

Michał Orzechowski

Uniwersytet Łódzki

ROLA WĄTPLIWOŚCI W FILOZOFII KARTEZJUSZA

Filozoficzna myśl francuska przełomu XVI i XVII wieku w dużej mierze czerpie swą inspirację ze starożytności. Odżywają wówczas idee platonizmu, stoicyzmu, epikureizmu, a przede wszystkim sceptycyzm, którego odnowicielem stał się Montaigne. Wkrótce filozofia sceptyczna zyskuje wielką popularność wśród elit francuskiego społeczeństwa, staje się przedmiotem wymiany myśli i sporów, mających miejsce w tworzących się towarzystwach naukowych i salonach literackich. Kartezjusz, który zaczyna swe *Medytacje* od przedstawienia sceptycznych argumentów przeciw wszelkiej wiedzy, zdaje się do tego środowiska przynależać, a przynajmniej być mu bliski. Jego krytyczna ocena zdolności ludzkiego poznania jest bowiem zgodna z wynikami sceptycyzmu teoretycznego. Jednak myśl Descartesa zmierza w innym kierunku – szuka on punktu ostatecznej pewności; tym samym naraża się na zarzuty ze strony przedstawicieli sceptycyzmu, iż ulega zamaskowanemu dogmatyzmowi (zob. Dąbska 1959, s. 8-9). Zatem, aby w pełni ocenić miejsce filozofii kartezjańskiej na tle ówczesnych nurtów sceptycznych, trzeba bliżej zbadać, jakie znaczenie ma wątpliwość w całości koncepcji tego myśliciela.

Na zarzuty jezuita Bourdina, który uważa, że absolutne wątpliwość zawarte w *Medytacji pierwszej* idzie za daleko, prowadzi jedynie do negatywnych wniosków, a zatem nie spełnia postulowanej roli drogi do prawdy, Kartezjusz odpowiada posługując się pięknym porównaniem:

Jest to zupełnie to samo, jak gdybym powiedział, że dla uniknięcia tego, aby się w kociołku lub koszu pełnym jabłek nie znalazło kilka zepsutych, należy najpierw wszystkie wysypać, zupełnie niczego w nim nie zostawiając, a następnie włożyć z powrotem lub wziąć skądinąd tylko takie, w których nie stwierdziłoby się żadnej skaży (Descartes 2001a, s. 378).

Ta analogia znakomicie przedstawia cel i metodę rozmyślań Kartezjusza. Pragnie on zreformować naukę w taki sposób, aby stanowiła ona zbiór tez ściśle uzasadnionych, niekwestionowanych i powiązanych ze sobą w jeden system, w którym kolejne szczeble wiedzy dadzą się dedukcyjnie wyprowadzić ze zdań bardziej pierwotnych. Według tego planu byłoby możliwe wyjaśnienie w sposób czysto naukowy wszelkich zjawisk i zdarzeń zachodzących w świecie. W tym celu należy usunąć te przekonania, które są jawnie fałszywe oraz powstrzymać się od uznania tych, które są niezupełnie pewne. Tylko zdania mające walor absolutnej prawdy mogą być przyjęte do „koszyka” nauki.

Jednak zbadanie poszczególnych twierdzeń stanowiłoby pracę niemożliwą do wykonania przez jednego człowieka. Kartezjusz znajduje na to sposób: po zburzeniu fundamentów wszystko, co jest na nich zbudowane, samo upada (tamże, s. 42). Zamiast sprawdzać poprawność kolejnych poglądów, należy pozbyć się ich wszystkich i samemu rozpocząć tworzenie pewnej nauki, po uprzednim znalezieniu dla niej niewzruszonych podstaw. Odpowiedź na postawione przez Kartezjusza pytanie „o czym można wątpić” będzie zarazem uzasadnieniem tego destrukcyjnego działania (wszystko, o czym może powstać wątpliwość, zostaje odsunięte, jakby było całkiem fałszywe), jak i sposobem na znalezienie podstawowej, najbardziej oczywistej prawdy.

Wobec powyżej ukazanego znaczenia naukowych wątpliwości, należy postawić pytanie czy zasadnym jest traktowanie przez Kartezjusza w *Medytacji trzeciej* wątplenia jako argumentu w dowodzeniu istnienia Boga? Czy można uznać, że jest wyrazem niedoskonałości człowieka, skoro wcześniej (w *Medytacji pierwszej*) miało ono charakter metody badawczej? Czy jest ono tym samym wątpleniem, tylko ujętym z różnych punktów widzenia? Wątplenie traktowane w oderwaniu od funkcji, jaką pełniło w procesie zdobywania wiedzy; wątplenie jako brak wiedzy prawdziwej. Lecz przecież jest to stan początkowy osoby prowadzącej medytację. Początek drogi osiągania prawdy.

WĄTPLIENIE JAKO METODA POSZUKIWANIA PRAWDY

I. Istota wątpliwości

Jaki więc charakter ma wątplenie z *Medytacji pierwszej*?

Jakie jego cechy sprawiają, że może ono pełnić ważną rolę w budowaniu wiedzy?

1

Może być uznane za nową metodę badawczą: sprawdzenie „w co można zasadnie wątpić”. Dla Kartezjusza wiedza nie może być jedynie zbiorem prawdziwych (a raczej prawdopodobnych – co wykaże w *Medytacji pierwszej*) pojęć i twierdzeń z różnych, poszczególnych dziedzin, lecz ma stać się systematyczną konstrukcją,

wspartą na tak silnych podstawach, że nie da się jej podważyć. Te pierwsze zasady muszą być tak jasne i oczywiste, że w żaden sposób nie będzie można wątpić o ich prawdziwości. Cały możliwy do osiągnięcia zakres wiedzy, cała jej treść i struktura, poznanie wszelkich rzeczy, które człowiek może poznać, zostanie wyprowadzone z tych pierwszych zasad i powiązane w system łańcuchem dedukcji¹. Dlatego konieczne jest porzucenie dotychczasowego, nieuporządkowanego zbioru wiedzy, wszelkich twierdzeń i przekonań nabytych z różnych źródeł (szkoła, autorytety, książki oraz zmysły), uznanych – wobec takiego modelu nauki – za niedostatecznie pewne.

Dotychczasowa wiedza jest mieszaniną rzeczy prawdziwych i fałszywych. Zapewne nie da się krytycznie przebadać wszystkich tez naukowych, aby wykazać ich wartość. Co więcej, wobec nieznamości najgłębszych podstaw wszelkiej wiedzy i pochodzącego z nich kryterium odróżniania prawdy od fałszu, byłoby to niemożliwe. Należy zatem raz wszystko obalić i rozpocząć na nowo od znalezienia pierwszych podstaw (tamże, s. 42). Dlatego wątplenie „we wszystko” jest jedyną metodą pozwalającą ostatecznie – w najdalszym swym wyniku – na budowę niezachwianej już nigdy wiedzy.

2

A zatem wątplenie jest działaniem ze wszech miar racjonalnym, przemyślanym. Kartezjusz pragnie osiąść jasną i pewną wiedzę o wszystkim, co jest pożyteczne dla życia (Descartes 2002, s. 13). Jednak jest świadom, że jego poglądy i przekonania stanowią mieszaninę sądów fałszywych i prawdziwych. Ponieważ wiele razy błędził, biorąc rzeczy fałszywe za prawdę, wątpliwe jest wszystko, co na ich podstawie zbudował – co dotychczas uważał za zdobytą wiedzę. Koniecznym staje się więc odszukanie i wybranie sądów bezwzględnie pewnych, mających odtąd stanowić treści nauki (Descartes 2001a, s. 42). Kartezjusz dokonuje więc przeglądu i oceny swoich mniemań.

Możliwe są tu dwa ujęcia prowadzonych przez niego rozważań nad stanem posiadanej wiedzy.

1) Wątplenie jest wynikiem dokonanych analiz sposobów uzyskiwania wiedzy. Kartezjusz zastanawia się nad swoją przeszłością, wspomina okres pobytu w szkołach, młodzieńczych przygód i dalszych doświadczeń życiowych.

¹ „(...) dążąc do zdobycia tego, co właśnie nazywa się filozofowaniem, zaczynać należy od badania tych pierwszych przyczyn, to znaczy od zasad. A zasady te spełniać muszą dwa warunki: po pierwsze, powinny być tak jasne i oczywiste, żeby umysł ludzki nie mógł wątpić o ich prawdziwości, jeśli tylko rozpatruje je z uwagą; po drugie, od nich zależeć musi poznanie innych rzeczy tak, iż one same mogą być znane bez znajomości tych rzeczy, podczas gdy na odwrót tamte bez nich poznane być nie mogą. Potem zaś trzeba się starać w ten sposób wywieść z tych zasad poznanie rzeczy, które od nich zależą, by cały łańcuch dedukcji, które się przeprowadzi, był całkowicie oczywisty” (Descartes 2001b, s. 11-12).

Mimo iż uczęszczał do jednej z najlepszych szkół w Europie uznaje, że nie osiągnął z tego żadnej poważnej korzyści. Wyniesione ze szkoły przekonania zostały mu wpojone przez wychowawców i przyjęte przezeń bezwiednie:

(...) jako że wszyscy byliśmy dziećmi (...) wypadało nam ulegać naszym skłonnościom lub wychowawcom, z których pierwsze często były niezgodne z drugimi, a ani te ani tamci nie zawsze może doradzali to, co najlepsze (Descartes 2002, s. 19).

