

Propedeutika filozofii

Jacek Migasiński

Medytacje o pierwszej filozofii Kartezjusza

Geneza. Szczególny charakter dzieła

Historia powstania *Medytacji* jest wielce symptomatyczna. Podstawowe założenia i porządek dzieła były już gotowe przynajmniej na osiem lat przed ukazaniem się *Rozprawy o metodzie* (1637), jednak na nadanie mu ostatecznego kształtu i opublikowanie zdobył się Kartezjusz dopiero po wielu zabiegach przygotowawczych w roku 1641. Ten ostateczny kształt wyłaniał się bardzo mozolnie i powoli w ciągu kilku lat poprzedzających publikację, a owe zabiegi polegały na rozesłaniu – głównie za pośrednictwem ojca M. Mersenne’a, będącego animatorem ówczesnego życia naukowego – tekstu *Medytacji* różnym uczonym osobom i gremiom, z prośbą o opinię i uwagi krytyczne. Odpowiedzi w postaci kolejno numerowanych *Zarzutów* nadchodziły stosunkowo szybko, a Kartezjusz na każdy z nich pisał z kolei swoją odpowiedź. Tak wywiązała się, mająca publiczny charakter, długotrwała dyskusja, Kartezjusz jednak mógł już w niecały rok po rozpoczęciu tej akcji opublikować swoich sześć *Medytacji*, poprzedzonych *Listem do Sorbony* (instytucji wówczas miarodajnej w udzielaniu oficjalnej aprobaty teologicznej), *Przedmową do czytelnika* i *Przeglądem treści*, oraz uzupełnionych sześcioma grupami *Zarzutów i odpowiedzi*. Autorami *Zarzutów* włączonych do podstawowego korpusu dzieła w pierwszym wydaniu byli w kolejności: M. Caterus – teolog z Lowanium, paryska grupa filozofów, teologów i matematyków, T. Hobbes, A. Arnauld – logik i teoretyk jansenizmu, P. Gassendus – filozof i matematyk oraz ponownie wspomniana grupa paryska.

Fakt przedsięwzięcia przez autora tak wielu środków ostrożności dowodzi, że przywiązywał on do właściwego zrozumienia sensu tego dzieła wagę szczególną. Otóż Kartezjusz zabezpiecza się przed możliwymi krytykami i potępieniami zapewne nie ze względu na takie czy inne cechy swojego charakteru, ani też w pierwszym rzędzie nie dlatego, że ma pełną samoświadomość nowatorstwa czy nawet rewolucyjności całej swojej filozofii, ale – jak można sądzić – dlatego, że występuje tutaj z zupełnie nową próbą uzasadnienia metafizyki, a więc dziedziny filozoficznie najważniejszej, którą

sam w *Zasadach filozofii* porównuje do korzeni drzewa, z których wyrasta jako pień fizyka, a dalej wszystkie inne nauki. Pozornie porządek problematyki jest w *Medytacjach* podobny do tego, jaki występuje już w *Rozprawie o metodzie*, a potem w *Zasadach filozofii* (1644) – a więc wątplenie, odnalezienie punktu niezachwianie pewnego: *cogito*, dalej Bóg, a w końcu świat – ale jedynie w wypadku *Medytacji* ucieka się Kartezjusz do wspomnianych środków ostrożności. Nasuwa się wniosek, że przynajmniej niektóre podstawowe tezy filozofii Kartezjusza nabierają tu nieco innego, już nie teoriopoznawczego, ale głębszego, metafizycznego właśnie sensu. Wyglądają na pozór podobnie do wcześniejszych, ale znaczą więcej. W istocie *Medytacje* są owocem tego okresu w życiu Kartezjusza, w którym, jak wynika z jego korespondencji, odkłada on jakby na bok swe zainteresowania czysto naukowe i występuje jako metafizyk. Dzieło to jest więc nie tylko najlepszym wyrazem jego poglądów filozoficznych, ale też niechybnie wyrazem pewnego przełomu wewnętrznego w jego twórczości i dziełem życia „ojca filozofii nowożytnej” – jak przyjęto nazywać Kartezjusza.

