsson: *Czarna żółć. Melancholia klasyczna*, przeł. J. Balbierz. „Literatura na świecie” 1995, nr 3, s. 150.

³⁷ R. Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania. Warszawa 1995, s. 22. Na końcu przedmowy do *Opisu ciała ludzkiego* czytamy: „Oto krótko wyliczone wszystkie sprawy, które zamierzam tu opisać, by – wiedząc dokładnie, co w każdym naszym działaniu zależy tylko od ciała, co zaś od duszy – lepszy czynić użytek zarówno z niego, jak i z niej, a także, by je leczyć i zapobiegać ich chorobom” (s. 82).

³⁸ R. Descartes: *Namiętności duszy*, op.cit., s. 98.

do tematu: mimowolne wyobrażenia zależą od ruchu tchnień życiowych i szyzyny, te – od funkcjonowania narządów, te ostatnie zaś – od diety, powietrza itp. Jeśli zatem odnoszę wrażenie, że jestem ostrygą albo szklanym człowiekiem, to dzieje się tak dlatego, iż mózg mój zakłóciły „uporczywe wyziewy czarnej żółci”, które wywołane zostały zaburzeniami w funkcjonowaniu narządów wewnętrznych. Koniec końców, przyczyny należy szukać w ciele.

I wspomniany wcześniej problem. Czy Kartezjusz mówi o szaleństwie czy melancholii, w ówczesnym rozumieniu tego słowa? Podawane przezeń przykłady są przykładami zaburzeń wyobraźni (przeciwieństwo, przesada, hybrydyzacja) wywołanymi typową dla melancholii przyczyną – wyziewami czarnej żółci, kiedy zaś wspomina o głupcach i obłąkanych, których mózg podobny jest do mózgu człowieka zbyt długo śpiącego, również chodzi mu o zaburzenia wyobraźni wywołane zwężeniem „rurek i kanalików”. Nie mówi o furii, nadpobudliwości, hysterii, stuporze, katatonii itp., chodzi mu raczej o pewną niezgodność sądów z rzeczywistością, sprzeczność pomiędzy tym, co się widzi (albo tym, co się sądzi, że się widzi), a tym, co rzeczywiście jest. A. Renaut i L. Ferry we fragmencie „La Pensée 68” poświęconym dyskusji Foucault–Derrida, wskazują na popełniony przez nich błąd. Chodzi o to, iż potraktowali oni szaleństwo jako halucynację, jako niemożność rozróżnienia między danymi zmysłów a obrazem pochodzącym z wyobraźni, jednakże „wszystko wskazuje na to, że szaleństwo jako halucynacja nie pojawiło się faktycznie przed XIX stuleciem. Ani dla Pascala, ani tym bardziej dla Kartezjusza szaleństwo nie zakłada percepcji. W XVII stuleciu szaleństwo uważa się raczej za zachwianie równowagi między *percepcją* a *sądem*: szaleniec doskonale widzi swe ciało i świat zewnętrzny, ale woli wierzyć swym sądom, wedle których ma ciało ze szkła, niż swym zmysłom”³⁹. Dlatego też Kartezjusz pomija szaleństwo jako powód do wątplenia, gdyż pozwala ono zaprzeczyć jedynie sądom (szaleńcy „zapewniają”, iż są odziani w purpurę, nie zaś „widzą to”), a nie zmysłom – o to właśnie mu chodzi. Jeśliby się z tym zgodzić, należałoby uznać, że szaleństwo, o jakim mówi Kartezjusz, nie jest zaburzeniem wyobraźni, lecz jedynie zaburzeniem sądzenia i oceny, które jednak nie może być w żadnym razie powodowane przez wspomniane przezeń „uporczywe wyziewy czarnej żółci”. Wydaje się, iż

³⁹ L. Ferry, A. Renaut: *La Pensée 68*. Paris 1988, s. 153–154. Podobne stanowisko zdaje się zajmować Alquié: „Jeśli podoba mi się żywić ideę chimery, to nie popełniam żadnego błędu. Błąd polega tylko na stwierdzeniu «istnieje chimera», błąd tkwi tylko w sądzie” (*Kartezjusz*, op.cit., s. 113).