Swoją siłę opierają one jedynie na autorytecie i jako takie są bezzasadne z punktu widzenia rozumu:

(...) prawie niemożliwe jest, aby nasze sądy były tak właściwe i pewne, jakimi by mogły być, gdybyśmy naszym rozumem w pełni posługiwali się od samego urodzenia i zawsze przez niego tylko byli kierowani (tamże, s. 19).

Nie oceniając na razie ich wartości, pod kątem prawdy czy fałszu, Kartezjusz postanawia wziąć je w nawias i samemu zacząć budować od nowa swą wiedzę².

Dlatego następnym etapem badań Kartezjusza jest dokonanie oceny różnych sposobów samodzielnego poznawania. Czas spędzony na podróżach, poświęcony gromadzeniu doświadczeń znalezionych w „wielkiej księdze świata” przekonał go, iż nie należy wierzyć zbyt mocno w to, co przedkładają przykłady i obyczaje. Przekonania zdobyte na tej drodze okazują się zmienne lub niedorzeczne. Są wynikiem przyzwyczajenia, a nie poznania pewnego. Pozostaje więc droga „zagłębiania się w samym sobie”. Jednak prawie wszystko, co na tej drodze Kartezjusz odnajdzie, też okaże się wątpliwe. Doświadczenia zmysłowe, uważane potocznie za najbardziej pewne, mogą w rzeczywistości być błędne. Łatwo bowiem wykazać, że niekiedy podlegamy złudzeniom, nie możemy określić prawdziwego kształtu przedmiotów. Również stan całego ciała i choroby wpływają na naszą percepcję (Descartes 2001a, s. 43 i 2002, s. 32, 37). Kartezjusz stwierdza przy tym, że wrażenia podobne do zmysłowych są też udziałem osób śniących. W marzeniach sennych również można być przekonanym o istnieniu swego ciała, odczuwać ciepło ognia, twardość krzesła na którym się siedzi. Zatem nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu (Descartes 2001a, s. 43).

O słabości zmysłów świadczy również podany przez Kartezjusza przykład badania kawałka wosku. Wszystko, co w wosku możemy określić zmysłami okazuje się niepewne – płynne. Na tej drodze nie potrafimy dostrzec jego istoty, a tylko zmienne, zewnętrzne jakości. Wszystkie te argumenty zmuszają

² „(...) poczułem się niejako zmuszony, aby samodzielnie sobą kierować” (Descartes 2002, s. 21), (zob. Augustyn 1973, s. 16).

Kartezjusza do odrzucenia wszelkiego świadectwa zmysłów jako próby poznawania prawdy.

Niepewnym okazuje się również poznanie, zdawałoby się, oczywiste, jakie ma miejsce w naukach matematycznych. Kartezjusz stwierdza, że nawet jeśli zajmują się one tylko rzeczami najprostszymi i najogólniejszymi, to i tak nieznaną jest źródło pewności ich rozstrzygnięć. Dopóki nie zostaną odkryte ich podstawy, wątplenie obejmuje też proste równanie $2 + 3 = 5$. Możliwe jest bowiem, że istnieje jakaś potężna istota, demon-zwodziciel, którego wolą jest, abyśmy ustawicznie się mylili, nawet w odniesieniu do praw matematyki (tamże, s. 45, 58). Nic dziwnego, że do tej pory nie zbudowano w oparciu o nie nic bardziej podniosłego, niż pewne umiejętności praktyczne.

Można zatem uznać, że przeprowadzona przez Kartezjusza ocena wartości nauk szkolnych, poznania zmysłowego i oczywistego jest powodem wyrażanego wątplenia. Uznanie za powątpiewalne poszczególnych sposobów poznawania nie jest więc założeniem czy metodą, ale wynikiem analizy (Augustyn 1973, s. 20).

2) Istnieje powód, żeby jednak sądzić, iż wątplenie jest samym początkiem i metodą prowadzonych przez Kartezjusza badań. Zapewne wiele razy doświadczaliśmy, że niektóre z naszych przekonań są całkowicie błędne. Inne wydają się natomiast być wielce prawdopodobne mimo, iż są raczej rodzajem przesądów niż dziełem rozumowania. Wśród nich są też takie, którym rozsądniej jest wierzyć niż im zaprzeczać (Descartes 2001a, s. 46). Zwłaszcza w praktyce życiowej przyjmować należy poglądy najlepiej uzasadnione; a spośród nich wybierać najbardziej umiarkowane, które okazują się najwygodniejsze i najlepsze (Descartes 2002, s. 27 i 2001a, s. 143-144). Trzeba bowiem trzymać się tego, co choćby tylko prawdopodobne, żeby w ogóle móc działać.

Jednak gdy celem jest zbudowanie nauki pewnej, nie możemy opierać się na twierdzeniach jedynie prawdopodobnych. Kartezjusz stoi na stanowisku, że o każdej rzeczy może być tylko jedna prawda; dlatego różnorodne, a niekiedy przeciwstawne sobie opinie na ten sam temat dyskwalifikują się same jako potencjalne treści wiedzy. Należy więc szukać twierdzeń absolutnie pewnych i prawdziwych (Descartes 2002, s. 24). Skoro jednak z początku nie mamy dość pewnych podstaw do oceny poszczególnych zdań, najlepiej jest nie ufać w pełni żadnym i wszystkie traktować jako możliwe fałszywe. Dla zdobycia wiedzy prawdziwej to, co tylko prawdopodobne okazuje się więc pozbawione znaczenia, na równi z tym, co całkiem fałszywe. Należy więc je tak samo odrzucić i rozpocząć tworzenie wiedzy od pierwszych zasad. Takie wyzbycie się wszelkich dotychczas posiadanych poglądów jest całkiem rozsądne, gdyż „nie chodzi teraz o działanie, lecz tylko o poznanie” (Descartes 2001a, s. 46). Koniecznym więc jest odszukanie argumentów na tyle silnych, że wykażą powątpiewalność

poszczególnych twierdzeń, w celu ich obalenia. Kartezjusz chce więc znaleźć racje, które pozwolą mu „wątpić w...”. Co prowadzi ostatecznie do odwrócenia pytania, w postaci: O czym **nie mogę** wątpić?

3

Użycie wątpienia w roli metody naukowej zawiera w sobie następujące elementy:

1) Jest poddane kontroli rozumu. Wątpienie nie stanowi błędu czy lekkomyślności; to sam rozum radzi, aby powstrzymać się od pochopnego uznawania za prawdę tego, co okazuje się być jedynie prawdopodobnym mniemaniem lub zakorzenionym przesądem (tamże, s. 42).

2) Zakłada istnienie punktu dojścia – koniec samego wątpienia; jakiś pozytywny efekt, dający się wykorzystać w tworzeniu wiedzy:

Będę też podążał dalej, póki nie poznam czegoś pewnego, i jeżeli już nie poznam niczego innego jako pewne, to przynajmniej to, że nie ma nic pewnego (tamże, s. 48).

Nie jest wątpieniem bezcelowym. Ogarnia co prawda sobą całość „wiedzy” dotychczas posiadanej, wszystkie żywione przekonania, usuwając je jako niepewne, ale nie czyni tego naraz. Nie działa od razu w wielu kierunkach, ku wszystkim dziedzinom nauki, lecz podąża systematycznie, poprzez szereg ważkich racji, do samych podstaw wiedzy. Nie zmierza więc do nicości i zatrzymuje się przed sprzecznością, jaką byłoby pomyślenie nieistnienia siebie, gdy aktualnie o tym myślę (Augustyn 1973, s. 24).

3) Wymaga przekonania o słuszności posługiwania się nim jako metodą.

- Zakłada zaufanie do prawdziwości oceny sposobów zdobywania wiedzy. Sprawdzając wartość wiedzy wyniesionej ze szkoły, doświadczeń zmysłowych oraz poznań oczywistych trzeba mieć podstawę do stwierdzenia ich prawdziwości lub fałszywości. Gdy Kartezjusz uznaje za fałszywe, a co najwyżej za prawdopodobne, wyniki (poszczególne, jak i całość) wszystkich tych sposobów poznania musi być przekonany, że te jego osądy same są niewątpliwe (Augustyn 1973, s. 22).

- „Wątpienie metodyczne” będzie miało sens, tylko jeżeli doprowadzi do (założonego a nie wypowiedzianego) celu. Należy wierzyć, iż taka granica istnieje i jest osiągalna.

- Wymaga więc pozytywnego nastawienia myślącego podmiotu – osoby która chce naukowo wątpić.

4

Kartezjusz jest przekonany, że wątpienie osiągnie w pewnym momencie swój kres i da tym samym pozytywne i użyteczne w dalszych rozważaniach wyniki – jak sam to mówi: „nie mogę w nieufności pójść za daleko” (Descartes 2001a, s. 46).

1) Wątplenie jest szukaniem racji przeciwko przyjęciu czegoś, uznaniu za prawdziwe. Jest operacją myślową, której trudno wyznaczyć jakieś granice. Nie można z góry założyć treści, które by mu nie podlegały³. Zatem nawet treści wiary nie byłyby przed nim bezpieczne: istnieją przecież ateści i mają swoje powody do niewiary. W tym przypadku wątplenie byłoby pytaniem o istnienie Boga.

