

**DUALIZM NA SKRAJU ZAŁAMANIA NERWOWEGO.  
*MEDYTACJE O PIERWSZEJ FILOZOFII* JAKO ZAPIS ZMYSŁOWEGO  
DOŚWIADCZENIA ABSTRAKCJI**

MARTA OLESIK

**Abstrakt:** Tekst poddaje krytyce, zwyczajowe we współczesnej humanistyce, oskarżenie Kartezjusza o instrumentalizację i uprzedmiotowienie zmysłowości i materii. Autorka koncentruje się na przewycięzeniu binarnej opozycji pomiędzy zmysłowością i abstrakcją, która stanowi podstawę tego oskarżenia. Tekst Medytacji jest analizowany w kontekście barokowego kryzysu doświadczenia i towarzyszącego mu niepokoju, który kartezjańskie wątplenie przekształca w metodę. Odwołując się do barokowej kategorii anamorfozy, tekst pokazuje, iż metodologizacja ta nie prowadzi do prostego przewycięzenia stanu kryzysu przez pewność cogito, ale do jego przekształcenia w podstawę pewności. Przekształcenie to oparte jest na relacji pomiędzy formalną arbitralnością relacji dualizmu a metafizyczną arbitralnością kaprysu, którą ucieleśnia figura złośliwego geniusza. Tekst poświęcony jest analizie tego przekształcenia, w procesie którego wytwarza się zmysłowość kartezjańskiej racjonalności, abstrakcja jako materialna forma doświadczenia.

**Słowa kluczowe:** dualizm kartezjański, barok, anamorfoza, filozofia ciała, abstrakcja

Podobnie jak tabloidy, tak i akademia ma swoich „morderców wszechczasów”, o których uwielbia mówić i słuchać. Poniższy tekst będzie opowiadał o jednym z niekwestionowanych faworytów w tej kategorii, oskarżanym o pozbycie się ciała – nie jakiegoś konkretnego, ale ciała tak w ogóle. Mowa tu o Kartezjuszu, którego dualizm cieszy się już od ponad wieku opinią niekwestionowanego wzorca redukcyjnego stosunku do zmysłowości.

Kartezjańska epistemologia, której model pewności oparty jest na regułach matematycznych, zakłada dowartościowanie umysłu kosztem ciała. Zdefiniowany jako horyzont określający kartezjańską podmiotowość, rozum podważa autorytet ciała jako podstawowej przestrzeni doświadczenia. Kartezjańska uzurpacja zmysłowości, funkcjonującej jako symbol wątpliwości i błędu, wpływa na wypracowanie filozoficznego pojęcia podmiotu i jego dyskursywną reprezentację, w tej mierze w jakiej dotyka ona kwestii cielesności (Judovitz 2001, 16).

Ten fragment, pochodzący z niedawnego studium modeli społecznego wytwarzania zmysłowości, pokazuje, że stosunek do dziedzictwa kartezjańskiego pozostaje niezmiennie negatywny. W poniższym tekście chciałabym zrewidować przesłanki tej oceny, poddając rewizji samo pojęcie zmysłowości i stosunek, w jaki wchodzi ono z konstruowaną przez Kartezjusza koncepcją racjonalności.

Oddajmy głos samemu oskarżonemu:

Ale to przedsięwzięcie jest pełne trudów i jakaś bierność prowadzi mnie z powrotem do nawyknień życia. I nie inaczej jak więzień, który we śnie cieszył się wyobrażoną wolnością, gdy go później ogarną wątpliwości czy nie śpi, obawia się obudzenia i nie otwiera długo oczu, aby nie spłoszyć ponętnych marzeń, tak też i ja dobrowolnie powracam do dawnych mniemań i boję się przebudzenia, w obawie, aby następującej po cichym spoczynku pracowitej jawy nie wypadło mi spędzić w nieprzeniknionych ciemnościach poruszonych właśnie trudnościami, a nie w świetle. (Descartes 2001, 47).

Kartezjusz opisuje operację *metodycznego wątpienia*, całkowitej abstrakcji od zmysłowości – w kategoriach fizycznego doświadczenia wymuszonej bezsenności w panujących wokół ciemnościach. W swoim tekście chciałabym pójść tym tropem i, w szczegółowej analizie tekstu *Medytacji*, pokazać doświadczenie zmysłowości tworzące się w procesie abstrakcji.

Podjęcie wysiłku *metodycznego wątpienia* związane jest z dokonującym się w wieku XVII zachwianiem bezpośredniości zmysłowego doświadczenia.

Świat, który utraciliśmy, był organiczny. Od nieznanych początków naszego gatunku ludzkość żyła w codziennej, bezpośredniej, organicznej relacji z podtrzymującym je w istnieniu porządkiem naturalnym. (...) Wizja natury jako żywego organizmu miała swoje korzenie w myśli starożytnej, której różne warianty stanowiły podstawową ramę ideologiczną w wieku XVI (Merchant 1980, 1).

Owszem, Kartezjusz jest uczestnikiem wydarzenia, które Merchant określa jako *śmierć natury*. Lecz właśnie dlatego, jak sądzę, nie można sklasyfikować jego koncepcji racjonalności jako tak sterylnej i redukcyjnej, jak przywykło się uważać. Kartezjańska metoda wątpienia rejestruje rozpad bezpośredniej relacji do ciała. Umiera ona na jej rękach i dualizm, produkt tego doświadczenia, powstaje jako efekt wywołanego nim wstrząsu, do którego odwołuję się w tytule tego tekstu. Wstrząs ten to nie szczegół z biografii Kartezjusza, ale – jak zobaczymy – ontologiczna zasada struktury dualizmu i zmysłowy dreszcz biegnący przez sam środek binarnej opozycji. Bezsensowność kartezjańskiej abstrakcji to jeden z symptomów zmysłowości, która przeżyła swoją bezpośredniość i konstytuuje się na nowo, na wygnaniu, jako wynaturzona.

Podstawienie pojęcia „wynaturzenia” za proces zerwania z bezpośredniością naturalnej zmysłowości – szanujący się krytyk kartezjanizmu uzna taki gest za postawienie sprawy na głowie. Definiuje ono bowiem to, co uznawane za aberrację, przeciwne „naturze”, to jest normie, którą stanowi rozum. Wydaje się więc, że kartezjański redukcjonizm w stosunku do ciała jest obliczony na wykluczenie tak rozumianego „wynaturzenia”, którym jest w tym wypadku zmysłowość – potencjalne źródło błędów i wypaczeń. Proponowana tutaj lektura *Medytacji* pójdzie w zupełnie innym kierunku – koncentrując się wokół zmysłowego dreszczu przebiegającego tworzącą się w tekście binarną strukturę. Pokazany tu zostanie nie tylko jej nieredukcyjny charakter, ale także nienormatywny sposób jej konstytucji – argumentacja uznawana za konstytutywną dla racjonalnej normy Zachodu jest bowiem igraniem kartezjańskiego podmiotu ze złośliwym geniuszem, hipotezą przeciwną naturze. Konstrukcja *cogito* zostanie pokazana jako pokrętna operacja – anamorfoza postaci demona, której konstrukcja okaże się wypaczona także z punktu widzenia anamorfoz „regularnych”.

By pokazać tę skonfliktowaną wewnątrznie, wynaturzoną zmysłowość, konieczne jest rozbrojenie przeciwieństwa abstrakcji i doświadczenia, które rządzi interpretacjami kartezjanizmu w kategoriach redukcji zmysłowości. Stanowi ono podstawę przeciwstawienia kartezjańskiej racjonalności i estetyki baroku, które będą chciała przelamać w tym tekście – odwołując się właśnie do anamorfozy, szczególnej manipulacji, jakiej tekst *Medytacji* dokonuje na perspektywie wątpiącego podmiotu.

Ponieważ zakłada koncepcję przestrzeni ucieleśnionej, a nie czysto matematycznej czy optycznej, anamorfoza komplikuje przyjętą od dawna, i niezwerifikowaną, analogię pomiędzy podmiotem kartezjańskim a linearną perspektywą. Zamiast po prostu pozbawić oko ciała, perspektywa anamorfotyczna uruchamia serię ludycznych przeciwstawień: przestrzeń geometryczna kontra przestrzeń przeżywana, oko idealne kontra oko malarza/widza, projekcja kontra inwersja. Eksperymentując z perspektywą, autorzy siedemnastowieczni, jak Niceron czy Maignan, przeciwstawiali się podporządkowaniu spojrzenia ucieleśnionego racjonalistycznej, zgeometryzowanej

koncepcji oka umysłu. Dzięki temu zdemistyfikowali punkt perspektywiczny, odróżniając go od bezcielesnej kartezjańskiej ontologii (Massey 2007, 21).

Opozycja ucieleśnienia i matematyzacji, którą buduje tutaj Massey, jest opozycją sprzed wydarzenia *śmierci natury*. Massey nie sądzi wprawdzie, że anamorfoza ma do czynienia z ciałem naturalnym. Lecz gdy chce rozegrać swoje studium tej techniki w kategoriach konfliktu przestrzeni fenomenalnej i geometrycznej (Massey 2007, 18) uznaje ciało za logicznie uprzednie w stosunku do swojego kontaktu z abstrakcją. Choć doświadczenie i matematyka pozostają we wzajemnej zależności, to tylko jako rywalizujące z sobą i ostatecznie nie do pogodzenia. Massey traktuje zatem ciało tak, jakby mogło przeżyć swoją śmierć w niezmienionej postaci.

Zabawne, że taka alternatywa zmysłowego doświadczenia i abstrakcyjnego dualizmu zostaje odtworzona w celu obrony Kartezjusza, świadcząc tym samym o głębokości przekonania o ich wzajemnym wykluczaniu. George Levine tak pisze o autorze *Medytacji*:

W sprawie toczonej współcześnie przeciwko Kartezjuszowi zarzuty są mnogie. Nielatwo wybacza mu się „kartezjański niepokój”: strach, że skoro tylko transcendentna podstawa pewności zostaje usunięta, pogrążamy się w przypadkowości historii i doświadczenia i nie pozostaje nam nic poza niekoherentnym i oglupiającym relatywizmem. (...) Jest on również ojcem tego, co Richard Bernstein nazywa nowoczesnym „obiektywizmem” – to jest „podstawowego przekonania, że musi istnieć jakiś historycznie trwały schemat, do którego możemy się ostatecznie odwołać, określając naturę racjonalności, wiedzy, prawdy, rzeczywistości, dobra i sprawiedliwości”. Lecz to, co jest najważniejsze dla zaproponowanej w tej książce analizy, to fakt, że o ile teoria Kartezjusza jest bez wątpienia dualistyczna, to jej sformułowanie w *Rozprawie o metodzie* i *Medytacjach* zależy w dużej mierze od narzędzi narracyjnych, które *implicite* podważają ten dualizm (Levine 2002, 44).