Na czym ów głębszy sens polega? Jak przekonująco dowodzi współczesny doskonały znawca tej problematyki Ferdinand Alquié (*Kartezjusz*, PAX Warszawa 1989), już na poziomie wątplenia, od którego zaczyna swe badania filozoficzne Kartezjusz, dadzą się wykryć istotne różnice między ujęciami z *Rozprawy* i z *Medytacji*. Racją czy motywem wątplenia w *Rozprawie* są zainteresowania naukowe, cel metodyczny, poznawczy – chodzi o odrzucenie wszelkich źródeł niepewnych wiedzy, by się ustrzec błędzenia przy projektowanym budowaniu wiedzy pewnej. W *Medytacjach* racje wątplenia są nieco inne – chodzi już nie tylko o to, czy nasze doznania lub inne źródła informują nas prawdziwie o naturze rzeczy, ale również o to, czy rzecz istnieje, a także o to, na jakiej zasadzie moje doznania czy też moje ciało, są swoiście moimi. Problem przesuwa się na płaszczyznę ontologiczną, a stawiane pytania nabierają charakteru egzystencjalnego.

Podobnie ma się rzecz ze słynną kartezjańską formułą „myślę, więc jestem”. W tym sformułowaniu występuje ona w *Rozprawie*, zaś w *Medytacjach* ma inny kształt; „...powiedzenie: »Ja jestem, ja istnieję«, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem”. Wprawdzie w dyskusji z Gassendusem Kartezjusz stwierdza wprost, że jego formuła z *Rozprawy* nie ma charakteru sylogizmu, a więc wniosku z rozumowania dyskursywnego i jest swego rodzaju bezpośrednim wglądem umysłu, intuicją – ale samo jej „konkluzywne” sformułowanie, a także komentarz Kartezjusza w *Zasadach filozofii* dowodzi, że zwraca on tu przede wszystkim uwagę na ów konieczny związek, jaki zachodzi między „myślę” a „jestem”, na oczywistość i niepodważalność prawdy ogólnej, jaka się tu odkrywa, a nie na przeżycie egzystencjalne. „Myślę, więc jestem” jest może prawdą bardziej oczywistą od pozostałych, służącą im za wzór, ale właściwie odsłaniającą równą oczywistość

pewnych zasad ogólnych, takich, jak „aby myśleć, trzeba być” albo „to samo nie może być i nie być zarazem” lub „nic nie powstaje z niczego”. Wybór formuły *cogito* – jak się ją w skrócie określa – jako prawdy pierwszej, sprawia wrażenie właśnie wyboru spośród paru innych prawd oczywistych, decyzji podjętej przez uczonego, matematyka postępującego zgodnie z regułami przyjętej metody. Natomiast w *Medytacjach* Kartezjusz pogłębia swą refleksję. Interesuje go już nie tylko uprawomocnienie wiedzy, *cogito* jako idea najlepiej temu celowi służąca, ale raczej to „ja jestem, ja istnieję” jako przedmiot i bytowa podstawa wszelkich idei należących do wiedzy. *Cogito* jawi się tu jako jednostkowe przeżycie, w łonie którego otwiera się możliwa sfera ogólności. Już sama szata słowna, obywająca się bez owego „więc”, to przesunięcie akcentów sugeruje. Problematyka *Medytacji* ma charakter ontologiczny. Stwierdzenie takie, wymagające oczywiście dalszych szczegółowych argumentów (które tu dla uproszczenia możemy pominąć), nie sprowadza się jednak do prostej konstatacji porządkującej. Ma bowiem zasadniczy wpływ na interpretację niektórych momentów filozofii Kartezjusza i na możliwość wyjaśnienia pojawiających się w niej trudności. Ale tu już należy bardziej systematycznie przyjrzeć się treści *Medytacji*.