w całym tym fragmencie „Medytacji” chodzi mimo wszystko o percepcję (nie-dokładne spostrzeżenia, bujna wyobraźnia, marzenia senne), w innym wypadku bowiem przykład szaleństwa byłby tu równie nietrafny, jak np. sięgnięcie po przykład kłamstwa lub niewiedzy. Ludzie sądzący, iż są dzbanami, zostają przywołani jako ci, których wyobraźnia jest zaburzona, którzy *widzą* to, czego nie ma (Kartezjuszowi chodzi przecież o podanie w wątpliwość danych zmysłowych). Jeśli przyjmiemy więc, po pierwsze, iż w XVII wieku nie istniało szaleństwo jako halucynacja oraz, po drugie, że Kartezjuszowi chodzi właśnie o halucynacje, o zaburzenia w percepcji, moglibyśmy stwierdzić, iż opisani przezeń ludzie to melancholicy „gadający od rzeczy”, których „wyobraźnia uległa popsuciu”. Sam problem nazewnictwa nie jest tu zresztą istotny, ważne bowiem jest to, iż każdy z przywołanych w pierwszej medytacji przykładów (błędne spostrzeżenia, marzenia na jawie, sen, szaleństwo) wiąże się z zaburzeniami w funkcjonowaniu ciała, innymi słowy, jego przyczyną jest pewien stan organizmu, maszyny, jak powiedziałby Kartezjusz, a nie duszy. Dopiero więc teraz poruszamy kwestię, która była przyczyną dyskusji Foucault–Derrida, i zapytamy o to, jaki właściwie jest status szaleństwa w wywodzie Kartezjusza, a w związku z tym, dlaczego zostaje ono uznane za niewystarczający powód do wątpienia.

Kiedy nie powinienem ufać zmysłom? – pyta Kartezjusz. Z pewnością wówczas, gdy przedmioty, na które spoglądam, są małe bądź zbyt odległe, kiedy roję sobie na jawie różne rzeczy, kiedy owe rojenia pojawiają się niezależnie ode mnie, kiedy jestem szalony i kiedy śpię. W każdym wypadku chodzi o taki wpływ procesów zachodzących w ciele (ruchu tchnień, modyfikacji szyszynki), w wyniku którego pewne wyobrażenia uznają za istniejące. W procesie wątpienia muszę więc, po pierwsze, wyliczyć możliwe typy stanów, w których wyobrażenia są niezależne od mej woli, po drugie, wyobrazić sobie, iż znajduję się w jednym z tych stanów i, po trzecie, zaprzeczyć temu, co wówczas mi się jawi. Innymi słowy, kiedy zakładam np., że śpię, znaczy to, iż *wyobrażam sobie* (działanie zależne od mej woli), że posiadam *wyobrażenia* niezależne od mej woli, wyobrażam sobie, że umysł mój podlega niekontrolowanym wpływom ciała, przyjmuję, że pewien niezależny od mojej woli, a zależny tylko od ciała ruch tchnień życiowych wywołuje w mej duszy pewne obrazy, posiłkując się innymi, utrwalonymi już w moim mózgu. Krótko mówiąc: wyobrażam sobie, że wyobrażam sobie.

Należałoby w tym miejscu zawiesić prowadzony wywód i dokonać istotnego dla dalszej części wywodu rozróżnienia na dwa rodzaje „ja” uwikłane w proces medytacji. Istnieje więc, po pierwsze, *ja medytujące*, czyli Kartezjusz jako autor medytacji, jako ten, kto rozważa pewne kwestie, podejmuje decyzje, wykonuje ćwiczenia i wyciąga wnioski, oraz, po drugie, *ja, o którym się medytuje*, a więc to, co do którego przyjmuje się pewne rzeczy, o którym to bądź tamto się stwierdza i orzeka. Kiedy zatem Kartezjusz mówi „przypuśćmy, że śpimy”, to owo „przypuśćmy” wypowiada *ja medytujące*, zaś „śpimy” dotyczy *ja, o którym się medytuje*. „Wyobrażam sobie, że śpię”, czyli „wyobrażam sobie, że wyobrażam sobie”, to inaczej: używam swej woli po to, aby jako *ja medytujące* wyobrazić sobie sytuację (dokonuję więc pewnego *działania*), w której ja – jako ten, o kim medytuję, jako *ja, o którym się medytuje* – otrzymuję pewne wrażenia czy raczej wyobrażenia, których przyczyną jest ciało i które nie zależą od mej woli (nie działam więc, lecz tylko doznaję)⁴⁰. O ile na poziomie *ja medytującego* mamy do czynienia z działaniami duszy, o tyle na poziomie *ja, o którym się medytuje*, które jest biernym odbiorcą złudzeń, niezbędne staje się przyjęcie ciała jako ich przyczyny.