Levine zgadza się więc z zarzutami stawianymi dualizmowi kartezjańskiemu i chce mu, w ramach samego kartezjanizmu, przeciwstawić jedność podmiotowego doświadczenia. Ma ona łagodzić czy też przekraczać opozycję podmiotu i ciała, pokazując, jak wypływa ona z kontekstu indywidualnej historii, z którą zostaje zintegrowana. Levine ma przy tym świadomość, że tym razem jest to historia podmiotu rozdartego – najpierw przez wątplenie, potem sam dualizm. I że narrację spaja w tym przypadku nie tyle chęć przezwyciężenia rozdarcia, co gest jego podtrzymania. Stara się więc utrzymać tę ambiwalencję i w tym celu stosuje figurę „umierania z ciekawości” (angielski zwrot „dying to know” jest w tym kontekście bardziej adekwatny niż jego polski odpowiednik), gdzie dewastacja rzeczywistości przez abstrakcję zostaje powiązana z konkretnym doświadczeniem pragnienia zdobywania wiedzy, któremu podporządkowane zostaje wszystko inne.

„Pomiędzy jej początkami i końcami, w samym sercu epistemologicznej aktywności, wyraźny jest impuls samopoświęcenia: zrzeczenia się wszystkiego, w szczególności własnych pragnień, w celu zdobycia wiedzy” (Levine 2002, 20). Abstrakcja zostaje tutaj przetłumaczona na, najwyraźniej lepiej dla wszystkich strawną, kategorię wyrzeczenia.

Intelektualna ekstrawagancja Kartezjusza zmienia poszukiwacza prawdy w świętego. Wyrzekając się wszystkich ziemskich dóbr intelektualnych, Kartezjusz jest jednym z inicjatorów naukowej epistemologii, której właściwa jest dyscyplina, surowość, niedbanie o siebie i czystość, urzeczywistniane przez wcielenie (lub odcieleśnienie), jakie zapewnia jej struktura narracyjna (Levine 2002, 17–18).

Narracja wciela więc w siebie odcieleśnienie abstrakcji, a dualizm zostaje wciągnięty w nadrzędny, jednoczący projekt epistemologicznej świętości. Sądzę, że ta próba pokazania, jak „epistemologia ześlizguje się w narrację” (Levine 2002, 12) stanowi raczej próbę uniku niż reinterpretacji dualizmu. Jest to unik przed ciosem, jaki dualizm ten zadaje koncepcji doświadczenia, którego podmiotem jest bezpośrednio przeżywające ciało. Dlatego też nie zamierzam w tym tekście, jak Levine, wybawiać kartezjanizmu od samego siebie, egzorcyzmując jego abstrakcyjną pojęciowość. Przeciwnie, chcę pokazać zmysłowość I wynaturzenie w definiującej kartezjanizm jako odrębny fenomen, sztywnej dualistycznej formie. W pełni przytomności jego opozycyjnej logiki.

Pierwszoosobową narrację *Medytacji* można rzeczywiście uznać za fenomenologię, ale jest to fenomenologia po *śmierci natury*. Doświadczenie, które ją tworzy, to doświadczenie sztuczności społecznie wytworzonej materii. Tym właśnie jest abstrakcja – wydestylowaną, perfekcyjnie sztuczną sztucznością praktyk wytwarzania ciała. Doświadczenie niebezpośredniej, lecz nie zredukowanej zmysłowości jest niemożliwe bez doświadczenia tej sztuczności. Stąd powrót do *Medytacji* jako narracji fenomenologicznej, która ma zostawić w ustach wyraźny posmak abstrakcji. Posmak ciała jako samogonu rozumu – wytworzonego jego własnym sumptem, ale uderzającego do głowy, intensywnie zmysłowego.

Analiza kartezjanizmu za pomocą kategorii *wynaturzenia* pozwala skomplikować problem relacji dualizmu do zmysłowości, a nie tylko go wyminąć. Pozwala bowiem skomplikować samą kategorię zmysłowości. Doświadczenie podziału czy matematyzacji są jej nie tylko nieobce – w tym sensie, że może je napotkać i wejść z nimi w impas. Odkąd znalazła się na wygnaniu, materia swoją materialność zawdzięczać może tylko sztuczności. Jej zmysłowość musi, pozostając zmysłowością, nosić charakterystyki zmysłowości przeciwstawne – impas, który będzie się starała pokazać, a który jest przeciwstawny temu, o którym pisze Massey. Dokonujące się w *Medytacjach* ucieleśnienie sztuczności w abstrakcji okaże się więc jednocześnie jej dosłownym ucieleśnieniem w doświadczeniu. Pokażę, że o zmysłowym charakterze tego doświadczenia stanowić będzie sama jego sztuczność –

głębokie i dotkliwe przeoranie rzeczywistości przez pojęcie, strukturę skonstruowaną, by bezpowrotnie odciąć ciało od bezpośredniości natury i zajmującą jej miejsce. Zmysłowość to zatem kość z kości wynaturzenia, cięcie z jego cięcia. Pojęcie wynaturzenia funkcjonuje tu zatem w dwojakim znaczeniu – jego nienormatywność powiązana zostaje z bezwzględnością zerwania zmysłowości z naturą. Dokonane cięcie okaże się tak radykalne, że jego nieprawidłowość nie będzie się już definiowała w stosunku do prawidła, a wyłącznie siebie samej. Wynaturzenie nie będzie określone w opozycji do natury, od której odpadło, lecz wejdzie z sobą samym w relację anamorficznego wypaczenia.

W zgodzie z powszechnie przyjętymi konwencjami struktura dualizmu będzie tu analizowana w kategoriach semiologicznych. Kartezjanizm

redukuje naturę do świata znaków, których znaczenie musi być rozszyfrowywane niezależnie od jakiegokolwiek podobieństwa pomiędzy znakiem a doświadczeniem, które reprezentuje. (...) Jak mowa, to, co widzialne, staje się czytelne dopiero gdy zaczyna się od siebie różnić (Judovitz 1993, 71).

Zmysłowe doświadczenia przedstawiają się podmiotowi w formie znaków, idei oznaczających procesy zachodzące na zewnątrz podmiotu – bez żadnego naturalnego, mimetycznego związku z nimi. Odwołanie do semiologii pozwala połączyć abstrakcyjny formalizm z ideą wynaturzenia, nienormatywnego zerwania z bezpośredniością doświadczenia: „Podstawową przesłanką semiologii, teorii znaku i jego użycia, jest jej anty-realizm” (Bryson i Bal 1991, 174). Jednak relacja arbitralności łącząca ciało i pojęcie, którą Judovitz traktuje jako oswojoną w jej czysto formalnym charakterze, dla Kartezjusza nie ma tej samej oczywistości. Nie dziedziczy on jej jako pewnika z zakresu historii idei – on sam ją tworzy, w sytuacji, w której właśnie usuwa mu się spod nóg bezpośrednia relacja do świata zewnętrznego. Dlatego w analizie formalnej arbitralności dualizmu należy się odwołać do bezwzględnej arbitralności kaprysu – figury złośliwego geniusza, absolutnego wypaczenia, w którym kulminuje proces wątpienia. Opowiedziane w *Medytacjach* doświadczenie wynaturzenia porusza się pomiędzy tymi dwoma biegunami, których relacja konstytuuje – jak zobaczymy – zmysłowość abstrakcji.

Przywoływana wyżej kategoria sztuczności została wybrana do analizy zmysłowości wynaturzenia, bowiem jest kluczowa dla charakteryzacji przeciwstawianej kartezjanizmowi, choć współczesnej mu sztuki baroku. Jej wybujała zmysłowość nie jest obca doświadczeniu wynaturzenia: „to właśnie ten efekt usztucznienia naturalności, ta wybujała i zwodnicza konstrukcyjność jest tym, co charakteryzuje większość przejawów barokowej wrażliwości (Lambert 2004, 14). Figurę geniusza charakteryzuje właśnie taka zwodniczość i konstrukcyjność.

Barokowa sztuka i polityka były przede wszystkim odcyfrowywaniem, które w sposób oczywisty zakładało grę z idealami zawilosci i pogmatwania. Stąd rola, jaką należy przypisać rozmaitym czynnikom, które wchodziły do gry w dobie baroku, a które są zorganizowane wokół nadrzędnego pojęcia sztuczności (Maravall 1986, 224).

Idea odcyfrowywania sugeruje *jasność i oczywistość*, ideały kartezjańskie, jako pożądany efekt procesu. Tutaj funkcjonuje jednak w kontekście baroku, gry zorientowanej wokół pojęcia sztuczności. Sztuczność nie jest tym, co należy odcyfrować. To ona organizuje całą grę odcyfrowania – *jasność i oczywistość* zostają osiągnięte na jej warunkach i zasadach. Zaproponowana tu analiza będzie grą z tym tropem, która pokaże formalną pewność struktury dualizmu jako barokowe odcyfrowanie kaprysu geniusza.

Zadaniem, jakie stawiał sobie Kartezjusz, była całkowita ucieczka od ucieleśnienia podmiotu z jego kontrastującymi punktami widzenia; chciał on osiągnąć pozycję „angelicznego ja”, gdyż rozum może ująć rzeczywistości w jej całości tylko z punktu poza wszelką konkretną perspektywą (Massey 2008, 31)

– ta analiza systematycznego charakteru wątpienia pomija zupełnie jego figuratywny nośnik, reprodukując tym samym opozycję racjonalności i baroku. Tymczasem kartezjański systematyzm jest w oczywisty sposób wybujały – wybujałością hipotezy geniusza. Owszem, hipoteza ta stanowi uosobienie metodycznego procesu abstrakcji. Lecz to nie sama abstrakcja, ale jej – oksymoroniczne – uosobienie właściwie określa procedurę jako całość. Massey ma zatem rację tylko połowicznie – bezwzględna utrata ciała, z którą istotnie mamy do czynienia w procesie wątpienia, materializuje się bowiem w postaci wyobrażenia.

