

Marcin Jeziorski

Was kann ich wissen? – próba pogodzenia zwrotu dopodmiotowego z istnieniem rzeczywistości zewnętrznej w filozofii René Descartes’a.

Jedną z największych zasług, jakie Kartezjusz miał dla rozwoju filozofii, było postawienie pod znakiem zapytania pewności wszelkiej możliwej wiedzy¹. Owa zasługa nie polega jednak na samym akcie wątplenia w prawdziwość tego, co dotychczas uznawaliśmy za pewne – z takim postępowaniem spotykamy się już u starożytnych sceptyków i w tym aspekcie Descartes nie wnosi nic nowatorskiego – lecz na próbie skonstruowania, poprzez konsekwentne odrzucanie wszystkiego, co może podlegać wątpleniu, pozytywnych i pewnych twierdzeń dotyczących podmiotu, Boga i wszelkiego bytu². Stosując metodę redukcyjną (tj. systematycznie kwestionując prawdziwość poznania opierającego się na niepewnych danych), Kartezjusz w rezultacie dochodzi do sformułowania pierwszego pozytywnego sądu, jakim jest afirmacja istnienia mnie samego jako myślenia³. W tym miejscu jego system napotyka niezachwiany fundament ludzkiej wiedzy. Jak długo zwracam się ku samemu sobie – ku podmiotowi – czyniąc się jednocześnie przedmiotem aktu intencjonalnego, tak długo mogę być pewien, że poznanie moje jest prawomocne. Jest to moment, w którym Kartezjusz powinien się zatrzymać, budując ontologię podmiotu (powrócę jeszcze do tego zagadnienia). Uchroniłoby go to przed popadnięciem w sprzeczności, które spróbuję nakreślić w dalszej części pracy. Dochodząc jednak do owego momentu stara się on iść dalej, konstruując

¹ Kartezjusz, kwestionując pewność wiedzy ludzkiej, uruchomił w filozofii maszynę obsesyjnego poszukiwania pewności, którą napędzali późniejsi kontynuatorzy tego zagadnienia. Tak tedy Locke, jak i Hume pisali, iż jedynym celem ich traktatów jest ostateczne wyznaczenie granic poznania ludzkiego (tj. tego, co możemy poznać w sposób pewny) (Por. J. Locke *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN 1994, także D.Hume *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN 1996). Podobne stwierdzenia możemy odnaleźć w *Przedmowie do Krytyki czystego rozumu* Kanta (por. I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001). Dalej, Fichte w *Teorii wiedzy*, formułując zasadę naczelną wiedzy, charakteryzuje ją jako „twierdzenie, które [...] nie może uzyskiwać swej pewności dopiero przez powiązanie z innymi twierdzeniami, lecz musi mu ona przysługiwać jeszcze przed takim powiązaniem”, ponadto „ono musiałoby być pewne i ustalone jeszcze przed wszelkim powiązaniem” (Zob. J. G. Fichte *Teoria wiedzy*, tłum. M. Siemek, PWN 1996, ss. 19-20). Ostatecznie, Edmund Husserl, w większości swoich traktatów odwołujący się do Kartezjusza bezpośrednio, poszukuje kryterium, na podstawie którego można byłoby stwierdzić prawomocność poznania (tj. pewne i adekwatne utrafianie aktu intencjonalnego w swój przedmiot) (por. E. Husserl *Idea fenomenologii, V wykładów*, tłum. D. Gierulanka, PWN 1990).

² Postępowanie redukcyjne, polegające na systematycznym odrzucaniu wszelkich danych epistemicznych, które choćby w najmniejszym stopniu wzbudzały podejrzenia o nieprawdziwość, nie stanowi dla Kartezjusza celu samego w sobie, a jedynie konieczny środek, metodę jaką należy zastosować. Jego dążeniem bowiem jest, jak pisze w *Liście do profesorów Sorbony*, przebadanie dwóch głównych zagadnień „z rzędu tych, których dowód należy raczej do filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy”, a w dalszym postępowaniu „przyrodzonym rozumem” dowieść zarówno istnienia Jednego, jak i drugiej (Zob. R. Descartes *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami Uczonych Mężów*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 31).