Zwróćmy uwagę na dwie istotne kwestie, które należy wziąć pod uwagę, jeśli chcemy wyobrazić sobie (poziom działania), że jesteśmy w stanie, w którym wyobrażamy sobie (poziom doznania). Po pierwsze, aby mogły powstać wyobrażenia (sen, marzenie na jawie, szaleństwo), musi istnieć już pewna ilość obrazów zapisanych w mózgu. Po drugie, aby wywołać owe istniejące już obrazy, połączyć je ze sobą, zmodyfikować bądź przekształcić w taki sposób, jak to się robi we śnie (lub marząc albo też w stanie obłądu), musi istnieć pewna materialna przyczyna, która uczyni technienia życiowe „bardziej nierównomiernie wzburzonymi”. Mówiąc krótko, w jednym i drugim wypadku trzeba z góry przyjąć, że zarówno *ja medytujące*, jak też *ja, o którym się medytuje*, posiada jakieś ciało, w pierwszym bowiem proces kontrolowanego przez wolę wyobrażania sobie jako działania duszy, musi wywołać z mózgu odpowiednie obrazy,

⁴⁰ „Kiedy nasza dusza usiłuje wyobrazić sobie jakąś rzecz nie istniejącą [...], gdy rozważa swoją własną naturę, spostrzeżenia, jakie ma o tych rzeczach, zależą głównie od woli, która sprawia, że je ona postrzega. Dlatego rozważa się je zwykle raczej jako działania aniżeli jako doznania [...] Większość spostrzeżeń powodowanych przez ciało zależy od nerwów; ale istnieją także takie, które od nich wcale nie zależą, i te nazywa się wyobrażeniami, podobnie jak i dopiero co wspomniane; od tych one jednak tym się różnią, że dla ich utworzenia nie posługujemy się wcale naszą wolą; z tego powodu nie można ich zaliczyć do działań duszy”. R. Descartes: *Namiętności duszy*, op.cit., s. 78.

w drugim natomiast to sam mózg, samo ciało i jego organy są tym, co powołuje do życia świat wyobrażeń. Marzenie na jawie, szaleństwo, sen – wszystkie te zjawiska powodowane są i wywoływane przez ciało i tylko ono, jako że nie dochodzi tu do ingerencji woli, może być uznane za ich przyczynę. Ma tu wówczas miejsce paradoksalna sytuacja, w której *ja medytujące* (aktywne, działające), pragnąc wyobrazić sobie stan, w jakim możliwe będzie zakwestionowanie danych zmysłowych i świata materialnego, powołuje do życia mocą wyobraźni „ja wyobrażające sobie”, a więc „ja” żyjące w świecie pozorów (bierne, doznające), które jednakże – po to, aby być właśnie biernym odbiorcą takich właśnie złudzeń (sen, marzenie, obłąd) – wymaga przyjęcia istnienia poza nimi pewnej rzeczywistości, pewnej materialności, krótko mówiąc, ciała jako ich przyczyny sprawczej. I nie owa bierność jest tu problemem (wykorzysta ją w pełni Kartezjusz wprowadzając demona zwodziciela), lecz konieczność założenia istnienia ciała. Stwierdzenie, że „oczy, głowa, ręce itp. mogą być tylko tworam i imagi-nacji”, że „fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, które zależą od rozpatrywania rzeczy złożonych, są [...] niepewne”, niewiele się tutaj przy-daje, albowiem dotyczy ono tylko tego, co wyobraża sobie, i o czym śni *ja, o którym się medytuje*, które wszakże po to właśnie, aby śnić, aby wyobrażać sobie, potrzebuje ciała. Możemy zaprzeczyć rzeczywistości tego, o czym śni „ja”, ale mówiąc, iż ono „śni”, zakładamy już istnienie realnej przyczyny tego snu – ciała. Dopóki więc przyczyną doznań przyjmowanych przez bierny podmiot (*ja, o którym się medytuje*) będzie zachodząca w jego ciele złożona grą tchnień ży-ciowych i modyfikacji szyszynki, dopóty zaprzeczanie dostrzeganej materialno-ści jako pozorowi będzie tylko połowiczne: być może rzeczywiście ciała, które widzę (jako *ja, o którym się medytuje*), są tylko złudzeniem, nie może być jed-nak złudzeniem ciało (i zachodzące w nim procesy), które powołuje do życia to, co widzę, a co mnie łudzi. O ile zatem przyczyną wątplenia będzie marzenie, sen lub szaleństwo, o tyle *ja medytujące* nie będzie mogło orzec o *ja, o którym się medytuje*, iż jest ono rzeczą myślącą. Albowiem u podstaw myśli – tej, którą się łudzi, oszukuje i zwodzi wyobrażeniami – zawsze tkwiła będzie, jako ozna-ka materialności, rozciągłość⁴¹.