I ta połowa robi całą różnicę, gdyż wpisanie abstrakcyjnej racjonalności w relację z religijnym wyobrażeniem pozwala na przekroczenie opozycji zmysłowości i abstrakcji, która leży u podstaw oskarżenia Kartezjusza o redukcyność.

Lata 1590–1630 to wysoce sprzeczny moment w historii Francji. Staje się to oczywiste, gdy przyjrzymy się równoległemu rozwojowi radykalnie nowego dyskursu racjonalistycznego i prawdziwej mistycznej inwazji, kontrreformacyjnej gorączki ogarniającej Francję (Greenberg 2001, 163–164).

Śmiałe wycieczki Kartezjusza na drugą stronę sprzeczności pozwalają mu na utworzenie nowego języka, pozwalającego wypowiedzieć doświadczenie wynaturzenia, którego nienormatywną miarą będzie właśnie geniusz. Jak zobaczymy za chwilę, ta teologiczna figura absolutnej aberracji nie jest w *Medytacjach* wykorzystywana jako punkt wyjścia dla ukonstytuowania się normy, która wykluczałaby odtąd wszelkie aberracje, określając zmysłowość jako ich źródło. Złośliwa aberracja dokonywać będzie tutaj subwersji w normę,

subwersji, która nie odnosi się do normy jako czegoś wobec siebie uprzedniego, ale która sama konstytuuje normę jako od początku wypaczoną – nie w stosunku do jakiegoś zewnętrznego punktu odniesienia, ale siebie samej. Kartezjańska abstrakcja jest właśnie takim samozwichrowaniem.

„Nauka we wczesnej nowożytności była jak najdalsza od zerwania z religią, która trzyma stery w procesie konsolidacji nauki: w siedemnastym wieku chrześcijaństwo przejmuje kontrolę nad filozofią naturalną, decydującą o jej kształcie” (Gaukroger 2008, 23). Złośliwy geniusz, pirat metafizyczny, za kierownicą kartezjańskiej metody prowadzi ją prosto w kierunku skrajnej postaci teologii nominalistycznej. Figura geniusza – mającego dość mocy i kaprysu, by zwodzić podmiot absolutnie co do wszystkiego – jest wariacją na temat nominalistycznego Boga, którego wszechmoc jest określana w kategoriach bezwzględnej arbitralności, wypierając wszystkie inne określenia. „Nominalizm to system stworzony, by wywołać doświadczenie niepokoju o rzeczywistość” (Blumenberg 1985, 151). Wpisana w kontekst nominalistyczny, czysto formalna operacja abstrakcji okazuje się tracić swoje monologiczne opanowanie. Podmiot prowadzi ją w napiętej atmosferze, od której aż gęsto w pierwszej *Medytacji*, która stanowi zapis niespokojnego czuwania przy śmiertelnym łożu bezpośredniości.

Ten dojmujący niepokój nie uchodzi uwagi bardziej spostrzegawczych interpretatorów, którzy pokazują kartezjański podmiot wytracony z równowagi, przypisywanej mu zwykle jako cecha definicyjna.

Świeże spojrzenie na *Medytacje* pozwala dostrzec wyraźny epistemologiczny niepokój początkowych rozdziałów, jak również nieostrożność stosowanych metod badawczych: zawrotną niechęć do rozstrzygnięć, ciągle podawanie siebie w wątpliwość, determinację, nawet jeśli tylko czasową, by utrzymać się w sprzeczności i pomieszaniu (Bordo 1987, 14).

Bordo przypisuje ten niepokój podmiotowemu zakrzętnięciu się wokół swoich władz poznawczych. „»Skażenie« jest tu oczywiście czysto psychologiczne – znika zaufanie podmiotu do jego zdolności rozróżniania” (Bordo 1987, 17). Trop nominalistyczny wskazuje jednak, że to podkopanie pewności we władze poznawczej podmiotu nie jest sterylnie psychologiczne, ale zależy ściśle od doświadczenia świata zewnętrznego. Teologiczna inwestycja Kartezjusza w arbitralność stanowi projekcję niepokoju o status rzeczywistości, która utraciła swoją podstawę. Bóg nominalizmu (vel złośliwy geniusz) jest obiektywizacją tej bezpodstawności jako absolutnego metafizycznego kaprysu. Stanowi reprezentację nowego statusu materii, który – jako zupełnie jeszcze nieustalony i niezredukowany w swojej niepewności, cały niepewnością rozedrgany – spędza podmiotowi sen z powiek, wymusza na nim bezsenność. Blumenberg tak pisze o kryzysie, którego ekspresją jest teologiczny



nominalizm: „Natura nie mogła być więcej spychana na margines świadomości, gdzie jawiła się przyćmiona, pozbawiona wyrazistości; przeciwnie, stała się palącym tematem, domagającym się od teorii niemal wyłącznej uwagi” (Blumenberg 1985, 155).

I rzeczywiście, gdy Kartezjusz podaje powody dla konieczności ustalenia nowych kryteriów myślenia, okazują się one kręcić wokół jednej tylko kwestii. Jest nią ciało – to, co jednocześnie najbliższe i, jak się okazuje, w tej bliskości najdalsze. „Otóż wszystko, co dotychczas uznawałem za najbardziej prawdziwe i uzasadnione, przyjąłem od zmysłów I poprzez zmysły” (Descartes 2001, 43). Do wątpienia drażni Kartezjusza i motywuje to, „że teraz tutaj jestem i siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę, że dotykam tego papieru rękoma, itp. W jaki sposób mógłbym zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe ciało jest moje?” (Descartes 2001, 43). Złudzenia zmysłowego poznania, marzenia senne, omamy wywołane chorobą psychiczną, sztuczki złośliwego demona – wszystkie one dotyczą materii odzianej w zimową szatę. Proces abstrakcji od początku definiuje się relacyjnie, w odniesieniu do wynaturzonego ciała – przekraczając swoje przeciwieństwo względem zmysłowości.

„Co się dzieje z moim ciałem?” – ten tytuł książeczki dla młodszych nastolatków mógłby równie dobrze posłużyć za podtytuł *Medytacji o pierwszej filozofii*. Śmierć nie stanowi sama w sobie żadnego wyjaśnienia, a dopiero ostrogę dla pytania o nowy status ciała. Kiedy Kartezjusz stwierdza, że można powątpiewać w konkretne przykłady cielesności, przechodzi do rzeczy prostszych i powszechnych. I tutaj okazuje się go interesować tylko jedna taka rzecz: „Tego rodzaju [prosta i powszechna] zdaje się istota ciała w ogóle”. Kartezjusz odróżnia tę cielesność od jej konkretnych przykładów, jako tożsamą z geometrią i niezależną od istnienia, i zarazem jej od nich nie odróżnia:

Tego rodzaju, zdaje się istota ciała w ogóle i jego rozciągłość, podobnie kształt rzeczy rozciąglých, dalej ich *quantum*, czyli wielkość i liczba, tak samo miejsce, w którym się znajdują, czas, przez jaki trwają itp.

Toteż na podstawie tego nie będzie może mylny wniosek, że choć fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, które zależą od rozpatrywania rzeczy złożonych, są wprawdzie niepewne, to jednak arytmetyka, geometria i inne tego rodzaju nauki, które traktują jedynie o rzeczach najprostszych i najogólniejszych – nie troszcząc się wcale o to, czy istnieją one w rzeczywistości, czy nie – zawierają w sobie coś pewnego i niewątpliwego. Bo czy czuwam, czy śpię, dwa plus trzy równa się pięć, a kwadrat nie więcej ma boków niż cztery, i zdaje się jest niemożliwe, by tak oczywiste prawdy popadły w podejrzenie, jakoby były fałszywe.

Jednakowoż znajduje się w mym umyśle pewne dawne, silnie wkorzone mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem. Skąd jednak wiem, że nie sprawił On tak, iż w ogóle nie ma żadnej Ziemi, ani nieba, ani

żadnej rzeczy rozciąglej, żadnego kształtu, żadnej wielkości, żadnego miejsca, a że mimo to wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące (Descartes 2001, 45).

W drugim akapicie Kartezjusz łączy z sobą abstrakcyjne terminy takie jak ciało przestrzenne, wielkość i miejsce, z ich spostrzeżeniami zmysłowymi, takimi jak jawią się one w codziennym doświadczeniu. Nie oznacza to jednak, że nie potrafi on dokonać konsekwentnej abstrakcji, lecz że abstrakcja jest u niego cała rozedrgana cielesnością. Obowiązujące reguły logiki, prawdy matematyczne – wszystko to sprowadza się ostatecznie do niepokoju o status materii w warunkach zerwanej bezpośredniości.

Arbitralność demona pieczętuje ten proces wątpienia, gdyż – przez swą totalność – nie pozostawia podmiotowi możliwości odwrotu. Ta niemożliwość stanowi klucz do różnicy między nominalizmem a epikureizmem, których szczegółowe porównanie jest dla Blumenberga sposobem na wydobycie i podkreślenie specyfiki wczesnonowożytnego kryzysu epistemologicznego. Sceptyczny impuls właściwy obu formacjom intelektualnym prowadzi je w radykalnie różne strony:

odwołanie do doczesnego opanowania rozumu, do *securum vivere* [samowystarczalnego życia] epikurejskiej ataraksji także zostało uniemożliwione [w ramach nominalizmu]. Nawet jeśli ktoś by jej spróbował, metoda neutralizacji doświadczeń utraciła swoją skuteczność. Założenie skończoności i pełnej opisywalności procesów naturalnych stało się bowiem nie do utrzymania w obliczu nieskończonej boskiej władzy (Blumenberg 1985, 155).