Obejmuje sobą całość tego, co do tej pory uważaliśmy za naszą wiedzę. Wszelkie umiejętności zdobyte w szkołach nie są dostatecznie pewne, gdyż są „nauczone”, a nie sprawdzone samemu. Utworzone samodzielnie przekonania (np. na temat przedmiotów poznawanych poprzez zmysły) za podstawę mają przeważnie przyzwyczajenie do pospiesznego sądenia, a nie rozsądek (Descartes 2002, s. 21). Wątpieniu mogą być poddane nawet treści zdawałoby się najpewniejsze, najoczywistsze, jakimi są zasady „czystej matematyki”. Można nawet przyjąć, że mam taką naturę, iż myślę się ustawicznie w odniesieniu do wszystkiego (Descartes 2001a, s. 46).

Skoro nie można założyć granic, to należy podążać swobodnie drogą wątpienia, poprzez kolejne treści, rodzaje wiedzy i przekonania, aż do najgłębszych ich podstaw – do samego źródła myślenia i na bieżąco przekonywać się dokąd ono doprowadzi.

2) Można więc wątpić we wszystko. Ale czy mogę wątpić w samo moje wątpienie? Gdyby takie działanie było możliwe i było sensowne, to „pierwsze wątpienie” odnosiłoby się do jakichś treści tego, co uważamy do chwili wątpienia za wiedzę. Byłoby odrzuceniem i uznaniem za fałszywe – a raczej zawieszeniem osądu, czy dane twierdzenie jest prawdziwe, czy nie. „Drugie wątpienie” za przedmiot miałoby samo wątpienie, jako czynność umysłową. Stąd biorą się dwie sprawy do rozważenia:

- „Drugie wątpienie” byłoby może nie tyle wyszukiwaniem racji przeciw „wątpieniu pierwszemu”, ile uznaniem owego wątpienia za niedostatecznie uzasadnione. Nie oznacza to jeszcze potwierdzenia i uznania za prawdziwe tego, co było przedmiotem „pierwszego wątpienia”. Ale skoro jest oceną pierwszego wątpienia, samo też może zostać uznane za nieuzasadnione. Czyli ciąg wątpienia szedłby w nieskończoność. Gdyby wątpienie traktować jako zawieszenie wszelkiego sądu, to jego przedmiot można wziąć za nieistniejący – skoro ani nie przyjmuję, ani nie odrzucam, to tak jakby go dla mnie (mego myślenia) nie było. Drugie wątpienie byłoby tak samo zawieszeniem sądu o zasadności pierwszego wątpienia i też odsuwałoby je w niebyt. Takie wątpienie byłoby bezsensowne

³ Można co prawda założyć, że takie treści istnieją (jakieś treści) i stanowią horyzont wątpienia; coś jak „idea regulatywna” nadająca sens wątpieniu, użytemu jako metoda badania.

(pozbawione treści). Zatem nie można by osiągnąć na tej drodze jakiegokolwiek pozytywnego efektu⁴.

- Nawet wówczas można zadać pytanie, czy ten szereg wątplenia w „wątplenie w coś” nie daje się sprowadzić po prostu do wątplenia? Nie ważne jak daleko idzie szereg wątpliwości, ostatecznie właściwym problemem jest, czy owo „coś” można uznać za absolutnie pewne. Wątpliwości dotyczące wątpliwości i tak podważają tę pewność. A co najważniejsze: należy zwrócić uwagę, że pomijając formę, czyli pytanie o zasadność pierwszego wątplenia widzimy, że drugie ma za przedmiot pewną operację myślową. Samo będąc myśleniem zajmuje się myśleniem – i to takim samym. Czyli wątplenie zwraca się ku samemu sobie i w tym momencie wyznacza sobie granicę. Bowiem nie mogę wątpić, że myślę, kiedy wątpię. Nie mogę „zawiesić” mego myślenia:

Jednak zaraz potem zwróciłem uwagę, iż wtedy gdy postanowiłem przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, konieczne jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłem, że ta prawda: myślę, więc jestem jest tak mocna i pewna, że wszystkie najbardziej skrajne przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej obalić, uznałem, że mogę ją przyjąć bez obawy za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem (Descartes 2002, s. 32. Zobacz również: Descartes 2001a, s. 49-50 oraz 2001b, s. 30).

II. Siła wątplenia

Jak widać, wątplenie jest aktem o olbrzymiej sile niszczącej.

1) Zawieszenie sądów, dotyczących wszystkiego, co do tej pory przyzwyczailiśmy się uważać za wiedzę, jest tym samym co uznanie tego za niebyłe – nieistniejące (Augustyn 1973, s. 16). Zastosowane konsekwentnie do nabytych w szkołach nauk, danych pochodzących ze zmysłów, pojęć najpewniejszych, a nawet Boga, wątplenie oczyszcza umysł z wszelkich treści przyjętych przed momentem krytyki wartości tego, co już wiem. Pytając, co wiem i na jakiej podstawie uważam, że coś wiem, podważam wszelką posiadaną pewność, przekonanie, o którym nie mogę powiedzieć (określić) skąd pochodzi.

Wątplenie tworzy oczyszczone pole do rozpoczęcia badań – poszukiwania punktu absolutnej pewności (do aktu *cogitatio*). Tylko zaczynając od umysłu „wypielonego”, o którym wiem, że nie zawiera już w sobie niczego przypadkowego czy fałszywego, mogę mieć pewność, że to, co odnajdę w jego głębi, będzie miało walor absolutnej Prawdy; a tym samym rekonstruowana na tej podstawie wiedza, stanie się w pełni racjonalna i całkiem niewątpliwa.

Chociaż więc pożytek tego tak daleko posuniętego wątplenia nie jest na pierwszy rzut oka widoczny, to jednak jest on ogromny, ponieważ uwolni nas od wszelkich sądów przedwczesnych i utoruje

⁴ Taki właśnie zarzut stawia Kartezjuszowi ojciec Bourdin: konsekwentne wątplenie we wszystko nie pozwala na osiągnięcie żadnej pewnej treści. Por. *Zarzuty siódme wraz z odpowiedziami autora* (Descartes 2001a, s. 247).

najłatwiejszą drogę, która by odwiodła umysł nasz od zmysłów; a w końcu sprawi, że już nie będziemy mogli więcej wątpić o tym, co później uznamy za prawdziwe (Descartes 2001a, s. 38).

2) Wątpieniu może zostać poddane również nasze przekonanie, dotyczące osoby Boga, będącego stwórcą świata. Zakwestionowane mogą zostać jego cechy, pojmowane dotąd jako doskonałości, jak i całe jego istnienie. Prawdy wiary nie są przedmiotem badań zawartych w *Medytacjach*, zostają odsunięte na bok, a tym samym nie podlegają wątpieniu. Rozważyć należy jednak hipotezę Boga i rolę jaką ma pełnić w systemie filozoficznym.

- Jeśli przyznamy, że Bóg jest wszechmogący i jest stwórcą całego świata – a zatem i człowiek od niego zależy, czy nie byłoby możliwe, iż ze złośliwości lub tylko sobie znanych powodów przedstawia nam jako istniejące rzeczy, których naprawdę nie ma, oraz myli nas co do praw matematyki (rzeczy oczywistych) (Descartes 2001a, s. 45 oraz 2001b, s. 30). Nie zgadzało by się to jednak z założoną dobrocią Boga, jego doskonałością⁵. Zatem Bóg albo by nie istniał, albo nie byłby Bogiem takim, jak to przedstawia religia chrześcijańska. Byłby wtedy złym duchem, demonem.

- Sam fakt, że czasem się mylimy jest powodem do zwątpienia w istnienie dobrego i wszechmogącego Boga⁶. Można więc przyjąć, że Bóg – jakkolwiek by był: doskonały i prawdomówny, czy zwodziciel – wcale nie istnieje. Metodyczne argumenty pozwalają odrzucić potoczne pojęcie Boga, jako niedostatecznie uzasadnione. Wobec pojawiających się wątpliwości, dotyczących istnienia i natury Boga, ateizm jawi się jako całkiem racjonalna postawa, współgrająca z dążeniem filozofa do przyjmowania za prawdziwe tylko tego, co zostało jasno ujęte rozumem. Nawet pomijając hipotezę boga-zwodziciela, wątpienie w naszą wiedzę nadal ma sens. Według Kartezjusza, im mniej doskonała jest przyczyna naszego istnienia, czyli czymkolwiek by ona była zamiast Boga, tym łatwiej wyjaśnić fakt naszego błędzenia. Tym bardziej podejrzana musi być nasza wiedza (Descartes 2001a, s. 46). Zatem racjonalne wątpienie ma siłę zdolną obalić wszystkie posiadane przez nas poglądy, przekonania, wiedzę. Może nawet zniszczyć nasze „pewne dawne, silnie wkorzenione” (Descartes 2001a, s. 45 oraz 2001b, s. 30), niemal pierwotne mniemanie o istnieniu Boga:

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 2001a, s. 46).

⁵ Łudzić jest bowiem niedoskonałością (Descartes 2001a, s. 71).

⁶ Prowadzi bowiem do starego problemu: Jeśli Bóg mógł nas stworzyć doskonałymi – tak abyśmy się nie mylili, ale tego nie chciał, to nie jest dobry. Jeśli chciał, a nie mógł – nie jest wszechmogący.

W ten sposób odrzucając to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyjmujemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał (Descartes 2001b, s. 30).