³ W celu dokładniejszego poznania sposobu, w jaki Descartes dochodzi do stwierdzenia *cogito ergo sum* odsyłam Czytelnika do lektury dwóch pierwszych medytacji, których rekonstrukcję celowo pominąłem w swojej pracy [Zob. *Ibidem*, ss. 42-56]. Zrobiłem to głównie z dwóch powodów: po pierwsze – jest ona doskonale znana osobom zainteresowanym; po drugie – nie wnosząc nic odkrywczego do powyższej pracy, jedynie by ją sztucznie wydłużała.

rozległą naukę, traktującą o formach istnienia rzeczywistości zewnętrznej. Atoli cała ta konstrukcja wspiera się tylko na jednej kolumnie, której usunięcie spowodowałoby zawalenie całej budowli – na konieczności istnienia prawdomównego Boga⁴.

Celem niniejszej pracy jest zbadanie, czy można utrzymać pewność poznania nie tracąc jednocześnie transcendentnej rzeczywistości, czyli czy możliwe jest pozostawienie wspomnianej kolumny niewzruszonej.

Przede wszystkim konieczność istnienia Boga według Descartes'a ma wspierać się na niekwestionowanych rozumowych przesłankach, które przekonają każdego (łącznie z ateistą), kto tylko zrozumie ich treść, nie zaś na wierze⁵. W swoich *Medytacjach* przedstawia on dwa dowody na istnienie Boga. Zgodnie z zasadą, by zaczynać od rzeczy łatwiejszych i dopiero po ich przestudiowaniu przechodzić do trudniejszych, najpierw zrekonstruuje i poddam wnikliwej analizie dowód, który w *Medytacjach* pojawia się później.

Punkt wyjścia stanowi w nim założenie, że prawdziwe jest wszystko to, co poznaję w sposób jasny i wyraźny⁶. Kartezjusz zwraca naszą uwagę na fakt, że spośród różnorodnych przedstawień jakie w sobie odnajdujemy treść jednych możemy z powodzeniem zakwestionować, innych zaś musimy przyjąć w sposób konieczny. Tak tedy poznajemy za pomocą zmysłu wzroku, że liście na drzewach posiadają kolor zielony, nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby założyć, iż mogłyby posiadać kolor niebieski, bowiem kolor zielony jest jedynie przypadłością liści, a co za tym idzie nie należy do ich istoty. Takie założenie nie implikuje żadnej sprzeczności. Tego rodzaju przedstawienia – przedstawienia natury zmysłowej – Descartes określa mianem ciemnych i niewyraźnych⁷. Z zupełnie innym przypadkiem spotykamy się przy okazji rozważania chociażby przedstawienia trójkąta. Poznajemy bowiem, że jedną z głównych cech trójkąta jest jego trójboczność. Jednocześnie nie możemy założyć, jak w przypadku koloru liści, iż trójkąt mógłby posiadać cztery boki, gdyż wiązałoby się to z jego unicestwieniem i powstaniem w jego miejsce czworoboku. Dzieje się tak ponieważ trójboczność jest cechą przysługującą trójkątowi z istoty i musimy ją przyjąć z konieczności. Jej zanegowanie implikuje ewidentną sprzeczność. Tego rodzaju przedstawienia autor *Medytacji* charakteryzuje jako poznane w sposób jasny i wyraźny (tj. z konieczności muszą one być takimi, jakimi je poznajemy)⁸.

Przyjrzyjmy się teraz przedstawieniu bytu najdoskonalszego (*resp.* idei Boga) i pokażmy się o jego analizę. Otóż w myśl definicji, byt najdoskonalszy, aby rzeczywiście był najdoskonalszy, musi zawierać w sobie wszelkie

⁴ Zob. *Ibidem*, s. 95

⁵ Zob. *Ibidem*, ss. 31-33

⁶ Jasność i wyraźność są według Kartezjusza jedynie cechami poznania intelektualnego, które możliwe jest za sprawą istnienia w podmiocie charakterystycznej epistemicznej władzy, nazwanej przez niego *lumen naturale* (*resp.* światło przyrodzone rozumu). Za sprawą tej władzy poznajemy ideę nas samych jako rzeczy myślących, ideę Boga jako najwyższego bytu, a wreszcie byty matematyczne, składające się na istoty przedmiotów materialnych (Por. *Ibidem*, ss. 53-54, 40 i 60). Ciężko jest nie dostrzec analogii, jaka zachodzi między *lumen naturale* Descartes'a, a ideacją (*resp.* naocznością istotnościową) E. Husserla, będącą – podobnie jak w przypadku francuskiego filozofa światło przyrodzone rozumu – władzą pozwalającą na bezpośrednie, całościowe i pewne uchwycenie istoty przedmiotu aktu intencjonalnego (Por. E. Husserl *Idea fenomenologii, cz. I*, tłum. D. Gierulanka, PWN 1967).