Wprowadzenie złośliwego ducha, demona zwodziciela całkowicie zmienia postać rzeczy. *Ja, o którym się medytuje*, nadal pozostaje biernym podmiotem

⁴¹ Problem konieczności przyjęcia materii znajdujemy u Alquié: *Kartezjusz*, op.cit., s. 120–124. „Czym są me członki, jak nie kawałkiem rozciągłości?” (s. 124).

doznań, jednakże nie znajduje się już w stanie, którego przyczyną byłyby zjawiska cielesne (jest łudzone, a nie łudzi się, jest mamione, a nie roi sobie). Demon zwodziciel posiadający moc równą mocy Boga („duch złośliwy a zarazem najpotężniejszy i przebiegły”) może bez trudu wywołać we mnie dowolne wyobrażenia bez pomocy ciała. Sen, szaleństwo i marzenia na jawie wymagały wsparcia ciała, aby łudzić mą duszę, natomiast demon dociera do niej bezpośrednio, nie kłopotząc się o ruchy technień życiowych i modyfikacje szyszynki. Demon działa wprost na mą duszę i w tym momencie owo „wyobrażam sobie, że wyobrażam sobie” (łudzę się, mamię się, roję sobie) zmienia się w „wyobrażam sobie, że ktoś mnie łudzi, zwodzi”. Teraz bez przeszkód można przyjąć, iż „nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ani żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam”. Nawet jeśli Kartezjusz nadal będzie się posługiwał określeniem „sen” (mówiąc np. o „zwodniczej grze snów”), to jednak w zupełnie innym znaczeniu niż początkowo. Nie będzie to już bowiem sen, który wywołuje w mej duszy połączone z nią za pośrednictwem szyszynki ciało, lecz sen zsyłany bezpośrednio na nią przez wszechpotężną siłę. Przy takim założeniu mogę rzeczywiście zwątpić w ciało, aby rozpocząć budowanie wiedzy o sobie od „jestem rzeczą myślącą”. Gdybym spał, gdybym oszalał, byłbym rzeczą rozciągniętą, której dusza bezwolnie poddaje się wpływowi ciała. Gdy kusi mnie demon, cała ta „maszyneria członków, jaką spostrzega się też u trupa, a którą oznaczałem nazwą ciała”, oraz wszystkie rzeczy, które mu przypisywałem, „nie są niczym innym jak tylko fikcjami”. Radosne zakończenie: „Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą”⁴².

Jaką funkcję spełnia wobec tego szaleństwo w procesie wątpienia? Jest jednym ze stanów, obok marzenia na jawie i snu, w których duszę zwodzą wyobrażenia wytwarzane przez ciało, nie jest jednak, jak chciałby Derrida, niższym stopniem tego ostatniego. Czy szaleństwo, zgodnie z twierdzeniem Foucaulta, jest wykluczane? Jeśli rozumieć będziemy przez to wprowadzenie na miejsce jednego argumentu, innego, silniejszego – to tak, jeśli zaś oznaczać miałyby to moralne, etyczne czy też społeczne odrzucenie samego zjawiska szaleństwa – z pewnością nie. Marzenie, sen i szaleństwo mają ten sam status pod względem formalnym, tzn. jeśli idzie o sposób, w jaki zakłócają dane zmy-

⁴² W liście do Colviusa z 14 listopada 1640 r. Kartezjusz pisze wyraźnie: „Ja, które myśli jest niematerialną substancją, która nie ma w sobie nic cielesnego” (przeł. E. Wende, [w:] F. Alquié: *Kartezjusz*, op.cit., s. 266).