Wątpienie

W *Medytacji* pierwszej Kartezjusz zapowiada, że dla ustalenia „czegoś pewnego w naukach” trzeba „wszystko z gruntu obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”. W tym celu należy odrzucić wszystko, w czym znajdzie się jakakolwiek racja do wątpienia, a więc, po kolei: świadectwo zmysłów, które nas niekiedy zwodzą, doznanie własnego ciała, zakłócanie w stanach chorobowych, czy przekonanie o pozostawaniu na jawie, wobec niemożności podania rozstrzygającego kryterium odróżnienia jawy od snu. Może jednak jakieś idee „rzeczy prostych”, niezależne od naszych zmysłów i wyobraźni, bo ujmowane tylko umysłem, takie jak rozciągłość, kształt, wielkość, liczba, miejsce i czas, mogą być podstawą wiedzy pewnej? Może matematyka, która traktuje o takich „rzeczach najprostszych i najogólniejszych, nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości”, będzie nadawać się na wzorec wiedzy? Otóż także nie, bo nic mi na razie nie wiadomo o tym, czy przypadkiem wszechmocny Bóg, o którego istnieniu mam „silnie wkorzenione mniemanie”, nie zechciał, abym ulegał złudzeniu „gdy dwa do trzech dodaje”. Jeśli kłóci się to z Jego dobrocią, to kłóci się z nią także fakt, że się czasem tylko, a nie zawsze myślę – a tego zaprzeczyć się nie da. Najbezpieczniej więc będzie przyjąć hipotezę, że to nie dobry Bóg, ale „jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy” uparł się, by mnie zwodzić – bo to dopiero uchroni mnie przed uznaniem rzeczy fałszywych.

Wypracowanie tej najradzykalniejszej z możliwych postawy wieńczy pierwszą *Medytację*. Zauważmy tu tytułem komentarza, że hipoteza złośliwego demona pojawia się właśnie tylko w *Medytacjach*; w *Rozprawie* podważenie matematyki jest o wiele słabsze: nie przyjmuje się tam jej wzorca dlatego, że po prostu niektórzy ludzie gubią się w jej zawilościach... Tutaj podważeniu – oczywiście jawnie hipotetycznemu – ulega sama zdolność logicznego wiązania, poziom wszelkich teoretycznych twierdzeń, czasowo uchylona zostaje prawomocność nauki, zarówno empirycznej, jak i aksjomatycznej; wszystko to po to, by ten poziom przekroczyć i odszukać pierwotniejszy od wiedzy teoretycznej i rządzących nią zasad fundament bytowy. I Kartezjusz ten swój „punkt Archimedesowy” od razu na początku drugiej *Medytacji* znajduje: niechaj „wszechpotężny zwodziciel” łudzi mnie, ile tylko potrafi – nie ma bowiem wątpliwości, „że istnieję, skoro mnie łudzi!”. A więc owo „Ja jestem” musi być niepodważalną prawdą. Okazana tu zostaje i autonomia ludzkiego rozumu, i jego egzystencjalne, bytowe zakorzenienie; rozum, umysł, to coś więcej niż tylko czysto operacyjny intelekt.

Rzecz myśląca

Czymże jednak jestem ja, który istnieję? – kontynuuje Kartezjusz. Oczywiście, wobec zastosowanych procedur nie wystarczy powiedzieć, że jestem człowiekiem, czyli „istotą żyjącą rozumną”, czy ciałem, czy też którąkolwiek z jego funkcji. Tylko myślenie nie daje się ode mnie oddzielić, tylko fakt rozumnego wglądu we własne istnienie jest niepowątpiewalny, a więc jestem jedynie „rzeczą myślącą”. Ale co to jest? „Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje” – odpowiada Kartezjusz. I wyjaśnia, że nie chodzi mu oczywiście o treści przedmiotowe tych wszystkich czynności – które mogą być wszystkie fałszywe – ale o sam podmiotowy akt ich spełniania – który, choćbym się co do natury wszystkiego mylił, pozostaje poza wątpieniem. Przy okazji warto zauważyć, że włączenie do „myślenia” tak szerokiej gamy jego aktów, czyni zeń synonim świadomości w sensie współczesnym, a przy rozróżnieniu aktu i treści, synonim świadomości czystej.

Tu Kartezjusz zatrzymuje się na chwilę, by rozważyć, czy przypadkiem jednak nie poznajemy wyraźniej natury rzeczy cielesnych niż tego czegoś we mnie, „co nie daje się wyobrazić”. Bierze za przykład konkretny kawałek wosku, bo przecież to takie namacalne przedmioty uchodzą powszechnie za najwyraźniej pojmowane. Po analizie okazuje się, że wszystkie właściwości wosku (smak, zapach, barwa, kształt, wielkość, stan skupienia, temperatura, wydawany dźwięk) ulegają zmianie, kiedy np. przybliżyć go do ognia. Cóż więc pozostaje w tym wosku, co się tak wyraźnie pojmowało? Tylko rozciągłość,