Racjonalne wątpienie posiada tym samym zasadniczą wartość dla procesu odtworzenia nauki, w jej nowej, absolutnie pewnej postaci. Silne wątpliwości dotyczące skuteczności, a przede wszystkim prawomocności dotychczasowych sposobów zdobywania wiedzy, prowadzą do skupienia uwagi – wysiłku badawczego osoby medytującej, poszukiwania prawdy – na własnym wnętrzu. Jedynym źródłem prawdy może być tylko umysł – albo Bóg, którego ideę odnajdujemy w sobie. Obie te możliwości zostają jednak zakwestionowane w hipotezie boga-zwodziciela. Należy więc znaleźć inny punkt pewności: **w istnieniu samego siebie.**

III. Wola wątpienia

Wątpienie jest związane z wolą. Posiadam bowiem z początku jakieś przekonania, tezy, które wspierają się na tak silnych argumentach, że można by je przyjąć za prawdziwe. Dopiero poddanie „metodzie wątpienia” pokazuje prawdziwą ich wartość: sądów nie pewnych, ale mimo to bardzo prawdopodobnych. Są one wynikiem odebranych nauk, wychowania, obyczajów i doświadczeń. W pewnych okolicznościach nie jest błędem opowiadanie się za nimi, zwłaszcza gdy dotyczą praktycznej strony życia (Descartes 2002, s. 27).

Ustawicznie bowiem powracają dawne mniemania, do których przywykłem, i biorą w posiadanie mój łatwowierny umysł niemalże wbrew mojej woli; jak gdyby na mocy długotrwałego obcowania i spoufalenia prawnie im podlegał. Nigdy też nie odzwyczaję się przytakiwać i ufać im, dopóki będę je uważał za takie, jakimi są rzeczywiście, to znaczy wprawdzie trochę wątpliwe, jak to już pokazaliśmy, lecz nie mniej przeto zarazem bardzo prawdopodobne i takie, którym o wiele rozsądniej jest wierzyć niż zaprzeczyć (Descartes 2001a, s. 46).

Skoro więc sam rozum nakazywałby je przyjąć, to przeciwstawienie się ich wpływowi, odrzucenie ich i traktowanie w ten sam sposób, jak tych całkiem fałszywych, wymaga siły woli. Wedle Kartezjusza działanie woli polega na zdolności chcenia; a w sprawach rozumu i wiedzy wyraża się ona uznawaniem za fałszywe lub przyjmowaniem jako prawdziwe rozpatrywanych tez. Polega na tym, że „możemy to samo uczynić albo nie uczynić (tzn. potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego), albo raczej na tym tylko, że przystępujemy do potwierdzenia lub zaprzeczenia tego, do podążania za tym, lub unikania tego, co nam intelekt przedkłada” (tamże, s. 77).

Rozpatrywana sama w sobie wola nie jest powodem błędu. Powstaje on gdy wola, w swym zakresie przekraczająca rozum, przyzwoli na wydanie sądu o rzeczy nie poznanej przez rozum w sposób doskonały (jasno i wyraźnie)

(tamże, s. 77). Jedynym sposobem uniknięcia błędu jest akt woli, polegający na zawieszeniu wszelkich sądów: potraktowanie wszystkiego, co jedynie prawdopodobne, co wątpliwe, na równi z jawnie fałszywym i uznanie za nieprzydatne w drodze do prawdy. Przysługuje nam bowiem wolność (wola) powstrzymania się od przyjęcia tych rzeczy, które nie są całkowicie pewne ani zbadane (zob. Descartes 2001a, s. 30 oraz 2001b, s. 78).

Dlatego – jak sądzę – nieźle uczynię, jeśli, zwróciwszy się umyślnie w kierunku wprost przeciwnym, sam siebie będę ludzi i uważał przez jakiś czas owe mniemania za zupełnie fałszywe i urojone, aż wreszcie po zrównoważeniu niejako obustronnym przedwczesnych sądów więcej już żadne złe przyzwyczajenie nie sprowadzi mego sądu z drogi właściwego ujmowania rzeczy (Descartes 2001a, s. 46).

Zasięg woli ludzkiej, przekraczający granice tego, co ujmowane intelektem, jej siła potwierdzania, zaprzeczania albo całkowitego odrzucenia i pomijania, świadczą o swoistej doskonałości woli. Jak mówi Kartezjusz, wolę (wolność decyzji) stwierdzamy w sobie w stopniu tak wielkim, iż nie ma od niej niczego większego, a przez to poznajemy, „że jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony”. A zatem i „wątplenie metodyczne”, jako mające swój początek w akcie woli, która ani potwierdza, ani zaprzecza, tylko odwraca się od wszystkiego, jest elementem owego podobieństwa i doskonałości. Tym sposobem wątplenie wyraża naszą całkowitą *autonomię* i odsłania tę naszą właściwość, że możemy, jeśli chcemy, nie pozwolić się zwieść (Alquié 1989, s. 73).

IV. Osoba wątpiąca

W ten sposób ujęte wątplenie jest jedną z najważniejszych zdolności człowieka. Świadome podjęcie wątplenia, jako metody badawczej, świadczy o jego możliwościach intelektualnych; jest wyrazem jego duchowej istoty. Będąc aktem woli nie może być traktowane jako brak i przejaw niedoskonałości człowieka. Również gdy Kartezjusz stara się określić, czym jest on – rzecz myśląca, wymienia wątplenie wśród innych działań umysłu: „Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje” (Descartes 2001a, s. 51). To wszystko są odmiany myślenia; są samym myśleniem, które przecież stanowi najgłębszą istotę człowieka i decyduje o jego istnieniu⁷. Są to pewne treści, wypełniające (i tym samym tworzące) podmiot, „Ja, który myślę”.

Wątplenie jest częścią definicji człowieka jako rzeczy myślącej. Ustawienie w szeregu z pozostałymi czynnościami rzeczy myślącej świadczy o tym, że

⁷ Myślę – to jestem; mogłoby się zdarzyć, że gdybym przestał myśleć, to przestałbym istnieć (Descartes 2001a, s. 50).

Kartezjusz nie traktuje tu wątplenia jako jakiejś cechy negatywnej, mogącej wskazywać na niedoskonałość. Co najwyżej nie różnicuje, nie ocenia jej wartości. Jednak gdyby wątplenie było brakiem, nie mogłoby stać się częścią określenia istoty człowieka. Można zatem uznać, że w tym miejscu wątplenie ma dla Kartezjusza znaczenie pozytywne.

Podsumowanie

Przedstawione powyżej argumenty w różnym stopniu wskazują, że wątplenie, którym Kartezjusz posługuje się w *Medytacji pierwszej* nie może być uznane za wyraz ludzkiej niedoskonałości, słabości rozumu, która skutkuje zasadniczą niezdolnością do wydawania sądów absolutnie pewnych. Na podobieństwo klasycznego sceptycyzmu kartezjańskie wątplenie służy ocenie posiadanej wiedzy, a raczej przekonań, uznawanych dotychczas niesłusznie za wiedzę. Jest zebraniem silnych, racjonalnych argumentów świadczących o ich niepewności lub całkowitej fałszywości i wskazuje na konieczność odrzucenia lub zawieszenia całości zbioru tych sądów. Jednak Kartezjusz nie przyjmuje dyrektywy *εποχή* jako ostatecznego wyniku jego krytyki metod poznawania (Dąbbska 1958, s. 77-79). Jego celem jest bowiem przedarcie się myślą przez przesady zaciemniające światło rozumu do prawdy koniecznej, mogącej odtąd spełniać rolę pierwszego aksjomatu prawdziwej wiedzy. Dlatego podważanie słuszności twierdzeń nabytych w dzieciństwie, wyuczonych w szkołach, jak i zdobytych w dalszym życiu doświadczeń, może być uznane za skuteczną **metodę** oczyszczenia umysłu z mających już w nim swe miejsce błędów. Dzięki takiemu postępowaniu możliwe jest osiągnięcie pustego pola, na którym tym wyraźniej zaznacza się niepodważalna pewność aktu *cogito*.

Stwierdzenie własnego istnienia nie jest żadnym rozumowaniem, lecz bezpośrednią intuicją (Czajkowski 1930, s. 54 oraz 1950, s. 44) i żaden racjonalny argument za zwątpieniem nie może jej zniszczyć; nie sięga swą mocą aktu samoświadomości. Kres metodycznego wątplenia następuje w tym właśnie miejscu. Wątplenie posunięte do ostatecznych granic – do próby zaprzeczenia samej obecności wątpiącej osoby – niszczy się samo. Mogę wątpić o wszystkim, ale nie o samym akcie wątpienia. Zanalizowanie, pogłębienie i uświadomienie sobie swego wątplenia prowadzi do przekształcenia go w stwierdzenie. Staje się afirmacją bytu (Czajkowski 1930, s.44). Jawi się on poznającemu umysłowi z całkowitą jasnością i wyraźnością, które to cechy zostają uznane przez Kartezjusza za charakterystyczne własności każdej idei prawdziwej.

WĄTPIENIE JEST NIEDOSKONAŁOŚCIĄ

Wydawać więc by się mogło, że z chwilą uzyskania (momentu) absolutnej pewności w spostrzeżeniu *Ja jestem, ja istnieję* (Descartes 2001a s. 49) wątplenie musi się zakończyć nieodwołalnie. W mym własnym istnieniu odnajduję pierwszą, najbardziej oczywistą prawdę i pewność, która może stać się podstawą do zdobywania dalszej wiedzy o Bogu, świecie i samym sobie. Dlatego w kolejnych medytacjach wątplenie nie powinno odgrywać żadnej roli.