słowe, różnią się natomiast co do pewnych procesów fizjologicznych, nie mających tu wszakże większego znaczenia. Jeśli powiemy, że Kartezjusz wyklucza szaleńca dlatego, że cierpi on na niedostatek woli i rozumu (jest opanowany przez ciało), musielibyśmy stwierdzić, że wyklucza również marzyciela i śpiącego. W istocie jednak argumenty oparte na „wyobrażeniach, których przyczyną jest samo tylko ciało”, zostają odrzucone na rzecz mocniejszego – demona zwodziciela, który wszelako nie jest, jak twierdzi Derrida, szaleństwem totalnym, szaleństwem absolutnym, lecz pozwala ukonstytuować pozacielesną przyczynę złudzeń, daje możliwość uniknięcia ciała. Powtarzam: szaleństwo, nawet szaleństwo absolutne, podobnie jak sen i marzenie, wymaga ciała. Stan, w jaki wprowadza nas demon, nie jest obłądem, nie jest też snem. Jak go określić? To już temat na inny artykuł.

Ostatnia rzecz. W trakcie tych drobiazgowych analiz umknęła nam ważna, jak się zdaje, kwestia: czy obłąd został faktycznie w dobie klasycyzmu, której reprezentantem jest Kartezjusz, wykluczony jako coś absolutnie przeciwnego rozumowi, jako nierozum? Foucault pisze, że „wątpienie Kartezjusza [...] wypędza obłąd”, że „szaleństwo wyczerpuje się na sobie samym i przez to wyklucza”, mówi o „źródłowej cezurze, określającej rozstęp między nierozumem a rozumem”, o gwałcie, „którego rozum dokonuje na nierozumie”. Strony o Kartezjuszu stanowią początek „Wielkiego zamknięcia”, po nich jest już tylko mowa o odosabnianiu, internowaniu i zamykaniu. Szaleństwo przedzierzgnięte w nierozum zostało uznane za jego absolutne przeciwieństwo oraz negację i jako takie wykluczone, zdezawuowane, wypchnięte poza granice *ratio*, zamknięte. Decyzja Kartezjusza stanowić by miała akt założycielski epoki odosabniania nierozumu, radykalnie odmiennej od epok wcześniejszych, kiedy to statek szaleńców spokojnie żeglował po otwartych wodach społeczeństwa. Literacka forma „Historii szaleństwa”, w której pomimo przemycanego patosu panuje raczej nastrój obiektywnych badań historycznych, niewątpliwie zaważyła na jej recepcji: odczytano ją jako bezstronne zdanie sprawy z okrutnych dla szaleńców czasów klasycyzmu. Wątpliwości pojawiły się dość późno. W 1980 roku ukazała się książka autorstwa M. Gaucheta i G. Swaine’a zatytułowana „La Pratique de l’esprit humain. L’institution asilaire et la révolution démocratique”, w której podważone zostały prawie wszystkie najważniejsze tezy postawione w „Historii szaleństwa” (zarzucono Foucaultowi przede wszystkim przekłamania historyczne). Przyjrzyjmy się jedynie tym z zarzutów, które mają znaczenie dla rozważanej tu kwestii. Przede wszystkim, twierdzą Gauchet i Swaine, Fou-

cault nie uchwycił faktycznej różnicy między społeczeństwami przed-nowożytnymi i nowożytnymi (czy też klasycystycznymi). Niesiony mitem wiary w „tolerancyjne dla szaleńców średniowiecze”, nie dostrzegł, iż tolerancja owa była wynikiem ściśle hierarchicznego porządku społecznego: szaleniec rzeczywiście był tolerowany, ale jako ktoś całkowicie inny od człowieka, jako nie-człowiek, jako istota poza społecznością ludzką. Przyznawano mu status podludzki lub ponad-ludzki, ale nigdy nie uznawano go za takiego człowieka jak inni. Jeśli natomiast chodzi o czasy nowożytne, to, stwierdzają autorzy, właściwe jest im raczej dążenie do asymilacji inności, ich logika bliższa jest opisanemu przez Tocqueville’a procesowi integracji i dążenia do powszechnej równości, niż wykluczania i odrzucania tego, co inne. Chodzi o to, że szaleniec nie jest już kimś innym niż człowiek, nie jest nie-człowiekiem, ale innym człowiekiem, nie jest traktowany jak potwór, ale – nieważne jak bardzo odbiega od tego, co uznaje się za normę – jako mimo wszystko człowiek. A zatem w średniowieczu mamy do czynienia z praktyczną bliskością szaleńca, który wszakże na poziomie prawnym i w hierarchii bytów jest czymś absolutnie innym, nie-ludzkim, w czasach nowożytnych zaś prawnie i teoretycznie szaleniec staje się istotą ludzką, choć w praktyce może towarzyszyć temu odsunięcie go jako innego człowieka.