Wykluczona tu zostaje jakakolwiek możliwość zneutralizowania doświadczenia niepokoju. i to właśnie jego nieubłagany charakter odpowiada za systematyczność kartezjańskiego wątpienia – jego abstrakcyjną racjonalność. Sam geniusz to hipoteza, sterylnie wypreparowany teoretyczny konstrukt. Lecz ta sterylność, w swej wyobrazeniowej, teologicznej formie, równa się ponownemu przekręceniu abstrakcji w ranie, którą pozostawiła zmysłowa bezpośredniość. Korzystając ze schematów teologii nominalistycznej, Kartezjusz pokazuje, że podmiot i materia – wytrzebione przez wątpienie – są na siebie skazane. Pisane sobie – we wzajemnej separacji. Metodyczne wątpienie obdziera *cogito* żywcem do abstrakcji – której teologiczna materializacja wyklucza opanowanie podmiotu, pozostawiając subiektywną wewnętrzność w intymnym zapętleniu ze swoim niepodobieństwem, zmysłowością. Co się dzieje z moim ciałem? Otóż abstrakcja jest tym, co dzieje się z nim pod wpływem wynaturzenia, wewnętrznie sprzeczną próbą ustanowienia nowej podstawy zmysłowości.

W swej analizie baroku Robert Harbison pisze o spojrzeniu *udręczonym* (2000), zmuszanym przez swój przedmiot do ponawianej zmiany perspektyw, z których każda jest równie

sztuczna. Nacisk położony na kartezjański niepokój pozwala zobaczyć metodyczne wątplenie jako serię takich perspektyw, przybieranych przez spojrzenie udreżone pracą odcyfrowywania nowego statusu materii. Konstrukcję metodycznego wątplenia porównać można z konstrukcjami barokowych pałaców, z kolejnymi salami tematycznymi: percepcyjnego złudzenia, snów, szaleństwa. I z kapliczką złośliwego geniusza, którego figura ostatecznie zniekształca rzeczywistość dla patrzącego podmiotu, określając ją w całości jako aberrację. Kaprys zniekształca spojrzenie, tu zaś nie mamy do czynienia z kaprysem po stronie podmiotu, ale doświadczanej przezeń obiektywności.

*Metodyczne wątplenie* było już odczytywane jako anamorfoza:

Wszystkie wywody Kartezjusza o oszukańczym działaniu naszych organów percepcji przenika ten sam niepokój, który wyraził w *Rozmyślaniach* (1641) jako teorię poznania, obejmującą skądinąd także rozważania o widzeniu rzeczy i obrazach malarzy, o tym, co wyobrażone i o tym, co istnieje. I ta sama nauka płynie samorzutnie z doświadczeń współczesnych perspektywistów (Baltrušaitis 2009, 83).

Kartezjańska anamorfoza jest przy tym szczególna. „Wątplenie służy Kartezjuszowi jako test racjonalnej pewności, ponieważ za jego pośrednictwem umysł uwalnia się od ograniczeń konkretnego, określonego punktu widzenia” (Massey 2008, 31). Massey ma znów w połowie słuszność. Ta niezakłócona przez subiektywne uwarunkowania, roszcząca pretensje do rzeczywistości perspektywa jest także – i na tym polega wyrafinowana złośliwość geniusza – zniekształceniem. „Barokowe lustro jest wklęsłe, pokazuje wizję wypaczoną, świat w ruinie” (Buci-Glucksmann 2013, 7). Zwierciadło, które pokazuje demon, jest zupełnie przejrzyste, świat w ramach złośliwości trzyma się prosto.

Będę uważał, że niebo, powietrze, Ziemia, kolory, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są jedynie zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawił on sidła na mą łatwowierność. 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, 46–47).

Powietrze, ziemia, kolory, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne: anamorfoza nie zniekształca tu niczego konkretnego. Kaprys to nie jakiś zniekształcony element rzeczywistości, ale sama rzeczywistość, jej status jako całości. W jej konstrukcji nic się zatem nie zmienia, a ona sama pozostaje w pełni wiarygodna – i jako taka, niezmienną, w pełni spójną, zostaje ona pokazana jako zniekształcenie, podana w absolutną wątpliwość. Kartezjusz wyraźnie podkreśla tę zależność, stawiając hipotezę złośliwego geniusza:

Ustawicznie powracają bowiem dawne mniemania, do których przywykłem, i biorą w posiadanie mój latwowierny umysł niemalże wbrew mojej woli, jak gdyby na mocy długotrwałego obcowania i spoufalenia prawnie im podlegał. *Nigdy też nie odzrywając się przytakiwać i ufać im, dopóty, dopóki będę je uważał takimi, jakie są rzeczywiście, to znaczy wprawdzie trochę wątpliwe, jak to już pokazaliśmy, lecz niemniej przeto zarazem bardzo prawdopodobne i takie, w które o wiele rozsądniej jest wierzyć, niż zaprzeczyć. Dlatego – jak sądzę – nieźle uczynię, jeśli, zwróciwszy się umyślnie w kierunku wprost przeciwnym, sam siebie będę ludził i uważał przez jakiś czas owe mniemania za zupełnie fałszywe i urojone, aż wreszcie po zrównoważeniu niejako obustronnym przedwczesnych sądów już żadne zle przyzwyczajenie nie sprowadzi mego sądu z drogi właściwego ujmowania (*perceptio*) rzeczy. (...) Przyjmę więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wyteżył w tym kierunku, by mnie zwodzić* (Descartes 2001, 46; podkr. – MO).

To nie nierzeczywistość, ale wręcz przeciwnie – obiektywność (a nie tylko złudzenie obiektywności), zmysłowa namacalność i logiczna wiarygodność świata zewnętrznego zostaje określona jako fałszywa, zniekształcona perspektywa. Hipoteza demona nie byłaby potrzebna, gdyby w tej obiektywności coś widomie szwankowało. Złośliwy geniusz to projekcja korpusu doświadczeń nieodróżnialnych od prawdy, błędów gęsto splecionych w prawdę przez swoje wzajemne relacje. Jest on po prostu reprezentacją rzeczywistości. Jako obiektywizacji – i obiektywności – podmiotowego niepokoju. Jest wyobrażeniem, projekcją, lecz mimo to nie stanowi niezależnej instancji zniekształcenia, a wyłącznie zasadę mediacji w warunkach zerwanej bezpośredniości. Demon jest projekcją rzeczywistości tego zerwania, arbitralną relacją pomiędzy absolutnym niepokojem spojrzenia a jego pozbawionym podstawy przedmiotem. Proste, mimetyczne przedstawienie tej obiektywności staje się tu najzmysłniejszą z tortur, ukoronowaniem architektury dręczących spojrzenie perspektyw. Mamy do czynienia z anamorfozą, która jest niezależna od perspektywy widza – oglądamy ją bowiem usytuowani we frontalnej pozycji obiektywności.

Ta symetria obiektywności i jej wypaczenia rozmontowuje binarną opozycję racjonalnego porządku i naturalnego chaosu, na której oparte jest przekonanie o redukcyjnym stosunku Kartezjusza wobec zmysłowości jako nienormatywnej.

W XVII wieku podstawowym problemem społecznym i intelektualnym był problem porządku. Doświadczenie chaosu, tak istotne dla Baconowskiej doktryny panowania nad naturą, było kluczowe dla postrzegania mechanizmu jako racjonalnego narzędzia pozwalającego opanować rozkład organicznego kosmosu (Merchant 1980, 192).

Tymczasem geniusz przekształca, przeciwny „naturze” i rozumowi, nieporządek w doświadczenie totalne – sam będąc typem bardzo uporządkowanym, zwińczeniem

racjonalnego, systematycznie zorganizowanego procesu. Demon stanowi własną hipotezę rozumu; nie ma tu już śladu naturalnego błędzenia zmysłów – wszystko, co do tej pory kładzione było na ich karb, zostaje określone jako architektura ludzenia, skonstruowana jako racjonalny, choć złośliwy i wynaturzony projekt. Figura geniusza nie tylko organizuje systematycznie całość procesu wątpienia, ale ostatecznie go uszczelnia – na wypadek gdyby rozum chciał, z przyzwyczajenia, osunąć się w bezpośredniość. Demon stanowi tym samym figurę wzmoczonej kontroli, do której w pełni stosują się uwagi Merchant. Lecz ta totalność, która wyznacza przecież racjonalność hipotezy geniusza, jest przegrzana, nadgorliwa. Figura geniusza ustanawia wątpienie jako gest rozumnej paranoi. Obiektywność staje się tu wykwittem rozumu – w pełni mu przynależnym barokowym ekscesem. Rozum, w pełnej przytomności, dokonuje systematycznej rekonstrukcji rzeczywistości – nie pomijając niczego, od zimowego odzienia, przez astronomię, do czystej matematyki – po to, by określić ją jako bzdurę. *Złośliwy geniusz* to nazwa własna dla oksymoronu, jakim jest skonstruowany chaos, chaos wynaturzenia – przekazania materii w zarząd racjonalnych praktyk. Blumenberg tak pisze o relacji arbitralności i porządku w teologii nominalistycznej „Porządek to aspekt rzeczywistości, który nie jest nam dostępny: »W całej ścisłości, w przypadku Boga, nie istnieje możliwość nieporządku«” (Blumenberg 1985, 149). Figura geniusza stanowi arbitralną grę z taką definicją: porządek nie jest tu ukrytą stroną rzeczy, lecz pozostaje zwrócony frontalnie w kierunku doświadczającego go podmiotu – i tak określony jako bezwzględny chaos, dla którego nie ma alternatywy. Dla geniusza nie ma bowiem nieporządku – tak jak nie ma jego przeciwieństwa.

Integralnym elementem anamorfozy jest odnalezienie przez spojrzenie takiej pozycji, w której wszystko wraca do pionu. Zgodnie z regułami sztuki, kartezjański podmiot, uważnie przyglądając się geniuszowi, odnajduje tę właściwą perspektywę. Jest nią oczywiście *cogito*, które w kolejnych etapach wyjaśniania zniekształceń odnajduje Boga i materię. Znana narracja, jasna sprawa. Charakter kartezjańskiej anamorfozy komplikuje ją jednak. Anamorfozy „regularne” zniekształcają regułę, by w efekcie wyraźnie odróżnić perspektywę właściwą i wypaczoną. Iluzja i rzeczywistość pozostają bezpiecznie oddzielone. Zabieg Kartezjusza jest dokładnie odwrotny – i przez to nieodwołalnie anamorficzny. Jego specyfika, i złośliwość polega na tym, że zniekształcenie ma niezniekształconą formę rzeczywistości. W takiej sytuacji nie ma możliwości odwołania do „właściwej” perspektywy, która stanowiłaby drugą – odrębną – stronę przedstawienia. Właściwa perspektywa sama będzie mieć charakter zniekształcenia.