którą ujmuję dzięki wglądowi samego umysłu. Podobnie o ludziach, przechodzących pod moim oknem, których tylko czapki i płaszcze widzę, sądzę, że są ludźmi, a nie np. automatami, jedynie „za pomocą zdolności wydawania sądów, która należy do mego umysłu”. Tak więc i samych ciał „nie ujmuję właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu”. Teraz można już wyłożyć konkluzję tej *Medytacji*: otóż jest niewątpliwe, że „niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł”. Zauważmy tym razem przebijający wyraznie intelektualizm Kartezjusza – pierwszeństwo ująć umysłu przed wszelkimi innymi i jego samozwrotność.

Prawda idei. Bóg

Trzecią *Medytację* rozpoczyna Kartezjusz od ustanowienia kryterium prawdy. Na podstawie dotychczasowych ustaleń dotyczących poznania umysłu z oczywistością widać, że „wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję”. Cóż więc z treści mojego myślenia ujmuję w ten sposób? By to rozstrzygnąć, Kartezjusz rozważa naturę i różne rodzaje idei tkwiących w moim umyśle. Jeśli rozważa się je same w sobie, a nie w odniesieniu do czegoś innego, zewnętrznego, na co musiałyby wskazywać – to nie grozi tu właściwie żaden fałsz; faktem jest bowiem, że posiadam takie czy inne idee w swoim umyśle. Fałsz może się brać dopiero z sądu, który głosi, że idee będące we mnie, „są podobne albo zgodne z jakimiś rzeczami znajdującymi się poza mną”. Trzeba więc zająć się przede wszystkim tymi ideami, które jakoby pochodzą od tych rzeczy. Otóż jeśli do wiary w takie ich pochodzenie popycha mnie jakiś naturalny popęd, to wszelako nic nie pozwala tu na uchylenie przyjętych rygorów wątplenia i na uznanie prawdziwości tej wiary. Być może to jakaś nieznana mi jeszcze moja zdolność owe idee stworzyła, a w końcu „gdyby nawet pochodziły od rzeczy różnych ode mnie, to nie wynika, że muszą być do nich podobne”. Na tej drodze nie posunęliśmy się więc dalej.

Spróbujmy zatem rozpatrzeć różne treści idei. Jedne z nich dotyczą przypadłości, a więc cech przypadkowych, inne substancji skończonych, rzeczy, a jeszcze inne na przykład Boga, czyli nieskończoności. Jeśli teraz wrócimy do refleksji nad możliwymi przyczynami tych różnych rodzajów idei, to dojdziemy do ciekawych wniosków. Kartezjusz przywołuje tu na pomoc stare rozumowanie scholastyczne, które mówi, że nie może być więcej rzeczywistości w skutku niżli było w przyczynie, i to w tym sensie, że przyczyną jakiegóż treści idealnej, myślowej, opisującej jakiś poziom doskonałości bytowej może być tylko realnie istniejący byt o tym samym lub wyższym poziomie doskonałości. Wnioskiem z tych rozważań jest stwierdzenie, że

jeżeli treść którejkolwiek z moich idei jest tak wielka, że ja sam nie mogę być jej przyczyną – „to z tego wynika niezbicie, że nie jestem sam na świecie, lecz że istnieje jeszcze jakaś inna rzecz, która jest przyczyną owej idei”. Otóż idee wszystkich rzeczy skończonych i ich przypadłości mogą na najrozmaitsze sposoby, za pomocą różnych kombinacji utworzyć sam. Jedynie idea Boga, którą znajduję w swoim umyśle, ma w sobie, jako substancja nieskończona, tyle doskonałości, że nie może pochodzić ode mnie samego. Nie mogę jej też utworzyć przez zaprzeczenie tego, co skończone, czy przez ekstrapolację cech skończonych. Jest bowiem „we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”. Idea Boga jest ideą nieskończoności daną pozytywnie, bez stopniowania i całkowicie zaktualizowaną, a to dowodzi, że Bóg koniecznie istnieje. Nie znaczy to, że rozumiem jasno i wyraźnie wszystko, co zawiera nieskończoność Boga. Przeciwnie, wszystkiego tego nie mogę ani zrozumieć, ani może nawet myślą dotknąć. Jasno i wyraźnie pojmuję tylko, że jest nieskończony i że istnieje. A jednak także coś więcej. Oto kiedy zastanawiam się, czy ja sam mogę być sprawcą swego istnienia, a także zachowania siebie w istnieniu w każdej następnej chwili, to dochodzę do wniosku, że o ile jestem rzeczą myślącą i posiadam jakąś ideę Boga, przyczyną mego istnienia musi być coś, co jest rzeczą myślącą i posiada ideę tych wszystkich doskonałości, które przypisuję Bogu. Można to ciągnąć dalej jeszcze, ale zawsze dojdzie się do ostatniej przyczyny, którą jest Bóg. Poznając więc „najoczywiściej”, że jestem od niego zależny, jako od różnego ode mnie bytu.