⁷ Zob. *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 153

⁸ Zob. *Ibidem*, s. 83

możliwe doskonałości, czyli wykluczać jakikolwiek brak. Poznajemy zarazem, że istnienie jest jedną z doskonałości, a skoro tak, to musi ono przysługiwać bytowi najdoskonalszemu. Ponadto dostrzegamy, iż istnienie jest cechą istotną takiego bytu, bowiem z konieczności (tj. w sposób jasny i wyraźny) widzimy, że musi mu ono przysługiwać⁹. W rezultacie Kartezjuszowi udaje się wykazać, że skoro posiadamy ideę bytu najdoskonalszego jako bytu istniejącego, będącą zarazem ideą jasną i wyraźną, to taki byt musi rzeczywiście istnieć¹⁰.

Jak widać przytoczony przeze mnie dowód na istnienie Boga postępuje w myśl reguł logicznych i ciężko mu cokolwiek zarzucić. Zastanówmy się jednak przez chwilę, czy aby na pewno tak jest.

W *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* czytamy: „Że zaś ateusz może jasno poznać, iż trzy kąty trójkąta równają się dwom prostym temu nie przeczę, lecz twierdzę tylko, że to jego poznanie nie jest prawdziwą wiedzą, gdyż wydaje się, że żadnego poznania, które można uczynić wątpliwym, nie należy nazywać wiedzą. A skoro o tym [kimś] zakłada się, że jest on ateuszem, nie może on być pewny tego, że nie ulega złudzeniom nawet w tych rzeczach, które wydają mu się najoczywistsze, jak to dostatecznie zostało wykazane. I choć może wątpliwość ta przed nim nie stanie, to jednak może ona zaistnieć, jeżeli [te rzeczy najoczywistsze] zbadałby lub jeśliby mu ktoś inny [tę wątpliwość] nasunął; i zanim nie pozna Boga, nigdy nie będzie przed nią zabezpieczony”¹¹. Ponadto w medytacji III możemy przeczytać, że: „ilekroć natrafiam na ten przyjęty z góry pogląd o wszechmocy Boga, tylekroć muszę przyznać, że jeśliby chciał, to mógłby z łatwością sprawić iżbym błędził także i w tych sprawach, które wydają się najoczywistszymi”¹².

Z przytoczonych tu wypowiedzi Kartezjusza wynika jasno i wyraźnie, że kryterium jasności i wyraźności nabiera mocy dopiero przy założeniu istnienia prawdomównego Boga, który, jako iż jest bytem najdoskonalszym, nie mógłby nas zwodzić jedynie z czystej złośliwości. Jednakże, owo istnienie Boga miało być właśnie tym, co Descartes, odwołując się do pewności poznania *clara et distincta*, próbował nam udowodnić. Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym przypadkiem *petitio principii* – poprzez *lumen naturale* poznaję, że Bóg z konieczności istnieje, a poznanie to jest prawdziwe, gdyż istnieje prawdomówny Bóg, który nie może nas zwodzić – a co za tym idzie dowód przestaje być dłużej prawomocny.

Znacznie trudniej rzecz ma się w przypadku drugiego, a w kolejności dzieła pierwszego dowodu na istnienie Boga, który odnajdujemy w medytacji III. Mimo to pokuszę się o jego prześledzenie i precyzyjne zbadanie, czy jego treść nie implikuje żadnej sprzeczności.

Dowód ów wspiera się na następujących przesłankach:

- 1) Posiadam w sobie trzy różne idee: ideę mnie samego (*resp.* rzeczy myślącej), ideę rzeczy rozciągłych (*resp.* ciała) i ideę bytu najdoskonalszego (*resp.* Boga).

⁹ Zob. *Ibidem*, ss. 84-85

¹⁰ W rzeczy samej dowód ten jest tylko zwykłą rekonstrukcją starego anzelmiańskiego dowodu ontologicznego na istnienie Boga. Jedynym autorskim elementem Descartes'a jest zastosowanie do starego dowodu Anzelma kryterium jasności i wyraźności, mające na celu nadanie mu jeszcze większej mocy przekonywującej (por. E.Gilson *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S.Zalewski, Warszawa 1972).