Wczorajsze rozważania pogrążyły mnie w takich wątpiwościach, że nie mogę już o nich zapomnieć, ani nie widzę, jakby je należało rozwiązać, lecz tak dalece straciłem równowagę, jak ktoś, co wpadłszy w głęboki wir ani dna dosięgnąć, ani też na

powierzchnię wypłynąć nie może. Chcę jednak wydobyć się z tego i spróbuję iść ponownie tą samą drogą, na którą wczoraj wkroczyłem (Descartes 2001, 49).

Jaka to droga? Ta wczorajsza, na której podmiot utracił równowagę, razem z samym błędniakiem, w którego istnienie także zwątpił. Utrata równowagi nie tyle poprzedza jej odnalezienie, co jest z nim tożsama. Proces wątpienia to zarówno głęboka woda, na którą podmiot zostaje rzucony bez żadnego oparcia, jak i ścieżka, po której może przejść suchą nogą pośród bezwzględnie nieporządku wynaturzenia. „Aby całą ziemię poruszyć z miejsca, żądał Archimedes tylko punktu, który by był stały i nieruchomy” (Descartes 2001, 49). Co jest tym archimedesowym punktem? Jak widać, samo wątpienie. Archimedes zostaje zastąpiony przez Münchausena. *Ego cogito* wyciąga się z wątpienia za własne wątpienie.

*Cogito*, a następnie relacja dualizmu, konstytuować się będą zgodnie z tą logiką prawidłowego wypaczenia, subwersji aberracji w normę. „Nie ma więc wątpliwości, że istnieje, skoro mnie ludzi! I niechajże mnie ludzi, ile tylko potrafi” (Descartes 2001, 50). *Cogito* definiuje się wyjściowo jako szczytowy moment wątpienia i огоłocenia, który – bez zmian – robi przewrotek w pewność. Nie przestaje być ludzone, lecz – nie mając już nic do stracenia – prowadzi grę anamorficznego symetrii do jej logicznego odwrócenia. W ten sposób – w prawdziwie barokowym geście – nie tyle wydobywa się z kryzysu wynaturzenia, co same jego warunki, a ściślej jeszcze, niemożliwość ich ustalenia, czyni podstawą pewności.

Podobnie struktura dualizmu, która okaże się transpozycją przyczyny złośliwego niepokoju – bezwzględnej przepaści pomiędzy podmiotem i ciałem – w ich pewną, formalnie ustaloną relację. Zdefiniowanie *cogito* jako wątpienia przygotowuje tę strukturę jako jej warunek. Warunkiem tym jest arbitralność geniusza, którą *cogito* ustala jako pewne kryterium swojego istnienia. Nie ma innego wyjścia: skoro dla geniusza nie ma i nie może być nieporządku – nie może go być i dla niego. Arbitralność, niemożliwa do przewyciężenia, może jedynie zostać sformalizowana. „Rozum jako ostateczna instancja nie potrzebuje uzasadnienia dla wprawienia się w ruch; lecz tym sposobem odmawia sobie również odpowiedzi na pytanie, dlaczego kiedyś nie działał i musiał dopiero rozpocząć swój ruch” (Blumenberg 1985, 145). Poleganie na sobie w kwestiach definicji, które Blumenberg bierze za logiczną arogancję rozumu w stosunku do jego dysfunkcji, jest desperacko śmiałą konfrontacją z tą właśnie dysfunkcją – przez uczynienie jej podstawą pewności.

Konstrukcja kartezyjańskiego punktu archimedesowego była analizowana na różne sposoby. Lecz sam status punktowej pewności i radykalnego cięcia, jakie dokonuje się w wyniku jej ustanowienia, nie jest kwestionowany. Można się zastanawiać, czy to inferencja, czy performatyw, wykazywać techniczne błędy w rozumowaniu, ale sam ideał jest jasny i oczywisty. Potężny kryzys reprezentacji, w obliczu którego konstytuuje się kartezyjański podmiot, miałby się skończyć – jak ręką odjął – wraz z jego wprowadzeniem. Sądzi tak również Blumenberg, który ma przecież doskonały słuch do niepokojów *Medytacji*. „Kryzys

znika w mrokach przeszłości, która nie mogła być niczym innym niż nieistotnym tłem” (Blumenberg 1985, 146). Największą czujnością wykazuje się w tym względzie Bordo, lecz i ona nie doprowadza logiki wątpienia do końca. Przeciwnie, obraca ją przeciwko sobie – w analizie pokrewnej w stosunku do analizy Merchant, pokazuje ona dalsze rozdziały *Medytacji* jako odwet wzięty przez rozum na naturze, której doświadczenie zachwiało podstawami jego epistemologicznego bezpieczeństwa.

Oslawiona punktowość *cogito* ustanawia się w procesie ogołocenia ze wszelkiej pewności. Jej poszukiwanie w procesie wątpienia polega na rozjątrzeniu myślenia aż po stan całkowitej pustki, która – będąc efektem rozjątrzenia i wyczerpania podmiotu w stanie skrajnej niepewności – nie podlega opisowi w kategoriach czysto formalnej racjonalności. *Cogito* jest efektem racjonalnej samokontroli, która przybrała formę ekscesu: barokową postać szczyjącego go geniusza. W momencie zerwania z nim podmiot jest w całości jego produktem – przeciwstawia demonowi wątpienie, którego rozgorączkowaną projekcją jest demon. „*Se défaire*”: określenie użyte przez Kartezjusza do opisu jego sceptycznej krucjaty oznacza rozwiązanie, rozprzężenie struktury podmiotu – jej samookaleczenie. Pewność *cogito* – anamorficzne powikłanie wątpienia – rozgascza się w tym samookaleczeniu na stałe, dalej je jątrząc.

W „Cogito i historii szaleństwa” Derrida także będzie obstawał przy tej zażyłości *cogito* i geniusza, ujmowanych przez niego w kategoriach racjonalnego porządku i ślepego chaosu. Punktowość *cogito* właściwie wyprzedza możliwość takiego nazwania elementów, odróżniającej je definicji. Derrida pokazuje bowiem definiowanie jako uwarunkowane przez jedność poza epistemologicznym dobrem i złem, rozumem i szaleństwem. W takim ujęciu kartezjański rozum nie odchodzi od zmysłów, ale je wyprzedza – lektura, którą „Cogito I historia szaleństwa” określa jako archeologiczną, ma tę uprzedniość osiągnąć. Razem ze skończonością ich odróżnienia Derrida kwestionuje w tekście samo pojęcie nowoczesności, które – w odwołaniu do *Historii szaleństwa* Foucaulta – utożsamia właśnie z rozumem ustanawiającym się jako różnica. Tekst *Medytacji* zostaje przez Derridę przeczytany jako odsłona szalonego głodu rozumu – negatywności wcześniejszej niż cokolwiek, co mogłaby pochłonać. Negatywności bez różnicy – czystego oblędu. Kpiąca z opozycji metoda dekonstrukcyjna definiuje się tutaj zatem jako pracująca w braku zewnątrz – refleks na powierzchni bezbrzeżnego oblękania źródła, wymykającego się kategoryzacji, przeczącego na oślep nawet własnej źródłowości.

Tymczasem jedność *cogito* i geniusza nie jest w tekście *Medytacji* przedmiotem archeologii. Przeciwnie, tworzy się ona w toku własnego doświadczenia. Widzieliśmy przed chwilą, jak ustanawiała się jako skończone wątpienie i bycie ludzonym – epistemologiczne rozdarcie bez reszty, o źródle nie wspominając. Punktowość kartezjańskiego podmiotu nie jest więc wcześniejsza od swojej historii, uprzednia wobec pojawienia się w tekście *Medytacji*.

Określone w swoim wynaturzeniu, które nie odnosi się do natury, tylko do kaprysu arbitralnej separacji – *cogito* przechodzi dreszczem, fiksuje się na swoim zewnątrz. Nic więc dziwnego, że nie znajduje ono nawet chwili wytchnienia w nowo odnalezionej tożsamości. Nie mogąc usiedzieć w miejscu, roztrzęsione przez bezsenność, której wymaga metoda, ponawia natychmiast czynność wątpienia.

Jednakże jeszcze niedostatecznie rozumiem kim jestem ja sam, ja, który teraz już wiem, że istnieję. (...) Z tego powodu rozważę *ponownie* za co się dawniej uważałem, *zanim wkroczyłem na drogę tych rozmyślań*; z tych dawnych mych poglądów usunę następnie wszystko to z przytoczonych powodów, co mogłoby zostać w najmniejszym stopniu podważone (Descartes 2001, 49; podkr. – MO).

Gest ten może się wydać zrozumiały, *cogito* chce ustalić, czym jest jego świeżo odkryta pewność. Jednak charakter dokonywanego powtórzenia znacznie przekracza konieczne ustalenia w kwestii zakresu pewności. Powtórka z wątpienia zaczyna się całkiem od zera, przy zignorowaniu wszystkich wcześniejszych ustaleń. Wracamy do stanu sprzed uruchomienia metody. „Otóż narzucało mi się przede wszystkim, że mam twarz, ręce, ramiona i całą tę maszynię członków i mięśni, którą widzimy u trupa i którą oznaczałem nazwą ciała” (Descartes 2001, 49). *Cogito* wie już przecież, że to się nie sprawdziło – a jednak uparcie powraca do ciała, do niezbyt starannie ukrywanej obsesji, jaką jest *śmierć natury*, z którą myślenie nie potrafi jeszcze dojść do ładu. Jak Adaś Miauczyński, sprawdzający sto razy, czy wyłączył gaz, inwentaryzuje więc po raz kolejny powody do wątpienia. Niepokój o ciało powraca tu z całą siłą – jako jedyne, czym dysponuje *cogito*, przyparte do muru przez własną metodę.