Zatrzymajmy się tutaj na chwilę. Wydaje się, że natrafilismy na coś w rodzaju błędnego koła. Z jednej strony zastosowane procedury doprowadziły do tego, że odkryłem jako pierwszy niepowątpiewalny fakt swoje własne istnienie jako rzeczy myślącej, a więc *cogito* – i na jego dopiero gruncie mogłem poszukiwać jakiegokolwiek pewności innego istnienia. Z drugiej, okazało się, że przeprowadzony dowód na istnienie Boga prowadzi do wniosku, że jestem zależny od bytu Boga, a więc w porządku istnienia nie jestem pierwszy, ale co najwyżej wtóry. To samo „krążenie” odżyje jeszcze raz w *Medytacji* piątej, kiedy okaże się, że bytowe pierwszeństwo Boga pociąga za sobą również pierwszeństwo epistemologiczne: teza o istnieniu Boga jest prawdziwa nie dlatego, że ja pojmuję to jasno i wyraźnie, ale to co pojmuję jasno i wyraźnie jest prawdą dzięki gwarancji boskiej doskonałości, a więc prawdomówności, od której zależy.

Otóż mamy tu do czynienia z błędnym kołem jedynie w tym przypadku, kiedy *cogito* i ideę Boga traktujemy tak, jak wszystkie inne idee, a więc jak treści myślowe jakiegoś poznającego podmiotu. Tymczasem zarzutu błędnego koła można uniknąć – jak tego dowodzi wspomniany na wstępie Alquié – kiedy uznamy, że *cogito* i Bóg stają się nam dostępne dzięki ideom

niepodobnym zupełnie do innych. Nie są to już właściwie idee, ale bezpośrednie doznanie bytu. Prawdy matematyczne czy logiczne domagają się boskiej gwarancji – nigdy natomiast o niej Kartezjusz nie wspomina przy stwierdzaniu *cogito* lub samego Boga. Przeciwnie, *cogito* odkrywane jest w momencie, kiedy obowiązuje hipoteza złośliwego zwodziciela. Na poziomie *cogito* znika wszelki problem zgodności idei z jej zewnętrznym przedmiotem – tym, kto stwierdza „myślę”, jest byt obecny dla siebie. A Bóg zostaje ukazany jako coś nieodłącznego od tego bytu „myślę”. Dlatego *cogito* i idea Boga mogą stać się łącznie fundamentem wszelkich innych idei. Jak widać, wyjście z kłopotu staje się możliwe dzięki ontologicznej, a nie epistemologicznej interpretacji prawdy *cogito* i Boga.

Sprawiedliwie jednak będzie zauważyć, że sprawa nie jest wcale jednoznaczna. Wszak niepodobna zaprzeczyć, że przy stwierdzaniu istnienia Boga Kartezjusz posługuje się dowodem – wielce spekulatywnym, sztucznym, werbalnym, ale jednak dowodem wyprowadzanym z dyskursywnego rozumowania (przyjęto nazywać ten dowód mianem „psychologicznego dowodu na istnienie Boga”) – a nie opisem jakiejś intuicji czy przeżycia mistycznego. Niepodobna też zaprzeczyć, że dowód ten służy w *Medytacjach* nie celom apologetycznym, nie ujawnieniu swego uwielbienia dla tego wszechogarniającego Bytu, jaki zagłębiając się w siebie odkrywam – lecz jest traktowany operacyjnie, jako procedura służąca rozwiązaniu pewnego problemu. Jakiego? Widać to jasno: problemu tzw. „mostu epistemologicznego”, czyli problemu przejścia od subiektywnej pewności własnego „ja jestem, ja myślę”, do pewności, że poza mną jeszcze coś istnieje, że to, co myślę ma odzwierciedlenie w realnym bycie, a więc może stać się prawdą uniwersalną. Choć więc Bóg Kartezjusza, przy ontologicznej interpretacji, jest bezpośrednio doznawanym bytem, doznaniem nieskończoności i uzależnienia od niej, to jednak z drugiej strony, nie jest to – jak powie Pascal – Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, lecz Bóg filozofów i uczonych, Bóg traktowany instrumentalnie, jako jedyna możliwa droga do świata – żywiołu nauki. I tę dwoistość ujęcia musimy u Kartezjusza zaakceptować, bo chyba jest tak, że nawet kiedy jest on przede wszystkim metafizykiem, to odruchowo postępuje jak uczony.