Jednak w przedstawionych w *Medytacji trzeciej* dowodach istnienia Boga Kartezjusz powraca do wątplenia. Nie należy w tym miejscu oczekiwać powtórzenia metody z poprzednich rozważań, gdyż ma ona zastosowanie jedynie w ocenie metod poznania. Krytyczna analiza ich poprawności doprowadziła już bowiem do odkrycia reguł niezawodnego rozpoznawania prawdy. Tym samym w opinii Kartezjusza sceptycyzm został pokonany. Tym bardziej należy rozważyć, skąd bierze się ten dalszy brak pewności; czego dotyczą kolejne wątpliwości i jaką rolę pełnią w przedstawionej argumentacji. Jak więc Kartezjusz traktuje wątplenie, używając go jako jednego z argumentów za istnieniem Bytu najdoskonalszego?

I. Wątplenie ontologiczne

Dzięki ustalonej w *Medytacji drugiej* metodzie poznawania prawdy (uzyskanej w analizie świadomości swego istnienia) Kartezjusz może przystąpić do próby odtworzenia wiedzy o świecie. Dawniej za wiedzę uważał zbiór nie do końca uzasadnionych, nieuporządkowanych, a czasem wzajemnie sprzecznych przekonań. Natomiast od tej pory będzie nią to tylko, co zostanie poznane w sposób jasny i wyraźny, z niepodważalną pewnością.

Kartezjusz dokonuje zatem sprawdzenia treści myślenia, przebiegających jego świadomość. Rozpatruje ich różnorodność oraz przedstawieniową funkcję. Poza pewnością własnego istnienia i znajomością własnej natury, pojawiają się inne jeszcze myśli: idee ukazujące Boga oraz przedmioty świata materialnego. Koniecznym staje się więc sprawdzenie ich prawdziwości, a tym samym prawdziwości przedmiotów do których się odnoszą – ich rzeczywistego istnienia.

1

O tym, że niektóre zawarte w umyśle idee pochodzą od przedmiotów istniejących poza mną samym, zdaje się pouczać mnie sama natura. Według Kartezjusza oznacza to jedynie, że jest w nas jakiś samorzutny popęd, niezależny od woli, który popycha nas do przyjęcia tej tezy. To nie działanie przyrodzonego światła rozumu objawia nam prawdę, lecz mniej doskonała władza skłania do nierozsądnej wiary. Wszystko, co ujawnia się poprzez światło rozumu, nie może ulegać wątpliwościom – ponieważ nie istnieje żadna inna zdolność, której można

ufać w takim stopniu i która mogłaby pouczyć, że to nie jest prawdą. Natomiast zapewne wielokrotnie przekonaliśmy się, że popędy naturalne popychają raczej do złego niż dobrego i podobnie nie można im zaufać w odniesieniu do poznania prawdy i fałszu (Descartes 2001a, s. 60).

Nawet to, że te idee narzucają mi się i są niezależne od mojej woli nie stanowi wystarczającego dowodu. Może bowiem istnieć w mej naturze jakaś inna, nie dość poznana zdolność, która wytwarza sama z siebie owe idee. Tak dzieje się na przykład w czasie snu, gdy pojawiają się w mej wyobraźni obrazy bez współdziałania jakichkolwiek rzeczy zewnętrznych (tamże, s. 61). Okazuje się jednak, że podstawą dla działania wyobraźni pozostają wrażenia zmysłowe. Wedle Kartezjusza sensem widziadła są jak gdyby jakimś malowidłami, które mogły zostać utworzone jedynie na podobieństwo rzeczy prawdziwych (tamże, s. 44). Zjawiające się w nich przedmioty są takie same jak te, które niegdyś zostały ujęte zmysłami lub też stanowią ich przetworzenie i dowolne złożenie ich części (jak na przykład przedstawienia syren, satyrów czy chimery). Nawet jeśli w snach ukazują się rzeczy zupełnie zmyślane i nieprawdopodobne, muszą rzeczywiście istnieć przynajmniej pewne wzory tych obrazów – elementy, które się na nie składają, jak barwy, kształty i inne własności ciał. A zatem prawdziwymi powinny być i elementy prostsze, stanowiące samą istotę cielesności. Jak mówi Kartezjusz:

(...) na tej samej podstawie trzeba koniecznie przyznać, że chociaż te rzeczy ogólne, jak oczy, głowa, ręce itp. mogą być tylko tworam i imaginacji, to jednak rzeczywistymi są jakieś inne rzeczy prostsze i ogólniejsze, z których – jak gdyby z prawdziwych barw – tworzą się wszystkie bądź fałszywe, bądź prawdziwe obrazy rzeczy, jakie się znajdują w naszej myśli (*cogitatio*). – Tego rodzaju, zdaje się, jest istota ciała w ogóle i jego rozciągłość, podobnie kształt rzeczy rozciągniętych, dalej ich *quantum*, czyli ich wielkość i liczba, tak samo miejsce, w którym się znajdują, czas, przez jaki trwają itp. (tamże, s.44-45).

2

Wbrew temu przekonaniu argumenty zawarte w dowodach istnienia Boga wskazują, że nawet te podstawowe elementy, konstytuujące już nie zmysłowy obraz, ale intelektem pojmowane czyste pojęcie rzeczy zmysłowej (tamże, s. 56), mogą mieć swe źródło nie w jasnej i wyraźnej idei ciał, lecz mogą być utworzone przez mój własny umysł. Okazuje się bowiem, że w ideach rzeczy cielesnych nie pojawia się nic takiego, żeby nie mogły one pochodzić ode mnie samego (tamże, s. 64). Wszystko, co zawiera się w pojęciu przedmiotu cielesnego, co określa jego naturę i własności, wydaje się być jedynie wykorzystaniem i przetworzeniem pojęć opisujących moją własną istotę. Własności przedmiotu, które jawią się jako podstawowe, czyli bycie substancją, trwanie, ilość, dają się wyprowadzić wprost z pojęcia samego siebie. Gdy myślę, że kamień jest substancją, czyli rzeczą która sama dla siebie zdolna jest istnieć, ujmuję go pod tym względem na własne podobieństwo, skoro ja też jestem substancją:

Chociaż rozumiem, że jestem rzeczą myślącą, a nie rozciągłą, kamień zaś rzeczą rozciągłą, a nie myślącą i wskutek tego wielka jest różnica między obu tymi pojęciami, to jednak wydają się zgadzać w tym, że jedno i drugie jest substancją (tamże, s. 65).

Do idei trwania i liczby dochodzę poprzez spostrzeżenie oczywistego faktu, że teraz istnieję i już przedtem przez jakiś czas istniałem i że mam różne myśli dające się uporządkować i policzyć. Powstają w ten sposób pojęcia ogólne, dające się przenieść na dowolne inne rzeczy (tamże, s. 65). Kolejne właściwości rzeczy cielesnych, jak rozciągłość pod względem długości, szerokości i głębokości, kształt powstający z ograniczenia rozciągłości, położenie względem siebie przedmiotów wyposażonych w kształt i ruch, czyli zmiana owego położenia, nie zawierają się co prawda w mojej naturze (w sposób formalny), gdyż jestem rzeczą myślącą, a nie rozciągłą, jednak ponieważ jestem substancją – a są one pewnymi modyfikacjami substancji – to mogą zawierać się we mnie w sposób eminentny (tamże, s. 64-66)⁸.

Natomiast pozostałe własności, nie mające tak podstawowego dla istoty rzeczy charakteru, jak barwy, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło i inne odczuwane zmysłem dotyku, jawią się moim myślom w sposób wielce niewyraźny. Nie można z pewnością określić, czy w ogóle przedstawiają coś rzeczywistego, czy też są ideami nie-rzeczy, tzn. czy są one materialnie fałszywe (tamże, s. 65), a tym samym czy nie powstały w myślach na skutek pewnych braków i niedoskonałości mojej natury.

W ten sposób rzecz materialna, która zdawała się dotychczas tak prawdziwa i łatwo poznawalna, o której przywykłem myśleć, że właśnie ona (oprócz mnie samego) istnieje z pewnością w sposób rzeczywisty, może okazać się jedynie fantazmatem utworzonym jako moje „przeciwieństwo”.

3

Wyrażone przez Kartezjusza na początku *Medytacji* metodyczne wątpliwości stanowią przede wszystkim krytyczną ocenę sposobów poznawania rzeczywistości. Są zebraniem racji przeciwko posiadanym poglądom, pochodzącym z tradycji i zwyczajów, zdobytym w procesie wychowania i kształcenia oraz utworzonym na bazie doświadczeń zmysłowych. Te spośród nich, które dotyczą ciał, ich istoty i właściwości okazują się najbardziej chwiejne i nieuzasadnione. Podane przez Kartezjusza przykłady błędów i złudzeń zdarzających się w obrazach danych nam przez zmysły, powodują podważenie potocznego oglądu świata. Wydawane na jego podstawie sądy nigdy nie będą miały waloru naukowej ścisłości.

⁸ Wyjaśnienie terminów: *istnienie formalne*, *istnienie eminentne*, *istnienie obiektywne* czytelnik znajdzie w przypisach na stronie 63 podanego wydania *Medytacji o pierwszej filozofii*.

Metodyczne wątplenie rozgrywa się więc na płaszczyźnie epistemologicznej, za swój cel bierze obalenie fałszywych przekonań i znalezienie prawdy niepodważalnej. Prowadzi do wniosku, że do momentu rozpoczęcia medytacji nie poznałem nigdy w sposób prawdziwy żadnej rzeczy, a moja wiedza była niewystarczająca.