U Kartezjusza wyraźnie dostrzegamy owo nowożytne „uczłowieczenie” szaleńca, które w żaden sposób nie da się podciągnąć pod kategorie „wykluczenia” i „zwierzęcości”, jakimi z taką lubością posługuje się Foucault („uwypuklając zwierzęcość obłądu – internowanie ma oszczędzić skandalu nierozumnej moralności”; obłąd „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”⁴³). W „Rozprawie o metodzie”, o nieznamość której trudno autora „Historii szaleństwa” podejrzewać, Kartezjusz stwierdza wprost, iż człowiek nie może być całkowicie istotą nierozumną, że przeciwieństwo rozum–nierozum może zachodzić jedynie między człowiekiem a zwierzęciem. I nie chodzi o to, że można czyjś niedostatek rozumu uzupełnić i sprowadzić go do pełni władz umysłowych, lecz o to, że zarówno *de iure*, jak i *de facto* nie można nikogo wyrzucić całkowicie poza rozum, albowiem nie istnieje człowiek, który byłby go zupełnie pozbawiony: *ex definitione*

⁴³ M. Foucault: *Historia szaleństwa*, op.cit., s. 148, 154.

„człowiek” wyklucza „nierozum”. Nie można więc wykluczyć szaleństwa jako nierozumu, gdyż nie jest ono nierozumem, a jedynie rozumem niepełnym – nie zaprzecza mu, lecz stanowi jego odmianę. Oddajmy głos Kartezjuszowi: „Jest bowiem rzeczą niezmiernie godną uwagi, że nie znajdują się ludzie tak tępi i ogłupiali nie wykluczając nawet szaleńców (*sans en excepter même les insensés*), którzy by nie byli zdolni zestawić razem rozmaitych słów i ułożyć z nich sensownych wypowiedzi, które czyniłyby zrozumiałymi dla innych ich myśli; odwrotnie zaś, nie ma żadnego zwierzęcia tak doskonałego i z tak wielkimi zdolnościami, jak to tylko możliwe, które by dokazało tego samego [...] To zaś nie świadczy tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale” i nawet najlepiej wytresowane zwierzę nie dorównałoby „rozumem najgłupszemu dziecku, a przynajmniej dziecku, które by miało umysł zmałowany (*un enfant qui auroit le cerveau troblé*)”, albowiem „ich dusze są zupełnie odmiennej natury niż nasze”⁴⁴. Czy dlatego, że Kartezjusz