W tym geście powtórzenia punktowość *cogito* natychmiast pokazuje swój relacyjny charakter jako produktu, projektowanego na geniusza, niepokoju o ciało, do którego podmiot obsesyjnie wraca. „Absolutny początek rozpoczynający historię wzbrania sobie samemu posiadania historii – nie tylko w znaczeniu procesu ustanowienia, ale również odwołania do kryzysu, na który jest reakcją” (Bluemnberg 1985, 146). *Cogito* nie pogrzebało bynajmniej przebytego kryzysu. Powtarza ono natychmiast wstrząs wynaturzenia, i będzie powtarzało go znowu. Niepewność, rozedrganie podmiotu w wątpieniu, nie wyklucza bynajmniej jego punktowego charakteru. Przeciwnie, niepewne niczego prócz wątpienia, *cogito* konstytuuje się jako dreszcz niepokoju – abstrakcyjny i jednocześnie dojmująco zmysłowy w swojej abstrakcji.

Samo istnienie *cogito* jako punktu otwiera się więc jak przepaść, z abstrakcją jako – głęboką i bynajmniej nie bezbolesną – bruzdą pozostawioną pomiędzy podmiotem a ciałem, w które zwątpił. To właśnie ta bruzda zostanie ostatecznie sformalizowana jako arbitralność dualizmu – najbardziej intensywna, podtrzymywana obsesyjnie i wiążąca relacja, jaką jest dla



*cogito* niemożność wejścia w relację z ciałem. Struktura dualizmu, której właściwemu ustanowieniu będę się zaraz przyglądać, nie jest tylko efektem końcowym *Medytacji*. Niewyartykułowana jeszcze, ale obecna od samego początku jako ta właśnie niemożność, jest ich motorem napędowym i osią anamorficznej symetrii wątpienia i pewności – ich rozedrganą i wypaczoną struną grzbietową.

Powtórka z wątpienia dobiega, z pozoru, końca wraz z wprowadzeniem postaci prawdomównego Boga.

A kiedy biorę pod uwagę, że mam wątpiwości, czyli że jestem rzeczą niedoskonałą (*incompleta*) i zależną, narzuca mi się bardzo wyraźnie idea bytu doskonałego, tj. Boga (...). I już wydaje mi się, że widzę jakąś drogę, która doprowadzi od tego rozważania prawdziwego Boga, w którym są ukryte wszystkie skarby wiedzy i mądrości do poznania wszystkich innych rzeczy. Przede wszystkim bowiem poznaje, że jest niemożliwością by Bóg mnie zwodził, bo w każdym zwodzeniu czy podejsiu jest coś niedoskonałego (Descartes 2001, 73).

Boska prawdomówność zostaje w tym fragmencie ściśle skorelowana z niepokojem i – jak zaraz zobaczymy – nie wypiera go po prostu. By zrozumieć rolę przez nią odgrywaną, nie wystarczy tej prawdomówności tylko stwierdzić. Należy spytać, czego dotyczy – a dotyczy boskiej arbitralności, dotkliwej rany wynaturzenia. Tuż po wprowadzeniu gwarancji niemożliwości zwodzenia Kartezjusz otwiera długą litanię możliwych zastrzeżeń do niej, ciągnących się do końca „Medytacji IV”. I owszem, ich cierpliwe odpieranie ma formułę epistemologicznej teodycei, która ma obronić Boga przed odpowiedzialnością za błąd. Lecz zbyt szybkie przesądzenie o tym statusie kartezjańskiej argumentacji grozi zapoznaniem tego, co w niej najciekawsze. Mianowicie jest ona, w swojej istocie, jeśli nie w składanych deklaracjach, obroną złośliwego geniusza przed wizerunkiem stworzonym mu przez samego Kartezjusza.

Tak brzmi fragment, który następuje zaraz po deklaracji boskiej prawdomówności:

Gdy rozważam to uważniej, to nie powinienem się dziwić, jeżeliby Bóg uczynił coś, czego racji nie mógłbym pojąć; i że nie powinienem wątpić o jego istnieniu z tego powodu, że może doświadczenie poucza mnie o czym innym, co do czego nie pojmuję, dlaczego i w jaki sposób to uczynił (Descartes 2001, 75).

Demonowi – w kolejnym zawirowaniu perspektywy – udaje się wciągnąć oskarżyciela w wystawienie mu publicznej obrony. Bo jak inaczej nazwać Boga, od którego wszystko zawisa w sposób równie bezwzględny:

Chociaż to bowiem leży w mojej naturze, że nie mogę nie wierzyć, że coś jest prawdziwe, gdy ujmuję to jasno i wyraźnie, to jednak leży to w mojej naturze, że nie mogę cały czas utrzymywać spojrzenia mego umysłu na jednej i tej samej rzeczy, by ją jasno ujmować, i często wraca pamięć sądu dawniej wydanego. Więc gdy już więcej nie zwracam uwagi na racje, dla których rzecz tak osądziłem, mogą mi się nasunąć inne racje, które by mnie mogłyby łatwo odwieść, gdyby nie świadomość, że Bóg istnieje. *W ten sposób nigdy nie posiadałbym o żadnej rzeczy prawdziwej i pewnej wiedzy, lecz tylko chwiejne i zmienne poglądy.* Tak na przykład, gdy rozważam naturę trójkąta, z pewnością najoczywściej ukazuje mi się jako obeznanemu z zasadami geometrii, że jego trzy kąty równają się dwóm prostym; i nie mogę nie wierzyć, że jest to prawda, dopóki zwracam uwagę na dowód tego twierdzenia. *Lecz skoro tylko odwrócę od niego uwagę (mens, to chociaż jeszcze pamiętam, że zupełnie jasno to przejrzałem, może się łatwo zdarzyć, że zacznę wątpić o prawdziwości tego twierdzenia, jeślibym zaiste nie znał Boga. Bo mogę sobie tłumaczyć, że takim już mnie natura stworzyła, iż niekiedy błędzę w tym, co według mojego zdania najoczywściej ujmuję, pamiętając często, że wiele rzeczy uważałem za prawdziwe i pewne, które później na podstawie innych racji osądziłem jako fałszywe* (Descartes 2001, 86–87; podkr. – MO).

Jak wynika z cytatu, nawet jasność i oczywistość nie są takie znowu jasne – w naturze ludzkiej, pisze Kartezjusz, nie leży zbyt długie gapienie się na trójkąty. Jasność i oczywistość rozmywają się zatem – ilekroć spojrzeć w bok, rozproszyć się, przysnąć. Ostatnia część fragmentu to już niemal korespondencyjny kurs wątpienia – powtórnego raz jeszcze, w skondensowanej formie, na przestrzeni niecałych dwóch zdań. Tę intensywność wyjaśnia koncentracja na nowo ustanowionych kryteriach – są świeżo spod prasy, przemagłowane już przez wątpienie, a przecież od razu okazuje się, że podmiotowi może się „łatwo zdarzyć” niepewność w ich przypadku.

Zmienia się tu sposób tytułowania, ale nie charakter relacji znaczenia, jaką reprezentuje geniusz. Boska prawdomówność nie uniezależnia bowiem od siebie relacji podmiotu do rzeczywistości, dając im inną niż arbitralną podstawę. Przeciwnie, zależność od boskiego pośrednictwa zostaje tu utrwalona. Obiektywność, której cały ten dziki fragment jest przecież poświęcony, wylania się ostatecznie jako samo to utrwalenie – w całej dwuznaczności, jakiej nabiera w tym kontekście pojęcie „trwałości”. Wątpienie i pewność wplatają się tu w siebie do szpiku – niepewność wszystkiego, w pół zdania, przechodzi Bogiem, nasiąka gwarancją pewności. Jego świeżo przez Kartezjusza napotkana prawdomówność jest zmianą ustawienia podmiotu do anamorficznego obrazu złośliwości.

Totalny charakter złośliwości nie polega na odmówieniu podmiotowi dostępu do, skrywanej przed nim, a istniejącej rzeczywiście substancjalnej prawdy. Zwodniczy obraz nie przesłania niczego – i to właśnie na tym braku odniesienia polega jego totalność. Prawdomówność, skoro funkcjonuje jako wyłączny gwarant relacji do rzeczywistości, działa w ten sam sposób. To prawdomówność bez prawdy, co Kartezjusz oddaje doskonale we

fragmencie pod sam koniec akapitu, który nazwałabym jednocześnie wyzywającym i wyważonym:

Cóż więc można powiedzieć, czy nie to, że (co sam niedawno sobie zarzucałem), że ja może śnić lub że to, co teraz myślę, nie jest bardziej prawdziwe niż to, co pojawia się pogrążonemu we śnie. Ale to niczego nie zmienia, bo z pewnością chociażbym nawet śnił, wszystko, co jest oczywiste dla mojego intelektu, jest całkowicie prawdziwe (Descartes 2001, 87).

Niedaleko stoi jabłoń od spadłego jabłka – można by rzec, zakładając logiczne pierwszeństwo Boga przed demonem. Ten niezwykle fragment zatacza koło i wraca do początku *Medytacji* – zmieniając ich moral. Potwierdzając nierozstrzygalność statusu relacji *cogito* do rzeczywistości, zacytowany fragment daje ostatecznie podstawę do niepokoju i – w anamorficznym odwróceniu logiki wątplenia, którą tym samym doprowadza do końca – przekształca ją w pewność. Przemycona tu zostaje, raz jeszcze, arbitralność demona – niewykluczona możliwość doświadczenia jako nieprzerwanego snu. Nie może ona już jednak zagrozić podmiotowej pewności – stała się bowiem jej pewną podstawą. Arbitralność geniusza, wracająca tu jak bumerang, jest wyobrażeniem, projekcją podmiotowego niepokoju – w rzeczywistość.

Kaprys demona, barokowa ekspresja wątplenia nie znika, ale zostaje *odcyfrowany* – w krótkim spięciu, które powstaje, gdy struktura argumentu ostatni raz zaciska się na szyi podmiotu. Bezpodstawność doświadczenia świata zyskuje w Bogu porękę. Jest pewne, że jest to stan bez wyjścia, przekroczenie arbitralności równałoby się bowiem przekroczeniu boskiej wszechmocy. Lecz sama arbitralność jest bezwzględnie pewna, w końcu to boski atrybut. Podmiot może ją więc sformalizować, zrealizować – jak weksel na rzeczywistość. Zastąpienie fałszywości prawdomównością zmienia tu wszystko i nic – równie bezpodstawne, doświadczenie rzeczywistości awansuje. Projekcja staje się obiektywizacją; religijne wyobrażenie umożliwia formalną procedurę oznaczania.