Natomiast wątplenie *ontologiczne*, stanowiące etap w dowodzeniu istnienia Boga, idzie jeszcze dalej: zmierza do podważenia naszego naturalnego przekonania o samym istnieniu świata materialnego. Możliwość, iż elementy tworzące ideę ciała mogły zostać zapożyczone z rozważania własnej natury, jest wystarczającym powodem, abyśmy zwątpili w jej prawdziwość. Dlatego też Kartezjusz musi stwierdzić, iż:

(...) wszystko to dostatecznie wykazuje, że nie na pewnym sądzie, lecz tylko na jakimś ślepym popędzie oparta była moja dotychczasowa wiara w istnienie pewnych rzeczy różnych ode mnie, które wywołują we mnie swe idee czy też obrazy przy pomocy organów zmysłowych albo w jakikolwiek inny sposób (tamże, s. 61).

W ten sposób zostają odrzucone idee, które wydawały się wskazywać na trzecie, oprócz Boga i mego własnego istnienia, źródło prawdy i pewności.

II. Wątplenie egzystencjalne

1

Ostatecznym końcem metodycznego wątplenia jest stwierdzenie własnego istnienia przez osobę postępującą drogą *Medytacji*. Myśl skierowana ku sobie samej jedyna opiera się sile argumentów negujących pewność poznania. Potwierdzenie „Ja jestem”, na tle pozostałych idei możliwych do zaprzeczenia⁹ jawi się jako punkt absolutnej pewności. Jednak Kartezjusz, dowodząc istnienia Boga, stawia pytanie o charakter tej pewności, jej siłę i zasięg oddziaływania. Jest ta wątpliwość wynikiem sposobu, w jaki przejawia się moja obecność. Dla siebie samego jestem oczywisty – w każdej chwili, gdy tylko o tym pomyślę. Jednak akt *cogito* ma charakter tylko momentalnej i bezpośredniej intuicji swego istnienia. Uzyskana pewność nie wykracza poza czas trwania tej myśli, nie jest skierowana ku przyszłości. Nawet jeśli stanowi archetyp wszelkiej prawdy (Czajkowski 1950, s.41), to jej znaczenie ograniczone jest do poznania idei, pozwala na tworzenie wiedzy naukowej, niczego natomiast nie mówi o istnieniu bytu. Na podstawie kryterium oczywistości idei prawdziwych, uzyskanego w analizie aktu *cogito*, mogę dojść do poznania samego siebie, będącego rzeczą myślącą, niecielesną¹⁰,

⁹ Oprócz oczywiście jasnej idei samego Boga.

¹⁰ Co ma miejsce w *Medytacji drugiej*.

skończoną i niedoskonałą¹¹; mogę tworzyć szeregi dalszych rozumowań, prowadzące do prawdziwego poznania Boga i świata zewnętrznego. Jednak z chwilowej pewności mej obecności nie mogę zbudować analogicznej ciągłości istnienia, niewątpliwej drogi życia. Narzucający się akt samoświadomości nie zwiera w sobie dostatecznej mocy, aby można było z niego wyprowadzić moje dalsze istnienie. Jego działanie rozgrywa się w obecnym momencie. Odkrywając moją obecność, jako stan niepodważalny, nic jeszcze nie wiem o sposobie swego trwania.

Zdaniem Kartezjusza ta niewiedza wynika z faktu, że dostępność aktu *cogito* i jego zachowywanie nie należą do tej samej mocy. Wychodząc z tego momentu samoświadomości nie znajduję (w sobie) zasady mego trwania. Z jawnej oczywistości istnienia, podczas gdy myślę – i to przede wszystkim gdy myślę o samym sobie¹² – nie wynika wcale konieczność mego istnienia w chwili następnej. W ujęciu Kartezjusza istota czasu jest bowiem taka, że poszczególne jego części ani nigdy nie współistnieją, ani w żaden sposób od siebie wzajemnie nie zależą. W ten sposób istnienie rzeczy rozpada się na niezliczone, pojedyncze fragmenty, między którymi nie ma przejścia. Takim właśnie zamkniętym w sobie momentem jest intuicja *cogito*. Nie można określić między chwilami czasu jakiejś wewnętrznej zasady spajającej je razem, gubi się ciągłość istnienia. Moje własne trwanie staje się niezrozumiałe. Z tego, że przed chwilą istniałem, nie wynika, że musiałbym istnieć w tym momencie; a to, że jestem teraz, gdy to myślę, nie oznacza jeszcze, że będę istniał nadal w najbliższej następującej chwili (Descartes 2001a, s. 69 oraz 2001b, s. 35). Tym samym moje istnienie przestaje być tak bardzo oczywiste, pewna z początku zasada „myślę, więc jestem” traci swą absolutną moc. Fundament mej tożsamości chwieje się.

2

Okazuje się więc, że do ciągłego istnienia konieczna jest jakaś siła, przeprowadzająca byt ku następnemu momentowi czasu. Jak wykazała *Medytacja druga*, człowiek jest przede wszystkim czystym umysłem, który jest przejrzysty dla samego siebie. Powinienem więc być świadom tej mocy, dzięki której utrzymywałbym siebie w istnieniu, gdyby owa moc znajdowała się w mojej naturze, zależała jedynie ode mnie. Niczego takiego jednak w sobie nie znajduję i dlatego moja obecność nagle staje się dla mnie zagadką. Odkrywam wówczas fundamentalny brak w mej istocie, podobieństwo do nicości, świadczące o mojej czasowej ograniczoności, możliwości zniszczenia. Aby więc istniał, byt musi mi być dany przez istotę potężniejszą ode mnie, która sama istnieje w sposób nieprzerwany i absolutnie pewny, w której naturze leży, żeby istniała zawsze.

¹¹ Z *Medytacji trzeciej*.

¹² Co ma miejsce właśnie w akcie *cogito*

Tylko dzięki stałemu działaniu mocy boskiej, która zachowuje mnie w istnieniu, mogę pokonać nieciągłość czasu i być pewnym swej tożsamości – tego, że ten sam byłem przedtem, i będę w nadchodzącej chwili. Według Kartezjusza można powiedzieć, że Bóg jakby stwarza mnie na nowo w poszczególnych, następujących po sobie chwilach, gdyż jest jasne, że takiej samej mocy i czynności trzeba, aby jakąś rzecz zachować w trwaniu, jak siły potrzebnej do powołania tej rzeczy do istnienia (Descartes 2001b, s. 60 oraz 2001a, s. 69).

3

Odczuwana przez Kartezjusza niepewność własnego bytu stanowi chyba najpoważniejszy argument, wskazujący na konieczność istnienia Boga. Początkowa pewność, uchwycona w akcie samoświadomości, ulega zachwianiu, co prowadzi do postawienia pytań o sposoby istnienia, własne trwanie i tożsamość. Rozważenie aktu *cogito* zmusza w konsekwencji do sięgnięcia poza siebie, w celu odnalezienia (w Bogu) trwałych fundamentów mojego bytu. Obawa przed nieistnieniem jest zatem wątpliwością zupełnie innego rzędu, niż metodyczny sceptycyzm z *Medytacji pierwszej*. Podczas gdy ów przebiega w porządku myślenia i poznawania, niepewność mająca miejsce w dowodzie istnienia Boga dotyczy egzystencji, jest problemem bytu samego.

Egzystencjalne wątpliwości mają też swe skutki dla procesu zdobywania wiedzy. Powodują bowiem odebranie aktowi *cogito* bezwzględnego pierwszeństwa w wyznaczaniu prawdy i pewności. Własne swe istnienie, będące pierwszą prawdą napotykaną przez osobę prowadzącą medytacje po okresie metodycznych wątpliwości, okazuje się jedynie pewnością ograniczoną do momentu samego aktu świadomości. To zamknięcie w chwili obecnej, dające się przełamać tylko przez odwołanie się do stwórczej mocy Boga, uniemożliwia proste przeniesienie pewności na inne jasne i wyraźne idee zjawiające się w umyśle. Akt *cogito* pozostaje bowiem nieskończenie odległy i odrębny w stosunku do idei prawdziwych, mających przecież charakter wieczny i niezmienny.

Kartezjusz jednak nie rezygnuje w swej filozofii z używania kryterium rozpoznawania prawdy, jakim jest jej uobecnianie się w ideach oczywistych, które przecież zostało odkryte w owym momencie pewności swego bytu. Musi jednak uznać, że człowiek, jako istota o nietrwałej egzystencji nie może być jej ostatecznym wyznacznikiem. Subiektywne odczuwanie pewności nie wystarczyłoby do budowania niewątpliwej wiedzy, gdyby nie istniała gwarancja prawdziwości poznawanych idei, dana nam przez Byt wyższy od człowieka.

III. Bóg, prawda i wątplenie

1

Według Kartezjusza do wykazania istnienia Boga wystarczy dokładne zrozumienie Jego idei, którą odnajdujemy w głębi naszego umysłu. Przedstawia się ona następująco:

(...) pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne co istnieje, o ile istnieje (Descartes 2001a, s. 66).

Porównanie wiedzy, jaką człowiek zdobywa o sobie samym, o zdolnościach swego umysłu do poznawania i dowolnego tworzenia idei, z treścią pojęcia Boga, w skład którego wchodzi cecha nieskończoności, ujawnia granice jego możliwości. W przeciwieństwie do idei rzeczy cielesnych, które dają się „skonstruować” z elementów wyprowadzonych z naszej własnej natury, znajdowane w idei Boga przymioty są tak wielkie, że nie mogą pochodzić „ode mnie samego”. Ludzka jaźń nie jest w stanie sprawić tego pojęcia:

Bo chociaż idea substancji jest wprowadzie we mnie, dlatego właśnie, że ja sam jestem substancją, nie byłaby to jednak idea substancji nieskończonej, jako że ja jestem skończony, chyba żeby pochodziła od jakiejś substancji, która by naprawdę była nieskończona (tamże, s. 66).