¹¹ Zob. *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 138

¹² Zob. *Ibidem*, s. 58

- 2) Istnienie każdej idei musi posiadać swoją przyczynę.
- 3) Każda przyczyna ma co najmniej tyle doskonałości, co jej skutek. Innymi słowy – skutek nigdy nie jest doskonalszy od swojej przyczyny.
- 4) To, co w idei zawiera się obiektywnie, musi zawierać się w sposób formalny lub eminentny w jej przyczynie¹³.

Na bazie owych przesłanek Kartezjusz przeprowadza rozumowanie, którego wynikiem jest uznanie konieczności istnienia Boga. Wygląda ono następująco: Jeżeli każda idea musi posiadać swoją przyczynę, należy jej poszukać dla wszystkich poszczególnych rodzajów przedstawięń, które posiadam. Widzę tedy wyraźnie, że dla istnienia idei mnie samego jako rzeczy myślącej i zarazem skończonej, ja sam stanowiąc wystarczającą przyczynę. Nie ma w niej bowiem nic doskonalszego, co jednocześnie nie występowałoby we mnie w sposób formalny. Tak samo jest też w przypadku idei wszelkich innych rzeczy skończonych, określanych przeze mnie jako zewnętrzne, dla których ja sam jestem *conditio sine qua non* ich istnienia. Czy jednak tak samo jest w przypadku istnienia idei Boga? Otóż w idei Boga zawiera się w sposób obiektywny wszelka możliwa doskonałość, nieskończoność, jedność, niezmienność etc., a żaden spośród tych predykatów nie zawiera się ani we mnie – czy to formalnie, czy też eminentnie – ani w jakimkolwiek innym skończonym bycie zewnętrznym. Skoro tedy przyczyna tej idei nie leży ani we mnie, ani w jakiegokolwiek rzeczy, którą mogę postrzec zmysłami, a pamiętam, iż każda idea musi posiadać swoją przyczynę, to przyczyną idei bytu najdoskonalszego musi być sam ów najdoskonalszy byt, nazywany przeze mnie Bogiem. W nim tylko bowiem może zawierać się w sposób formalny wszystko to, co w jego idei zawiera się w sposób obiektywny¹⁴.

Podobnie jak w przypadku wcześniejszego dowodu na pierwszy rzut oka nie sposób temu rozumowaniu czegokolwiek zarzucić. Przeanalizujmy jednak najpierw dokładnie wszystkie przesłanki na jakich się ono opiera.

W przypadku pierwszej z nich oczywiście zgadzam się w pełni, iż znajdują się we mnie te trzy rodzaje idei, lecz zauważam poza tym, że oprócz nich posiadam także takie idee, jak idee bytów matematycznych, reguł logicznych, czasu, prawa moralnego etc., których nie sposób w żadnym wypadku podciągnąć pod którykolwiek z trzech kartezjańskich rodzajów przedstawięń.

Odnośnie do przesłanki drugiej, ani ja, ani zapewne też nikt inny nie może mieć żadnych zastrzeżeń, o ile tylko uznaje zasadę, iż nic nie powstaje bez przyczyny. Podobnie odnoszę się też do przesłanki trzeciej.

Na koniec, jeżeli chodzi o przesłankę czwartą, w myśl której wszystko, co zawiera się obiektywnie w idei musi zawierać się formalnie lub eminentnie w jej przyczynie. Należałoby w tym miejscu zapytać, co też Descartes rozumie pod pojęciem istnienia obiektywnego, formalnego i eminentnego. Dokładne definicje możemy znaleźć w *Odpowiedziach na zarzuty drugie*: „III. Przez *obiektywną rzeczywistość idei* rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei; i w taki sam sposób można mówić o obiektywnej doskonałości lub o obiektywnym kunszcie itp. Cokolwiek bowiem ujmujemy jako [występujące] w przedmiotach