Wróćmy do przerwanej relacji. Po uzyskaniu pewności co do istnienia Boga jako bytu nieskończonego, od którego zależę, Kartezjusz zapytuje „w jaki sposób otrzymałem ową ideę od Boga?”. I po krótkiej analizie odpowiada, że jest ona wrodzona, podobnie „jak mi jest również wrodzona idea mnie samego”. A ponieważ siebie samego poznać mogę najpewniej, więc też najoczywiściej poznaję, że choć nie mogę pojąć wszystkich doskonałości Boga, to jednak pojmuję, że nie ma on żadnego braku, że jest doskonałością absolutną. Tym samym wypracowana zostaje podstawa, służąca ostatniemu krokowi trzeciej *Medytacji* – doskonały Bóg nie może być zwodzicielem, hipoteza złośliwego demona zostaje zdjęta.

O naturze błędu

Medytacja czwarta nawiązując do stwierdzonej właśnie niemożliwości oszukiwania mnie przez Boga, rozpoczyna się od konstatacji, że jest we mnie pewna zdolność wydawania sądu, która skoro, jak wszystko inne we mnie, pochodzi od Boga, nie może prowadzić do błędu, jeśli jest właściwie używana. Skąd więc bierze się to, że często błądzę? Po pierwsze, błąd sam w sobie nie jest niczym realnym i zależnym od Boga, jest bowiem tylko pewnym brakiem. Brak przynależy do istoty niedoskonałej i skończonej, a nie do Boga. To ja jestem istotą niedoskonałą, o czym świadczy choćby to, że wątpię; błąd więc powstaje przeze mnie, a nie przez Boga. Trzeba jednak wyjaśnić mechanizm jego powstawania. Otóż przy wydawaniu sądów bierze udział nie tylko zdolność poznawania, rozumienia, ale także „zdolność wybierania czy też wolności decyzji”, a więc zwrócenia się w tę czy tamtą stronę ze swymi opiniami. Błędy więc zależą od współdziałania intelektu i woli. Zdolność pojmowania rozważana sama w sobie nie jest przyczyną moich błędów, bo „wszystko cokolwiek pojmuję, pojmuję bez wątpienia trafnie, skoro to – że pojmuję – mam dane od Boga i tu nie może się zdarzyć bym błądził”. Wola, czyli wolność decyzji nie posiada żadnych granic, polega bowiem na „jednej tylko rzeczy, jakby niepodzielnej”, to znaczy na możliwości uczynienia czegoś lub nieuczynienia, podążenia za tym, co nam intelekt przedkłada lub unikania tego, czyli na prostym akcie zgody bądź niezgody na coś. Jest do tego stopnia nieograniczona, że to „przede wszystkim dzięki niej poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony”. Wola zatem, czyli zdolność chcenia „w najwyższym stopniu rozległa i w swoim rodzaju doskonała”, nie działająca przy tym w stanie zwykłego niezdecydowania, lecz dążąca z natury do tego, co prawdziwe i dobre (bo pochodząca od Boga) – kiedy ją samą w sobie rozważać, również nie może być przyczyną moich błędów. Przyczyną tą jest dysproporcja zakresów działania woli i intelektu. Otóż zdolność pojmowania mam – w porównaniu z nieskończoną mocą Boga – daną tylko w bardzo małym i ograniczonym stopniu. Błąd powstaje wtedy, gdy „woli, mającej szerszy zasięg niż intelekt, nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję”. „Ujmowanie rozumem powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli”, a brak, stanowiący istotę błędu „zawiera się w niewłaściwym używaniu wolności decyzji”. Należy wobec tego powstrzymać się od wydawania sądu „ilekroć prawdziwość jakiejś rzeczy nie jest jasna”. Zauważmy na marginesie, że mimo ogólnie racjonalistycznego tonu zaleceń Kartezjusza, wolności woli zostaje tu przyznana nieograniczona przewaga nad intelektem (spełniającym raczej funkcje hamulca) – co stało się pożywką dla rozwoju różnych odmian wolicjonalizmu, a później dało asumpt do „egzystencjalistycznej” lektury Kartezjusza.