Kategorie teologiczne i tworzące się kryteria nowożytnej racjonalności występują tu w roli spiskowców niepodobieństwa. W tej właśnie funkcji widzi ich relację Amos Funkenstein. Pokazuje on, jak w XVII wieku nauka posiłkuje się schematami teologicznymi, gdyż pozwalają na radykalne eksperymentowanie z rzeczywistością i przekształcanie granic możliwości w ich nowe transcendentalne warunki.

solidnie zakorzenione teorie często określają ściśle to, co w ich kontekście pojęciowym musi być uznane za błędne, jeśli nie absurdalne i niemożliwe. *Revolucja* pojęciowa polega w wielu przypadkach na rozmyślnym przyjęciu tych dobrze zdefiniowanych

„absurdów” (a ściślej absurdalnych konsekwencji sprzecznych założeń teorii) jako podstawy dla teorii nowej (Funkenstein 1985, 14).

Anamorficzny wykręt obiektywności, którego fenomenologię stanowią *Medytacje*, to kulminacja takiej strategii. Podstawa nowej teorii nie jest bowiem zdefiniowana jako niepodobieństwo w kategoriach teorii wcześniejszych, ale w swoich własnych kategoriach. i jako niepodobieństwo, bez taryfy ulgowej, zostaje też sformalizowana.

Cytowany przed chwilą nawrót wątplenia pod koniec przedostatniego rozdziału, nie pierwszy w *Medytacjach* I nawet nie ostatni, ale bez żadnych wątpliwości anonsujący je jako pewność, spina klamrą dokonujący się w tekście 97pectrum tworzenia się znaczenia – jednocześnie doprowadzając go do formalnej równowagi i całkowicie z niej wytrącając. Torując sobie drogę przez teologię nominalistyczną, semiologiczna relacja arbitralności nie zostaje założona, ale pokazana w ferworze ustanawiania, w sytuacji, w której podmiotowi wykopnięto spod nóg poprzedni system znaczeń. Śledzone przez Kartezjusza podchody wątplenia pozwalają mu rozwinąć całe spektrum arbitralności, od formalnej konieczności po rozwydrzenie kaprysu. W procesie barokowego odcyfrowania Kartezjusz zdaje formalną konieczność na kaprys, zmysłowość abstrakcji rozjątrzoną głęboko przez utraconą bezpośredniość.

Tak skonstruowana pewność nie daje rozumowi spocząć w pojęciu substancji, którego domniemana pozytywność zawisa od absolutnego widzimisię. Bóg dekretuje substancjalność – i należy mu wierzyć, w przeciwnym razie substancjalność staje się bezpodstawna. I jeśli mu wierzyć, jest bezpodstawna. Potwierdza to geneza pojęcia „substancji”, którą śledzi w swoim tekście Funkenstein.

Podobnie jak nominaliści w XIV wieku, Kartezjusz wierzy w pierwszeństwo (i epistemologiczną bezpośredniość) substancji i ich poszczególnych atrybutów. Każda z nich jest zupełnie niezależna, ponieważ wszystkie są bezwzględnie zależne od woli boskiej, stworzone *ex nihilo*. Kartezjusz odziedziczył od nominalistów również kryterium „pojedynczości”, to jest *metodę anihilacji*: substancja musi być pojmovalna „w sobie” nawet jeśli wyobrazimy sobie cały jej kontekst jako zniszczony (Funkenstein 1985, 185).

Samodzielność substancji jest jej bezwzględna, złośliwą samotnością w obliczu boskiej prawdomówności, zmyślnie zmyślającej jej rzeczywistość, stwarzającej ją z niczego. *Metoda anihilacji* stanowi rewers tego uzależnienia od nicości kaprysu, jego bezwzględnej jałowości. Substancji towarzyszy – i nigdy jej nie opuszcza – jej separacja względem kontekstu, arbitralność relacji raniąca i konstytuująca jej domniemaną pozytywność. Tej ostatniej już nie ma, została wypatroszona przez abstrakcję, sprowadzona do różnicy formalnej.

ponieważ wiem, że wszystko to, co jasno i wyraźnie pojmuję, takim może być stworzone przez Boga, jakim ja to pojmuję, to wystarczy mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, po to, by mieć pewność, że jedna jest różna od drugiej, bo przynajmniej Bóg może je urzeczywistnić oddzielnie (Descartes 2001, 93).

Dokonujące się w tym fragmencie ustanowienie relacji dualizmu posługuje się językiem obiektywnie urzeczywistnionego podziału, odbieranego jako subiektywna pewność. „Pomieszana, zniekształcona i dwuznaczna, anamorfoza odzyskuje nagle jasność w swoim formalnym zniknięciu” (Buci-Glucksmann 2013, 9). Arbitralność geniusza zanika w konstrukcji dualizmu, stając się jasna i oczywista. Ale nie zanika przy tym formalnie. Zanika bowiem w samej arbitralności, jasności i oczywistości relacji dualizmu. Nie ma już zmysłowości kaprysu, tylko jej abstrakcja. I na tym polega kaprys, zasada kartezjańskiej anamorfozy – na abstrakcji. Symetria prawidłowości i wypaczenia reguły, która jest podstawą budowanej tu reinterpretacji, oznacza, że kaprys nie wprowadza do abstrakcji żadnej zewnętrznej wobec niej perspektywy – ani abstrakcja nie wprowadza jej do kaprysu. Bóg, jak pamiętamy, nie zna nieporządku i nie zna go także dualizm na skraju załamania.

Anamorfoza pokazuje samą abstrakcję – jątrzącą się złośliwie, coraz bardziej dojmującą, drażniącą siebie samą, aż do stanu bolesnego rozszczepienia, głębokiej rany, której odseparowane, arbitralnie poszarpane brzegi to myślenie i materia. „Kartezjusza interesuje niepodobieństwo pomiędzy rzeczami a ich ideami, które prowadzi do ujmowania percepcji w modelu niemimetycznym i, ostatecznie, niereferencyjnym” (Judovitz 1993, 72). Interpretacja dualizmu kartezjańskiego w kategoriach semiologicznych zakłada niepodobieństwo i – inaczej niż sam Kartezjusz – obezwładnia je natychmiast i interpretuje na opak: jako podobieństwo, redukowalność materii do rozumu. „I tak zdolność dochodzenia rozumu do »wyraźnej intuicji« zakłada wyparcie zmysłowej percepcji przez narzędzia pojęciowe” (Judovitz 1993, 68).

Tymczasem to właśnie niepodobieństwo, nieprzejrzystość relacji arbitralności jest doświadczeniem wypowiedzianym w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, o którym pisze, ale którego nie doświadcza u Kartezjusza Judovitz. Człony relacji niepodobieństwa nie dają się do siebie sprowadzić; rana, którą zadała sobie abstrakcja, nie ma prawa się zasklepić – z przyczyn czysto formalnych. Arbitralność to relacja oparta na własnej bezpodstawności; pomiędzy członami nie ma podstawy podobieństwa, a zatem podstawy redukcji. Z przyczyn czysto formalnych abstrakcja paczy się, otwiera sobie ranę. Formalna różnica, biegnąca wskroś relacji dualizmu, aż roi się od kaprysu. Gęstnieje on pomiędzy ciałem a myśleniem, czyniąc ich abstrakcyjną różnicę nieprzejrzystą, materialną.

Gęstniejąc pomiędzy członami relacji dualizmu, arbitralność szepia je ze sobą. Choć nic ich nie łączy, a podmiot kartezjański definiuje się jako niemożliwość ciała, to sam ten brak rozchodzi się pomiędzy nimi falami niepokoju. Jasność i oczywistość relacji marszczy się,

zostawiając głęboką bruzdę. „Człowiek religijny w dobie baroku trzyma się świata tak mocno, gdyż czuje wyraźnie otwierającą się między nimi kataraktę” (Benjamin 2009, 66). Kartezjusz, religijny człowiek baroku, odczuwa dojmująco tę kataraktę. Tak dojmująco, że zależność wynikania, którą zaobserwował Benjamin, u niego przekształca się w tożsamość. Racjonalność, której podmiot trzyma się kurczowo, nie odsuwa go od katarakty, ale odbywa się wokół niej, obrastając jej poszarpane brzegi.

Relacja dualizmu biegnie w poprzek materii i ciała jak rana. Rana „odslania ciało I skórę jak również jej przerwanie, którego płytka głębia jest przeraźliwie, boleśnie sondowana, a jednocześnie delikatnie podtrzymywana” (Bal 1999, 31). Ta formuła rany, wykorzystana przez Bal w jej studium Caravaggia, stanowi wariację na temat *faldy*, motywu, który stał się kluczowy dla studiów nad barokiem, odkąd Deleuze wprowadził go w swoim studium o Leibnizu. Pokazując dualizm jako ranę abstrakcji i pisząc o dreszczu marszczącym przejrzystą powierzchnię kartezjańskich kryteriów jasności i oczywistości, nawiązuję do tego wątku. Nie po to jednak, by zasypać przepaść abstrakcji. Ruch mojej interpretacji jest odwrotny; wyostrzona na kant, abstrakcja zostaje tu wprawiona w barokowy model, by zaognić układające się miękko *faldy*, łączące z sobą myśl i materię. *Falda* ma zostać rozjątrzona do postaci dualizmu. Rozjątrzenie, zaognienie, rozdrażnienie – zmysłowość stawiam tutaj po stronie abstrakcji, prowokującej zmysłowość do odsłonięcia się w stanie wynaturzenia.