⁴⁴ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*, s. 66–67. W liście do Meslanda z 2 maja 1644 r. Kartezjusz z naciskiem mówi o „bezrozumnych” zwierzętach (przeł. S. Cichowicz, [w:] A. Alquier: *Kartezjusz*, s. 277). Podobne wypowiedzi znajdujemy również u Locke’a, który pozostawia obłąkanym margines rozumu: „Nie wydaje mi się bowiem, iżby stracili oni [obłąkani] zdolność rozumowania, lecz raczej, łącząc ze sobą pewne idee całkiem opacznie, biorą je mylnie za prawdę; błędą więc tak jak ludzie, którzy trafnie rozumują, wychodząc z fałszywych zasad. Wskutek wybujałości wyobraźni urojenia swe uważają za rzeczywistość, wysuwając z nich wnioski poprawnie [obłąd jako błąd sądzenia, o czym pisali Ferry i Renaut – D.L.] Spotkanie więc na przykład maniaka, który uroił sobie, że jest królem, słusznie stąd wnioskując, że otoczenie powinno należycie mu służyć, okazywać uszanowanie i posłuszeństwo; inni znów, mniemając że są ze szkła, zachowują środki ostrożności konieczne do ochrony ciał tak kruchych. Stąd zdarza się, że człowiek trzeźwo myślący we wszystkich innych rzeczach i okazujący zdrowy rozsądek, na pewnym punkcie może być nie mniej szalony niż mieszkaniec Bedlamu [szpital dla umysłowo chorych w Londynie]; jeśli mianowicie albo wskutek jakiegoś nagłego, bardzo silnego wrazenia, albo wskutek długotrwałego skierowania wyobraźni ku określonemu zespołowi myśli idee niespójne i bez związku zostały spojone tak silnie, że pozostają odtąd w trwałym ze sobą zaprzęgu. Ale istnieją rozmaite stopniowania zarówno obłądki, jak umysłowej tępoty; bezładne pomieszanie idei u jednych bywa większe, u innych mniejsze. Krótko mówiąc, różnica pomiędzy idiotami i obłąkanymi zdaje się polegać na tym, że obłąkani błędnie łączą ze sobą idee, dochodząc w ten sposób do błędnych twierdzeń, wnioskują jednak i rozumują dalej poprawnie; idioci zaś dochodzą do bardzo nielicznych twierdzeń albo nie dochodzą do nich wcale i w ogóle prawie nie rozumują”. J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawęcki. Warszawa 1955, t. I, s. 205–206. Jak to pogodzić z radykalnymi deklaracjami z *Historii szaleństwa*, np., że wiek XVII dokonał „zasadniczego cięcia między rozumem a nierozumem” (s. 101), „racjonalne ujmowanie obłądki jest możliwe i konieczne tylko w takiej mierze, w jakiej jest on brakiem rozumu” (s. 229), „współzależność braku rozumu jako ostatecznego sensu obłądki, i racjonalności jako formy jego prawdziwości” (s. 237)? Warto również pamiętać o tekście Buffona, który również potwierdza owe „człowieczeństwo” szaleńca: „Człowiek jest istotą rozumną, zwierzę jest istotą bez rozumu; a ponieważ nie ma niczego pośredniego między dodatnim a ujemnym, ponieważ nie ma istot przejściowych między istotą rozumną a istotą bezrozumną, oczywiście jest zatem, że człowiek jest zupełnie odmiennej natury niż zwierzęta”. G.-L. Leclerc de Buffon: *Histoire naturelle, générale*

twierdzi, że nierozum właściwy jest zwierzętom, nie zaś ludziom, możemy orzec, iż go wyklucza? Że pozbawia człowieka nierozumu? A może dlatego, że w owych niemożliwych do wykorzenia resztkach rozumu upatruje punkt wyjścia do możliwej terapii? „Skoro bowiem można bez wielkiego wysiłku zmienić ruchy mózgu u zwierząt pozbawionych rozumu, jest rzeczą oczywistą, iż można jeszcze lepiej dokonać tego u ludzi, i nawet ci, którzy mają dusze najśłabsze, mogliby osiąść władzę całkiem absolutną nad wszystkimi swymi namiętnościami, gdyby się z dostateczną starannością ich wychowywało i nimi kierowało”⁴⁵. Aż dziwne, że Foucault nie posłużył się tym właśnie fragmentem, zamiast rzekomym „wykluczeniem” z „Medytacji”, gdyż mógłby wówczas o niemalże półtora wieku cofnąć moment nadejścia, wraz z Tuk'em i Pinelem, nowej formy „zniewolenia”: lecznictwa i terapeutyki. Powtórzmy: Kartezjusz nie mógł wykluczyć szaleństwa jako nierozumu, gdyż nierozum był dlań cechą właściwą zwierzętom – maszynom pozbawionym duszy, szaleństwo zaś wiązał z rozumem niepełnym, nieopanowanym, ale nigdy nie dającym się w pełni wykorzenia. Przy całym jego medycznym nastawieniu wobec szaleństwa i obłądzenia mógł zająć tylko jedną postawę: terapii i naprawy, ale tego Foucault w ogóle nie zauważył. Podobnie jak nie dostrzegł, wierny podziałowi rozum–nierozum, nowożytny przemiany szaleńca z *nie-człowieka* w *innego człowieka*. Należałoby więc raz jeszcze ponowić pytanie, jakie już ze swej strony zarysowali Gauthet i Swain: czy kiedykolwiek w czasach nowożytnych szaleństwo traktowane było jako nierozum? Czy doszło do jakiejś radykalnej mutacji pomiędzy przytoczonymi wyżej wypowiedziami Kartezjusza a tymi oto słowami Hegla:

Autentyczne leczenie psychiczne obcuje przy punkcie widzenia, zgodnie z którym obłądzenie ani od strony inteligencji, ani od strony woli i jej poczytalności nie jest abstrakcyjnym *postradaniem* rozumu, ale jest tylko obłądzeniem, tylko sprzecznością występującą w obecnym wciąż rozumie, tak jak choroba fizyczna nie jest abstrakcyjną, tj. całkowitą utratą zdrowia (jako taka byłaby ona śmiercią), ale jest tylko pewną zawartą w nim sprzecznością. To ludzkie, tj. tyleż życzliwe, co rozumne podejście – za zasługi położone na tym polu Pinel zasługuje na najwyższe uznanie – zakłada z góry rozumność chorego i ma w tym swój niewzruszony punkt oparcia

et particulière, 1749, t. II (za: *Filozofia francuskiego oświecenia*, red. B. Baczeko, przeł. B. Strumiński. Warszawa 1961, s. 145–146).

⁴⁵ R. Descartes: *Namiętności duszy*, op.cit., s. 99.

umożliwiający ujęcie go od takiej strony, od jakiej w odniesieniu do strony cielesnej punktem oparcia jest żywość, która jako taka zawsze jeszcze zawiera w sobie zdrowie⁴⁶.

I jeszcze słowo na koniec. Trzydzieści cztery lata po napisaniu przez Hegla tych słów, a niemalże sto lat przed tym, jak Foucault oskarżył Kartezjusza o wykluczenie szaleństwa poza obręb rozumu, młody zwolennik frenologii Cesare Lombroso publikuje dzieło, które przyniesie mu sławę: „Geniusz i obłąkanie”. Pamiętamy słowa Foucaulta: „W chwili gdy zwątpienie groziło 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»”⁴⁷. Lombroso pisząc, iż „nie ma żadnej wątpliwości, że między człowiekiem obłąkanym w czasie ataku choroby a człowiekiem obmyślającym i wcielającym w życie swe idee istnieje zupełne podobieństwo”⁴⁸, umieszcza pośród genialnych wariatów nie kogo innego, jak właśnie Kartezjusza, którego szaleństwo jest dlań bezdyskusyjne. Świadczy o tym choćby to, że kładł się „na kanapie głową do dołu”, aby spowodować przekrwienie mózgu, że nie umiał „prawie wcale mówić publicznie”, był starym kawalerem oraz, co istotne, badając jego czaszkę, której pojemność wynosi 1732 cm sześciennie, można dostrzec wyraźną anomalie, submikrocefalię⁴⁹.

W nie zachowanej do dziś autobiografii Kartezjusz wyznaje, że ku filozofii pchnęła go seria snów, w której *Corpus poetarum* jawiło się jako „filozofia i mądrość razem złączone” i gdzie oprócz ksiąg pojawiali się Nieznajomi dyktujący zbożne prawdy. Porzućmy Lombroso i jego prostackie diagnozy. Kartezjusz genialnym szaleńcem? To jeszcze możemy przeżyć. Ale filozofia Kartezjusza jako onejrokrytyka? „Rozprawa o metodzie” i „Medytacje” jako przyczynki do sennej mary („osobliwością godną uwagi jest to, że mając wątpliwości, czy to, co oglądał, snem było czy przywidzeniem, nie tylko nadal śpiąc osądził, iż był to sen, ale nadto dokonał jego interpretacji, zanim się obudził”)? Poszukajmy bardziej materialnej przyczyny – powiedzielibym cielesnej. Cóż

⁴⁶ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 432.

⁴⁷ M. Foucault: *Historia szaleństwa*, op.cit., s. 317.

⁴⁸ C. Lombroso: *Geniusz i obłąkanie*, przeł. J.L. Popławski. Warszawa 1987, s. 50.

⁴⁹ Ibidem, s. 51, 61, 103, 463, 465.

mówi biograf? „To ostatnie wyobrażenie brało się zapewne w pewnej mierze z entuzjazmu i mogłoby obudzić w nas podejrzenie, że pan Kartezjusz tego wieczora wypił sobie przed spoczynkiem. Było to w wigilię św. Marcina, w którą nad wieczór było w zwyczaju sobie pohulać zarówno tam, gdzie przebywał, jak we Francji”⁵⁰. Foucault: rozum i precz z nierozumem. Lombroso: szaleństwo starego kawalera. Pijaństwo?

⁵⁰ *La vie de Monsieur Descartes*, cyt. za: F. Alquié: *Kartezjusz*, op.cit., s. 168–170.