Idee matematyczne i Bóg

W *Medytacji* piątej powraca Kartezjusz do kwestii jasności i wyraźności pojmowania idei. Daje się oto stwierdzić, iż niezależnie od tego, czy jakieś rzeczy materialne istnieją, są w moim umyśle idee, których jasność jest tak wielka, a prawdziwość jawna, że niemożliwe jest, bym je sam sobie wymyślił – ukazują bowiem jakąś niezmienną i wieczną naturę, niezawisłą od mego umysłu. Są to idee matematyczne, odnoszące się do właściwości figur i liczb, prawdziwe niezależnie od tego, czy coś im odpowiadającego realnie istnieje. Opisują one bowiem konieczne relacje pomiędzy pojęciami występującymi w ludzkim myśleniu, a więc właściwie wieczną strukturę tego myślenia, niedostępną dla uwarunkowań psychologicznych. Po zdjęciu hipotezy złośliwego zwodziciela, myślenie zajmujące się swoją własną strukturą nie może ulegać złudzeniu i możemy mieć tu gwarancję wiedzy pewnej. Gwarancja ta zostaje przez Kartezjusza wzmocniona kolejnym dowodem na istnienie Boga, analogicznym w pewnym sensie do natury prawd matematycznych. Tak jak różne własności trójkąta należą z koniecznością do natury trójkąta, tak do natury Boga „należy wieczne i aktualne istnienie”, bowiem istnienia nie można oddzielić od istoty Boga jako bytu absolutnie doskonałego, przy założeniu, że istnienie jest doskonałością. Dowód ten – *de facto* pochodzący od św. Anzelmia i noszący nazwę dowodu ontologicznego – pełni w wywodach Kartezjusza funkcję wyraźnie pomocniczą wobec dowodu pierwszego, „psychologicznego”; jego rolą jest tutaj wykazanie, że jasność i wyraźność pojmowania jest wystarczającym kryterium prawdziwości poznania, skoro jasne i wyraźne ujęcie dowodzi istnienia doskonałości, a więc prawdziwości najwyższej.

Rzeczy materialne

W ostatniej *Medytacji* Kartezjusz przystępuje do zbadania „czy istnieją rzeczy materialne”. W tym celu wydobywa najpierw różnicę między wyobrażaniem sobie a „czystą czynnością intelektualną”. Ta ostatnia – jak to widzieliśmy przy ideach matematycznych – może być niezawodna; wyobraźnia natomiast, zwracająca się dzięki pewnemu wysiłkowi ku ciału, przekonuje nas tylko z pewnym prawdopodobieństwem o istnieniu ciała. Widać to jasno na przykładzie tysiącoboku, którego naturę rozumiem jasno, ale wyobrazić go sobie wyraźnie nie umiem. Idee rzeczy cielesnych i ich właściwości (a więc doznania zmysłowe) są jednak o wiele żywsze niż inne idee i „pojawiają się zupełnie bez mojej zgody”, tak, że całkiem naturalnym i pierwotnym było przekonanie, że odpowiadające im rzeczy istnieją. Metodycznie przedsięwzięte reguły wątpienia obaliły wprawdzie moje zaufanie do zmysłów, ale teraz, kiedy już poznałem lepiej „sprawcę mojego pochodzenia”, Boga, sądzę,

że choć nie należy może przyjmować wszystkiego, co dane jest ze zmysłów, „ale też nie należy wszystkiego podawać w wątpliwość”. Przy okazji, odwołując się znowu do kryterium jasnego i wyraźnego pojmowania, ustanawia Kartezjusz ostateczną różnicę pomiędzy substancją myślącą, którą jestem ja sam, a substancją rozciągłą, którą może być moje ciało i inne ciała. Ta zasadnicza różnica bytowa, będąca fundamentem dualizmu i historycznie późniejszych wynikających zeń kłopotów (paralelizm psycho-fizyczny, problem jedności duszy i ciała), jest z drugiej strony jednakże wyraźnym opowiedzeniem się za realnością bytową świata materialnego. Trzeba jeszcze tylko dać uzasadnienie tej tezy w przyjętym porządku postępowania.