¹³ Zob. *Ibidem*, ss. 57-72

¹⁴ Zob. *Ibidem*, ss. 60-72

idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach. IV. O tym samym [co występuje w przedmiotach idei] powiada się, że jest w sposób formalny w przedmiotach idei, jeżeli jest ono w nich takie, jakim je ujmujemy, a w sposób eminentny, jeżeli wprawdzie nie jest ono takie [jakim je ujmujemy], lecz takie, że mogłoby je zastąpić”.¹⁵ Przyjrzyjmy się teraz bliżej przyjrzeć naturze rzeczy cielesnych. Kartezjusz zauważa, że podobnie jak podmiot, należą one do bytów skończonych i na tej podstawie wnioskuje, że on sam może być ich przyczyną. Atoli skończoność jest akurat jedyną wspólną cechą, przysługującą podmiotowi i przedmiotom zewnętrznym. Oprócz tego, że rzeczy cielesne są skończone, są one także rozciągłe, nieskończenie podzielne, materialne itd. Niestety żadna z tych własności nie zawiera się ani formalnie, ani eminentnie w *res cogitans*, którą jest podmiot. Sam Descartes pisze, że „jasno pojmuję umysł, to znaczy substancję myślącą, bez ciała, to znaczy bez jakiejś substancji rozciągłej (na podstawie postulatu 2); i odwrotnie (na co się wszyscy łatwo zgadzają), ciało pojmujemy jasno bez umysłu. A więc, przynajmniej na skutek działania mocy bożej, umysł może istnieć bez ciała, a ciało bez umysłu”¹⁶. Wynika stąd, że ja sam nie stanowią wystarczającej przyczyny istnienia idei rzeczy cielesnych. W tym momencie stajemy przed alternatywą: albo przyczyną idei substancji rozciągłej jest Bóg, lecz w takim przypadku dochodzimy do okazjonalizmu, prawa fizyki przestają mieć ważność, gdyż wszystko dzieje się za sprawą ciągłej ingerencji boskiego *fiat*, albo ich przyczyną jest jakiś inny transcendentny byt, o którym jednak nie mogę wypowiedzieć żadnych sądów, albowiem poznaję jedynie jego przedstawienia. W rzeczywistości drugi człon tej alternatywy sprowadza się ostatecznie do pierwszego, jakim jest niepoznawalny w swej transcendencji Bóg, co nie zmienia faktu, iż każdego z tych członów Kartezjusz z pewnością chciałby uniknąć.

W świetle tych wątpliwości jego dowód staje się co najmniej niepewny. A dalej, jeżeli nawet zaakceptujemy wszystkie te przesłanki, których brak wiarygodności próbowałem wykazać, pozostaje jeszcze jedno zagadnienie, jakie należy zbadać, aby dowód ten pozostał prawomocny.

Otóż w *Zarzutach drugich*, pochodzących od Filozofów, Teologów i Matematyków Paryskich, czytamy jak niżej: „Po trzecie, skoro nie masz jeszcze pewności tego istnienia Boga i powiadasz, że jednak nie możesz być pewny czegokolwiek lub poznawać jasno i wyraźnie, zanim wpieryw w sposób pewny i jasny nie poznałbyś, że Bóg istnieje, to stąd wynika, iż do tej pory nie wiesz jasno i wyraźnie, żeś jest rzeczą myślącą, ponieważ zdaniem twoim poznanie to zawisło od jasnego poznania istniejącego Boga, czego jeszcze nie dowiodłeś w tym miejscu, w którym dochodzisz do wniosku, iż wiesz jasno, że istniejesz”¹⁷. Kartezjuszowi bardzo łatwo udaje się wybrnąć z tej trudności, odpowiadając w następujący sposób: „Tam, gdzie powiedziałem, że *niczego w sposób pewny nie możemy wiedzieć, jeżeli wpieryw nie poznamy, że Bóg istnieje*, stwierdziłem wyraźnie, że mówię tylko o wiedzy, dotyczącej tych wniosków, których pamięć może wrócić, gdy nie zwracamy już więcej uwagi na racje, z których wywiedliśmy je. Znajomości pierwszych zasad nie zwykli dialektycy nazywać wiedzą. Gdy zaś zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy rzeczami myślącymi, jest to pewna pierwsza zasada, która nie jest wnioskiem żadnego sylogizmu. Tak

¹⁵ Zob. *Ibidem*, s. 151.