Według Kartezjusza już samo zwrócenie się ku samemu sobie prowadzi do uznania istnienia Boga. Rozpoznanie własnego bytu, posiadanych cech i możliwości wymaga bowiem uprzedniej świadomości obecności doskonałego Bytu. Jak to wyraża w dalszym akapicie prezentowanego dowodu:

(...) jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego. Bo jakżebym inaczej mógł pojąć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, to znaczy że czegoś mi brak i że nie jestem w pełni doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei bytu doskonalszego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki? (tamże, s. 66).

Na tej podstawie musi się dojść do wniosku, że Bóg koniecznie istnieje.

2

W powyższym dowodzie najważniejszą rolę odgrywa poczucie własnej niedoskonałości. Człowiek, sam będąc bytem skończonym i ograniczonym, nie byłby w stanie sam utworzyć idei Bytu najdoskonalszego, zatem musi być ona prawdziwa, niezależnie od jej uznania przez człowieka. Według Kartezjusza o ludzkiej niedoskonałości świadczy fakt odczuwania pewnych braków we własnej naturze, świadomość popełnianych błędów, oraz żywienie pragnień

i wątpliwości. W tej argumentacji niepewność i zwątpienie nie są rozumiane jako wynik racjonalnej oceny i wyboru, jako wyraz zdolności rozumu człowieka do poznawania prawdy i odrzucania fałszu. Zostają za to potraktowane jako zasadnicza słabość natury ludzkiej, jej udział w nicości.

Uznanie zdolności do wątpienia za brak, odbiera mu całą wartość, jaką posiada w pierwszej i drugiej *Medytacji* jako metoda badawcza (metoda dochodzenia do wiedzy). Tym samym jednak zakwestionowane zostałyby jej osiągnięcia, jakimi są oczyszczenie umysłu i odnalezienie pewności we własnym istnieniu. A zatem niemożliwa byłaby także dalsza droga – dowodzenie istnienia Boga. Niemożliwe jest prowadzenie *Medytacji trzeciej* w oderwaniu od poprzednich. Gdyby bowiem Kartezjusz chciał rozpoczynać od początku, musiałby „zapomnieć” o wątpieniu, pominąć rozważania z wcześniejszych *Medytacji* i nie mógłby wówczas skorzystać z ich wyników.

W zestawieniu z doskonałością i wszechmocą Boga, wątpienie słusznie może być uznane za wyraz ludzkiej niedoskonałości i zależności (tamże, s. 73). Jednak bez uprzedniego odrzucenia wszelkich posiadanych poglądów, w tym „silnego mniemania” o istnieniu Boga, nie istniałaby zarówno możliwość jak i konieczność przeprowadzenia dowodu Jego istnienia za pomocą przyjętych przez Kartezjusza pierwszych zasad. Dopiero gdy całość naszej wiedzy zostanie obalona przez metodyczne wątpienie, możliwe staje się wykazanie istnienia Boga w sposób niepowątpiewalny. Pewność zostaje osiągnięta już nie na podstawie dogmatów wiary, lecz za pomocą naukowych metod badawczych (Śliwiński 2005, s. 283). Na tle wszelkich niepewnych mniemań, idea Boga wyróżnia się absolutną jasnością, pewnością – prawdziwością. Wynika stąd, że wątpienie jest niezbędnym krokiem w przejściu od nieuzasadnionego, pochodzącego z wychowania przekonania o istnieniu Boga do pewności uzyskanej w rozumowym dowodzie. Tylko wówczas niedoskonałość człowieka nabiera znaczenia i może stanowić użyteczny argument wskazujący na istnienie wiecznego, najdoskonalszego Bytu.

3

Dla Kartezjusza idea doskonałego, nieskończonego Boga jest w najwyższym stopniu pewna. Ma w sobie więcej rzeczywistości obiektywnej niż jakakolwiek inna idea, dlatego nie może w żaden sposób zostać uznana za fałszywą, nie można pomyśleć, że niczego nie przedstawia: „bo chociaż może można by sobie pomyśleć, że taki byt nie istnieje, to nie można pomyśleć, że jego idea nie przedstawia mi niczego rzeczywistego” (Descartes 2001a, s. 66-67). Idea Boga zawiera w sobie wszystkie możliwe do poznania prawdy, wszystkie pierwotne

pojęcia stanowiące podstawy naszej wiedzy; wszystko to, co ujmujemy w sposób jasny i wyraźny jako rzeczywiste, prawdziwe i w pewien sposób doskonałe¹³.

Według Kartezjusza jasne i wyraźne pojęcia dają się w pierwszej kolejności wyprowadzić z idei Boga. W niej znajdują swoje uprawomocnienie, powszechną ważność i prawdziwość. Są zawarte w idei Boga w postaci czystej, podczas gdy w istniejących rzeczach stworzonych i skończonych (odpowiednio: w ideach tych rzeczy) poznajemy „substancję” tylko poprzez rzecz istniejącą, „liczbę” i „długość” jako abstrakcję z określonych, policzalnych wymiarów – czyli zawsze w pewnym uwikłaniu, jako ukonkretnioną, ustopniowaną realizację w materii czy myśleniu. Pojęcia proste stają się natomiast w pełni zrozumiałe, przejrzyste, poprzez wskazanie ich źródła, „miejsca” w którym poznawane własności czy zdolności istnieją w sposób absolutny, mają najwięcej rzeczywistości.

Fakt, że treści pojęć podstawowych i oczywistych odnajdujemy w stanie „czystym” i doskonałym w idei Boga, świadczy o tym, że to On jest źródłem wszelkiej Prawdy. Poszczególne proste pojęcia, zasady rządzące naszym poznawaniem, reguły matematyki, wszystko, co odnajdujemy w swoim umyśle, jako prawdy wieczne¹⁴ pochodzi wprost od Boga i jest w naszą naturę włączone przy stworzeniu. Zaś idea Boga, skoro zawiera wszystko, co jawi się nam w sposób jasny i wyraźny (jako prawda) sama musi być najprawdziwszą, najjaśniejszą i najwyraźniejszą ze wszystkich, jakie posiadamy.

Poznanie Boga dokonane w *Medytacji trzeciej* jest równoznaczne z poznaniem najgłębszego źródła wszelkich Prawd, które przedstawiają się naszym umyślowi w postaci idei jasnych i wyraźnych. Oczyszczony w wyniku metodycznego wątpienia umysł, skupiony na samym sobie, swym istnieniu, zaczyna operować w sposób doskonały aktami intuicji. A raczej można rzec, iż odkrywa w sobie

¹³ Poznanie istnienia Boga stanowi klucz do poznania świata, gdyż jest On najwyższą Prawdą, z której wywodzą się wszelkie prawdy szczegółowe. Kartezjusz wyraźnie na to wskazuje w następujących fragmentach: „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” (Descartes 2001a, s. 73) oraz „(...) istnienie Boga jest pierwszą i najbardziej odwieczną z wszystkich prawd, które mogą się pojawić, oraz jedyną, z której wywodzą się wszystkie inne”. *List Kartezjusza do Mersenne'a* z 6 maja 1630r. (zob. Alquié, 1989, s. 186).

¹⁴ Wskazanie, czym są prawdy wieczne Kartezjusz zawarł m.in. w następującym fragmencie swej odpowiedzi na *Zarzuty piąte*: „Lecz podobnie jak poeci wyobrażają sobie, że pewne wyroki zostały wprowadzone powzięte przez Jowisza, lecz skoro zostały [raz] powzięte, on sam zobowiązał się do przestrzegania ich, tak i ja nie sądzę, by istoty rzeczy i owe prawdy matematyczne, które mogą być o nich poznane, były od Boga niezależne, lecz niemniej sądzę, że Bóg tak chciał, ponieważ tak rozporządził, by one były niezmiennie i wieczne. Obojętne, czy chciałbyś, aby to było twarde [zuchwałe] lub miękkie; mnie wystarcza, że jest prawdziwe” (Descartes 2001a, s. 301-302, podkreślenie moje). Wyjaśnienia mówiące o istocie i znaczeniu doktryny prawd wiecznych w filozofii Kartezjusza można odnaleźć w (Chmaj 1937, s. 120), (Alquié 1989, s. 45) oraz w (Śliwiński 2005, s. 218-283).

na nowo ciągle w nim działającą władzę bezpośredniego poznawania prawdy. Do tej pory jej efekty pozostawały nieznanne lub niewyraźne na skutek błędnych przekonań i złych przyzwyczajęń; działanie było przytłumione przez nawarstwione wraz z biegiem życia wpływy zmysłów, którym zbyt łatwowiernie przywykliśmy ufać. Umysł już bez przeszkód „napotyka” na prawdę, która ze swej własnej mocy narzuca się w sposób nieodparty naszemu myśleniu:

(...) nie mogłem powstrzymać się od wydania sądu, że to, co tak jasno pojmowałem jest prawdą; nie dlatego, żeby mnie do tego zmusiła jakaś siła zewnętrzna, lecz dlatego, że wielka jasność pojmowania wywołała wielką skłonność mojej woli i tym bardziej dobrowolnie i swobodnie w to uwierzyłem, im mniej byłem w stosunku do tego niezdecydowany” (Descartes 2001a, s. 78).