Otóż ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, a wyposażył mnie „w wielką skłonność do uwierzenia”, że idee ciał pochodzą rzeczywiście od rzeczy cielesnych – to należy przyjąć, że rzeczy cielesne istnieją. Wprawdzie zapewne „nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne”, ale nie obciąża to prawdomówności Boga. Substancja rozciągła jest bowiem jako rzecz podzielna w nieskończoność, tak zgodnie z najlepszymi prawami mechaniki zbudowana, że dla lepszego funkcjonowania całości może co do swoich części wprowadzać w błąd kontaktując się z nią niepodzielną rzecz myślącą. Tu przy okazji daje Kartezjusz wykład swej mechanistycznej teorii budowy ciała ludzkiego i jego szczęśliwej, z praktycznego punktu widzenia, organizacji w przypadku wystąpienia lokalnych schorzeń. Tak oto prawdomówność Boga okazuje się jedynym pomostem, po którym pewnie siebie i swego bytu myślenie może dotrzeć do świata. Wiedza o świecie jednak, a więc nauka, uzyskać może tylko status wiedzy prawdopodobnej. Pewna jest tylko matematyka – i metafizyka, ale ta, zgodnie z naszym odczytaniem, jest „wiedzą” w innym, nie teoretycznym, a egzystencjalnym sensie.

Następujące po zasadniczym tekście *Medytacji* sześć grup „Zarzutów i odpowiedzi” rozjaśnia wiele kwestii szczegółowych, ukazuje, co dla współczesnych Kartezjuszowi było problemem głównym, a co ubocznym – i z historycznego punktu widzenia jest tekstem nie dającym się, co do swego znaczenia, przecenić. Zasadniczy jednak tok myślenia Kartezjusza nie zostaje tam zmieniony. Możemy więc, mając na względzie cel propedeutyczny, naszą relację w tym miejscu zakończyć.

Za podsumowanie niech wystarczy następująca uwaga. *Medytacje* i cała filozofia Kartezjusza były oczywiście rewolucją teoretyczną o wielkich konsekwencjach; choćby usytuowanie podmiotu w centrum problematyki, czy nadanie nauce nowego statusu (praktycznego, operacyjnego, technicznego), otwierało nowe horyzonty epistemologiczne, a nawet, jak wykazała historia, cywilizacyjne. Ale specyficzne znaczenie *Medytacji* polegało jeszcze na tym, że ustanowiły one jako prawomocny, pewien niespotykany dotąd sposób uprawiania metafizyki. Oto głównym zagadnieniem „filozofii pierwszej”

rozwijanej w *Medytacjach* jest, jak mówi sam Kartezjusz, „zagadnienie Boga i zagadnienie duszy”. Tyle tylko, że rozpracowanie tego zagadnienia prowadzi właściwie jedynie do konstatacji istnienia substancji nieskończonej, prostoty substancji myślącej i bezpośredniości dostępu do nich w przeżyciu *cogito*. Cała tradycyjna – a i później rozwijana – problematyka wewnętrznej struktury „bytu jako bytu” jest tu nieobecna. Kleszcze metodologicznego wątpienia, postawa epistemologicznej krytyki sprawiły, że metafizyka Kartezjusza ogranicza się do opisu przeżycia pozytywnie danej nieskończoności i odrębności własnego bytu od bytu świata. I jest to wiedza głębsza, ale też odrębna od wiedzy teoretycznej. Ta dzieli się już tylko pomiędzy matematykę i fizykę z jej odgałęzieniami. Jeśli dobrze się temu przyjrzyć, to widać, że owa nowa, „nieteoretyczna” postać metafizyki, zrodzona z postawy krytycznej, zwiastuje kolejną rewolucję, mianowicie Kanta.