¹⁶ Zob. *Ibidem*, s. 157

¹⁷ Zob. *Ibidem*, s. 127

samo, gdy ktoś mówi: *myślę więc jestem, czyli istnieję*, nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą, [...] że nie może tak być by myślał jeśliby nie istniał”¹⁸. Wydawałoby się, że wcześniejszy zarzut został przez Descartes’a bardzo skutecznie oddalony. Poddajmy jednak dokładniejszemu badaniu sąd *cogito ergo sum*. Autor *Medytacji* upiera się, że nie jest on wynikiem [resp. wnioskiem] sylogizmu, lecz „prostym oglądem umysłu”, czy też „pierwszą zasadą”. Jednakże w myśl powyższego takimi samymi „pierwszymi zasadami” są sądy: *wszystko, co działa istnieje, jak i myślenie jest działaniem*. Aczkolwiek z tych dwóch „pierwszych zasad” wypływa wniosek *myślę więc jestem* i to wypływa na podstawie praw rządzących sylogizmem. Jeżeli tedy *myślę więc jestem* jest konsekwencją wydedukowaną z pierwszych zasad sam już taką pierwszą zasadą być nie może. A dalej, rozumowanie Kartezjusza przeprowadzone w medytacji II, którego kresem jest odkrycie konieczności własnego istnienia, polega (jak już pisałem) na zastosowaniu metody redukcyjnej – na sukcesywnym negowaniu prawdziwości przekonań podlegających wątpieniu. Za sprawą systematycznego negowania wszystkiego dociera on ostatecznie do samej zasady negacji – do siebie samego. Zasady negacji nie sposób jednak już zanegować, bowiem wtedy sama negacja przestanie być prawomocna. Skąd jednak to wiemy? Otóż stąd, iż wynika to na mocy zasady sprzeczności. Aby zatem poznać, że nie można zwątpić w sam akt wątpienia, trzeba wcześniej poznać, iż nic nie może być i nie być jednocześnie. Nawet jeżeli przyjmimy, jak tego chce Descartes, że *myślę więc jestem* jest pierwszą zasadą, to musimy zarazem uznać, iż taką samą pierwszą zasadą jest zasada sprzeczności. A jeśli tak, to także zasada wyłączonego środka, racji dostatecznej, tożsamości i szereg innych zasad muszą być pierwszymi zasadami. Podobnie, czemuż twierdzenie, że przez dwa punkty można przeprowadzić tylko jedną prostą, nie miałyby posiadać takiego samego statusu? W rezultacie dochodzimy do punktu, w którym wszystko, co poznajemy w sposób jasny i wyraźny jest pierwszą zasadą, co zakrawa na absurd. Nawet jeśli skłonniibyśmy byli ten absurd uznać, to nie potrzebujemy już dłużej Boga gwarantującego prawomocność poznania, bowiem pierwsze zasady są zawsze prawomocne.

Istnieje jeszcze jedna możliwość wybrnięcia z tych trudności. Można ostatecznie uznać zacytowany wcześniej zarzut – czego Kartezjusz z resztą bardzo roztropnie nie robi – i przyznać, iż faktycznie nie da się niczego poznać w sposób pewny, nawet mego własnego istnienia, przed poznaniem konieczności istnienia Boga. Atoli także i to założenie prowadzi do sprzeczności, bowiem skoro nie mogę być pewny istnienia samego siebie, to jak mogę być pewny istnienia samego siebie z ideą Boga.

Nie wiem, czy udało mi się dostatecznie wykazać, że także drugi dowód na istnienie Boga jest nieprawomocny, a co za tym idzie, że kolumnę, na której wspiera się istnienie rzeczywistości zewnętrznej, można usunąć. Jeżeli nie, to z pewnością udało mi się zwrócić uwagę na fakt, iż owa kolumna nie należy do najsolidniejszych i w każdej chwili może pęknąć, co spowoduje zawalenie się całej ontologicznej konstrukcji.

Należałoby w tym miejscu postawić pytanie: dlaczego Kartezjuszowi tak bardzo zależało na uratowaniu zewnętrznego istnienia? Odrzucając je niczego bowiem nie tracimy. Przedmioty pozostają nadal takimi, jakimi były dotychczas, zmienia się jedynie ich ontologiczny status – z tajemniczej i właściwie nie wiadomo czym będącej

¹⁸ Zob. *Ibidem*, s. 138

transcendencji przechodzą w to, czym w rzeczy samej zawsze były, czyli w przedstawienia podmiotu. Jednakże przy dłuższej refleksji okazuje się, że tak naprawdę tracimy wszystko, jako że przedstawieniami stają się także inne podmioty. Zapewne to właśnie perspektywa ludzi–automatów, nie zaś lęk przed inkwizycją czy jakikolwiek inny powód, pchała Descartes'a w kierunku nieustrudzonego poszukiwania gwarancji istnienia zewnętrznej rzeczywistości. Tego rodzaju rozważania nie należą już jednak do tematu mojej pracy.