Kartezjusz tkwi niewygodnie, jak drzazga, pośród języka ucieleśnienia, „teorii, która pozwala myśleć zmianę, transformację i żyjące przejścia (...) kreatywnego, niereaktywnego projektu wyzwolonego od opresji tradycyjnego teoretycznego podejścia” (Braidotti 2011, 105). To tarcie, które staram się wywołać, ma rozdrażnić zmysłowość wynaturzonego ciała, przypominając mu wymownie – w geście nakładającym na siebie dosadność i abstrakcję – o jego sztuczności. Abstrakcja ma stanowić szarpiący bodziec tego przypomnienia, który otworzy zmysłowość, wyrwie ją z drzemki „swego rodzaju generalizującej poetyki przemieszczenia” (Kaplan 1996, 88). W swojej krytyce języka zdecentrowanej wielości autorka zarzuca jej teoretykom abstrakcyjne ujęcie różnicy, niewrażliwe na konkretne społeczne uwarunkowania w różnych miejscach świata. Zmysłowa reaktywacja kartezjanizmu to spojrzenie z przeciwnego bieguna – wiążące generalizację, która dezaktywuje różnice, z radykalnym wyparciem języka abstrakcji. „Nomada ma swój dobytek ze sobą, gdziekolwiek się udaje i wszędzie, gdzie się znajdzie, jest w stanie stworzyć sobie dom” (Braidotti 2011, 76). Gdziekolwiek, cokolwiek – materialistyczne założenie radykalnego monizmu czyni wszystko równie różnym, z obawy przed ryzykiem reprodukcji binarnej opozycji. Obawa ta sprawia często, że tematem staje się dla siebie sama wielość – oczyszczona ze wszystkiego prócz własnej wielości; pustynia, model tak bliski materializmowi różnicy, jest w tym względzie dość instruktywny.

Zamiast tego proponuję język abstrakcji z krytycznego odzysku. Jest to strategia nie tyle sprzeczna, co komplementarna wobec postulatów większej dokładności w ujmowaniu różnicy – gdyż jest to postulat zwiększania napięcia w obrębie tej kategorii. Nacisk na równość różnicy, powiązany ściśle z kapitalizowaniem na energetycznym potencjale i mobilności, jest strategią wspólną teoretykom radykalnej różnicy i praktykom globalnego kapitału w jego odmianie centralnej i półperyferyjnej. Na pustyni spotykają się więc nomadzi i specjaliści od zasobów ludzkich. Pracownik wykonujący usługi zewnętrzne dla równie różnych klientów jest niestety doskonałym przykładem tego, co Braidotti określa jako możliwość doświadczenia nomadyzmu bez opuszczania swego miejsca (2011, 48). Odpowiednikiem szlaków pustynnych nomadów, których nie widzi przecież i nie rozpoznaje akademik zachodni, są alejki w centrach handlowych, które roją się od równie zróżnicowanych produktów. Ciało potraktowane jako energetyczny potencjał generujący nieskończoną ilość równie różnych połączeń zostaje zimmunizowane – przez własną zmysłowość, rozszechającą się i otumaniającą sieć bodźców. Późny kapitalizm dostarcza nam ich nieprzerwanie, tak sterując zmysłowością, by alienowała ciało – tym razem w stosunku do jego własnej alienacji, która była doświadczeniem, zmysłowym poczuciem ciała w rzeczywistości, w której rozmontowane zostało przeciwieństwo cielesności i sztuczności. Przestać doświadczać tej sztuczności, jako sztucznej właśnie, to przestać doświadczać – odebrać ciału alienację to odebrać mu zmysły. Stąd projekt rekonstrukcji kartezjanizmu, ponownego rozjątrzenia rany do postaci dualizmu – interpretowanego jako struktura relacyjna, proces inkorporacji obcości wzdłuż linii ciała, jako jego zmysłowej nieprzejrzystości.

Powrót do abstrakcji nie jest tu zatem kwestią „nostalgii za rzekomo pełniejszą całością” (Braidotti 2011, 43); przeciwnie, stanowi próbę jej rozbicia, wygenerowania aberracji w stosunku do opresywnej normy, którą stała się dziś wyrównana różnica. „Strukturalna konieczność negatywnych figuracji inności każe mi wątpić o technicznej zdolności teoretycznego dyskursu, nie mówiąc już o moralnej czy politycznej woli, do działania w sposób niehegemoniczny i niewykluczający” (Braidotti 2011, 64). Rekonstrukcja abstrakcji jako wypaczenia, mutacji niepokoju o ciało w stanie wynaturzenia ma działać właśnie w taki sposób, w jakim, zdaniem Braidotti, działać nie potrafi. Wymaga to słowa komentarza. Dokonywana tu rekonstrukcja kartezjanizmu nie byłaby możliwa bez dogłębnej i słusznie agresywnej krytyki, której został on poddany przez materializm, z którym wchodzę tu w polemiczną interakcję. Założeniem, z którego wychodzę, nie jest bynajmniej, że była to krytyka niepotrzebna. Zakładam raczej, że się ona powiodła. Kartezjanizm został tym samym zepchnięty na półperyferie teorii. Wciąż jest podnajmowany do bycia przedmiotem krytyki, ale jej schemat ustalil się już dawno i jest odtwarzany z przyzwyczajenia – nie pojawiają się nowe konstrukcje. Tymczasem binarny system dominacji został zdystansowany przez

---

globalne zarządzanie potencjałem energetycznym. W tym układzie, rozbrojony już, kartezjanizm może się okazać ponownie, choć tym razem subwersywnie, użytecznym.

Z tego właśnie miejsca chciałabym dokonać „lekką perwersyjną zmianę perspektywy, stwarzającą większe możliwości w rozgrywce o znaczenia” (Haraway 1985, 71). Zmiana ta odbywa się z pozycji doktorantki z półperyferyjnego kraju, gdzie wyraźnie daje się we znaki ogłuszenie doświadczenia złapanego w pułapkę nieodróżnicowanej różnicy. Stąd przekonanie o naglącej konieczności rozjątrzenia ciała przez abstrakcję. Zamiast oddać ten język do dyspozycji różnym strategiom dominacji, wolę spróbować go przejąć w ironicznym geście subwersji. W tak nakreślonym kontekście Kartezjusz po przejściach, których zapisem jest tekst *Medytacji*, okazuje się nienaturalnie naturalnym sojusznikiem w procesie odzyskiwania doświadczenia wynaturzonej zmysłowości.



## Wykaz literatury

- Bal, Mieke. 1999. *Quoting Caravaggio: Contemporary Art and Preposterous History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Baltrušaitis, Jurgis. 2009. *Anamorfozy, albo thaumaturgus opticus*. Tłum. Tomasz Stróżyński. Gdańsk: Slowo/obraz terytoria.
- Benjamin, Walter. 2009. *The Origin of German Tragic Drama*. Tłum. John Osborne. London–New York: Verso.
- Blumenberg, Hans. 1985. *The Legitimacy of Modern Age*. Tłum. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press.
- Bordo, Susan R. 1987. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. New York: State University of New York Press.
- Braidotti, Rosi. 2011. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Bryson, Norman i Mieke Bal. 1991. „Semiotics and Art History.” *The Art Bulletin* 73: 174–208.
- Buci-Glucksmann, Christine. 2013. *The Madness of Vision: On Baroque Aesthetics*. Tłum. Dorothy Z. Baker. Athens: Ohio University Press.
- Derrida, Jacques. 2004. „Cogito i historia szaleństwa.” W *Pismo i różnica*. Tłum. Krzysztof Kłosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Descartes, René. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów. Rozmowa z Burmanem*. tłum. Kazimierz i Maria Ajdukiewiczowie. Kęty: Antyk.
- Funkenstein, Amos. 1985. *Theology and Scientific Imagination*. Princeton: Princeton University Press.
- Gaukroger, Stephen. 2008. *The Emergence of Scientific Culture: Science and The Shaping of Modernity 1210–1685*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenberg, Mitchell. 2001. *Baroque Bodies: Psychoanalysis and the Culture of French Absolutism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Haraway, Donna. 1985. „A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s.” *Socialist Review* 15(2): 65–107.
- Harbison, Robert. 2000. *Reflections on Baroque*. London: Reaktion Books.
- Judovitz, Dalia. 1993. „Vision, Representation and Technology in Descartes.” W *Modernity and the Hegemony of Vision*, red. David Michael Levin. Berkeley: University of California Press.
- Judovitz, Dalia. 2001. *The Culture of the Body: Genealogies of Modernity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kaplan, Caren. 1996. *Questions of Travel: Postmodernist Discourses of Displacement*. Durham–London: Duke University Press.
- Lambert, Gregg. 2004. *The Return of the Baroque in Modern Culture*. London–New York: Continuum.
- Levine, George Lewis. 2002. *Dying to Know: Scientific Epistemology and Narrative in Victorian England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maravall, Jose Antonio. 1986. *The Culture of the Baroque: The Analysis of a Historical Structure*. Tłum. Terry Cochran. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Massey, Lyle. 2007. *Picturing Space, Displacing Bodies: Anamorphosis in Early Modern Theories of Perspective*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*. London: Wildwood House.

**Marta Olesik** - ur. 1985, doktorantka SNS PAN, autorka monografii *Mieszczanin na górze*  
*Moria – Søren Kierkegaard, nowoczesny podmiot i oswajanie absolutu.*

**DANE ADRESOWE:**

SNS PAN

ul. Nowy Świat 72

00-330 Warszawa

**EMAIL:** olesikmar@gmail.com

**CYTOWANIE:** Olesik, Marta. 2016. Dualizm na skraju załamania nerwowego. *Medytacje o pierwszej filozofii* jako zapis zmysłowego doświadczenia abstrakcji. *Praktyka Teoretyczna* 1(19): 78-103.

**DOI:** 10.14746/prt.2016.1.6

**AUTHOR:** Marta Olesik

**TITLE:** Dualism on the Edge of Nervous Breakdown: "Meditations on First Philosophy" as a Record of the Sensual Experience of Abstraction

**ABSTRACT:** The text is a critique of the prevalent approach to Cartesianism and its stance towards sensuousness and matter, which is accused of being instrumental and reductive. The author's aim is to surpass the binary opposition of sensuousness and abstraction, which constitutes the basis for this approach. To that end, Cartesian Meditations are analyzed in the context of the general crisis of experience which affected the Baroque era. Cartesian doubt transforms this sense of crisis into a method, systematically inflating subjective uncertainty. Referring to the baroque technique of anamorphosis, the text demonstrates that the critical uncertainty does not disappear with the introduction of cogito, but is transformed into the basis for the newly constructed rationality. This transformation is based on the relation between formal arbitrariness of Cartesian dualism and the metaphysical arbitrariness of absolute caprice, personified by the figure of the malicious demon. It is as this anamorphic transfiguration that the sensuousness of Cartesian rationality is constituted – and the text systematically traces Cartesian argument in this respect.

**KEYWORDS:** Cartesian dualism, Baroque, anamorphosis, philosophy of the body, abstraction.