Pojmując czystym umysłem nie można ulec pomyłce. Naturalna władza poznawania ujmuje wówczas przedmiot bezpośrednio, w jego istocie. Nie ma wtedy miejsca na jakiegokolwiek wątpliwości. Przyrodzone światło rozumu (zdolność poznawania) jest nam dane wprost od Boga, a ponieważ jest On najdoskonalszym bytem, jest najdoskonalszym dobrem i prawdą, dlatego byłoby sprzecznością gdyby to, co od niego pochodzi zmierzało do fałszu. Skoro dał nam władzę poznawania prawdy i odróżniania jej od fałszu, to gdy się nią tylko właściwie posługujemy, nie musimy obawiać się błędu. Nie może ona nigdy uchwycić żadnego przedmiotu, który by nie był prawdziwy, o ile został on pojęty przez nią samą, to znaczy został ujęty jasno i wyraźnie (Descartes 2001b, s. 37).

4

Jednak faktem jest, że znacznie częściej mylimy się niż poznajemy prawdę. Dlatego w *Medytacji czwartej* Kartezjusz wiele miejsca poświęca rozpatrzeniu natury popełnianych błędów. Według niego są one wynikiem niewłaściwego użycia wolnej woli człowieka. Gdy ujmujemy intelektem idee – w czystym akcie poznawczym – nie może zdarzyć się żaden błąd we właściwym tego słowa znaczeniu. Bowiemy posługujemy się wówczas władzą daną nam wprost od Boga i wszystko cokolwiek pojmujemy, bez wątpienia pojmujemy trafnie (Descartes 2001a, s. 77). Natomiast najczęstszy błąd polega na stwierdzaniu, bez wystarczających do tego podstaw, że idee jakie mam w umyśle są podobne i zgodne z rzeczami istniejącymi poza mną. To właśnie wydawane sądy są dziedziną, w której fałsz może mieć swe miejsce.

Posiadane przez nas sądy i przekonania zależą w swej istocie od dwóch zupełnie różnych władz: zdolności poznawania i zdolności wybierania, czyli od intelektu oraz wolnej woli. Przy pomocy intelektu ujmuje się idee, o których można następnie wydać sąd. O ile więc powstrzymujemy się od pospiesznego sądenia na podstawie wątpliwych racji i kierujemy się tylko tym, co jawi się jako oczywiste, z łatwością możemy wydawać poprawne sądy i powiększać bez

jakiegokolwiek niepewności swoją wiedzę. Działanie woli polega na potwierdzaniu lub zaprzeczaniu, przyjęciu jako prawdy i wiedzy lub odrzuceniu tego, co przedstawiają rozważane idee (tamże, s. 75).

Podobnie jak błąd, wątplenie jest wynikiem działania wolnej woli. Jednak w tym akcie wola niczego nie potwierdza, ani niczego nie odrzuca, lecz powstrzymuje się od wydania sądu o poznawanej rzeczy. W ten sposób faktycznie możemy nie popełnić błędu, ale też nie poznamy żadnej prawdy. Pojmowane przez rozum idee pozostają jak gdyby w zawieszaniu i nie mogą przyczynić się do zdobywania wiedzy pewnej. W istocie wątplenie jest stwierdzeniem, że nie istnieją żadne dostatecznie mocne racje za uznaniem ich za prawdę lub fałsz. Jednak wówczas pojawia się pytanie o racje przemawiające za poprawnością samego tego osądu.

Można słusznie wątpić we wszystkie twierdzenia przyjęte w czasie, gdy nieznanne nam były właściwe podstawy tworzonej nauki. Posiadane dotychczas przekonania nie miały dostatecznego oparcia, aby się obronić przed niszczącym wpływem wątpliwości. Jednak z chwilą poznania Boga, który jest źródłem prawdziwości wszystkiego, co poznajemy rozumem w sposób jasny i wyraźny, dalsze wątplenie musi okazać się niemożliwe. Wobec możliwości osiągnięcia niezachwianej Prawdy, żywienie jakiegokolwiek wątpliwości byłoby głupotą lub lenistwem intelektu. Świadczyłoby o całkowitej nieumiejętności korzystania z wrodzonych każdemu człowiekowi władz rozumu. Z tej perspektywy wątplenie jawi się jako rodzaj nieracjonalnego popędu naturalnego, podobnie jak nasza skłonność do ufania zmysłom, czy skłonność do grzechu. Jako „niegodne zaufania”, nie miałyby żadnego znaczenia w odróżnianiu prawdy od fałszu (por. Descartes 2001a, s. 60 i odnośne przypisy). Nie pełniłyby żadnej funkcji. Takie przyzwyczajenie do powątpiewania w to czy tamto, dla samego wątplenia, byłoby kompletnie bezcelowe i świadczyłoby o lekkomyślności (tamże, s. 46). Nie przyniosłoby bowiem żadnych konstruktywnych wyników. Co najwyżej, na podobieństwo sceptycznego stanowiska, prowadziłoby do zaprzeczenia możliwości zdobycia jakiegokolwiek wiedzy pewnej (Augustyn 1973, s. 16 oraz Dąbska 1958, s.79).

Postawa sceptycyzmu jest wielce niewłaściwa w sytuacji, gdy w wyniku *Medytacji* poznaliśmy skuteczne sposoby docierania do niepodważalnej prawdy. Kontynuowanie wątplenia pomimo tej znajomości byłoby świadomą rezygnacją z możliwości zdobycia wiedzy. Wyrażana w ten sposób niewiara w zdolności rozumu jawi się jako coś całkowicie sprzecznego z ludzką naturą, której rozum jest przecież przyrodzony (Descartes 2002, s. 11). Wobec danej przez Boga gwarancji poprawności poznawania za pomocą idei oczywistych nie ma powodów do dalszego wątplenia. Uparta odmowa wydawania sądów jest więc równoznaczna

z opowiedzeniem się przeciwko Bogu. Dlatego wątplenie może być słusznie uznane za grzech i wyraz złej woli.

ZAKOŃCZENIE

Porównanie wątplenia metodycznego z *Medytacji pierwszej* z argumentacją zawartą w dowodach istnienia Boga prowadzi do wniosku, iż w trakcie *Medytacji* następuje zmiana charakteru wątpliwości. Dokonana przez Kartezjusza krytyczna ocena zbioru poglądów, które uznawał za wiedzę, przekonała go, że nie posiadają dostatecznego uzasadnienia, brakuje w nich pewności. Nie mogąc rozważyć zasadności wszystkich poszczególnych swych sądów, autor *Medytacji* wysuwa bardziej ogólne zarzuty, podważające skuteczność dotychczas przyjmowanych, zwyczajnych dróg zdobywania wiedzy, jak nauki w szkołach, wiedza zaczerpnięta z książek, doświadczenie zmysłowe. Przedstawia szereg argumentów sceptycznych o narastającej mocy, mówiących o złudności spostrzeżeń zmysłowych, zmienności przedmiotów doświadczenia, czy zasadniczej niemożności odróżnienia jawy od snów. Wobec tych argumentów, które czynią niepewnymi sądy o świecie zewnętrznym, Kartezjusz uznaje za konieczne traktowanie swych poglądów tak, jakby były fałszywe i odrzucenie ich wszystkich. Postulowane zawieszenie sądów jest pomyślane jako metoda postępowania, mająca doprowadzić do sformułowania zadowalającego kryterium prawdy, a nie jest ostatecznym wynikiem krytyki (Dąmbska 1958, s. 78-79).

Wątplenie metodyczne jest więc działaniem ze wszech miar racjonalnym, opiera się na silnych przesłankach. Użyte w badaniu zmierza do oczyszczenia umysłu ze wszelkich treści nie dość pewnych, jedynie prawdopodobnych lub fałszywych. Pozwala tym samym na osiągnięcie momentu absolutnej pewności w akcie *cogito*. Zdolność do wątplenia jawi się tym samym jako jedna z władz umysłu, wraz z wolą stanowiących o swoistej doskonałości istoty ludzkiej. Podważając przekonania płynące z wychowania zmusza też do przeprowadzenia ścisłego, naukowego dowodu istnienia Boga, a tym samym kładzie podstawy pod rzetelną wiedzę i zapewnia jej niewzruszoną pewność. Natomiast wątpliwości, które pojawiają się w przedstawionych przez Kartezjusza w *Medytacji trzeciej* dowodach istnienia Boga, idą znacznie dalej niż tradycyjne argumenty sceptyków. Zmienia się perspektywa badania: z problematyki metod poznawania na sprawy bytu i istnienia. Nie chodzi w nich już o niemożność wydawania trafnych sądów o rzeczywistości, ale zostaje wskazana możliwość nieistnienia tej rzeczywistości. Prawda o świecie musi więc być odnaleziona na drodze okrężnej, prowadzącej przez poznanie Boga-Stwórcy.

Na kolejnym etapie dowodzenia Kartezjusz wyraża jeszcze mocniejsze wątpliwości. Analiza momentalności pierwotnego aktu samoświadomości prowadzi go bowiem do zakwestionowania pewności trwania własnego bytu.

Owo egzystencjalne wątplenie, o radykalnym charakterze ma wielką siłę oddziaływania i jest czymś niezwykłym w dziejach myśli sceptycznej. Natomiast w dowodzie, który polega na poznaniu tego, co kryje w sobie sama idea Boga, istota człowieka zostaje porównana z najwyższą realnością Absolutu. Wówczas wszelkie dotychczasowe argumenty wątplenia zostają uznane za wyraz słabości i niedoskonałości człowieka. Dla Kartezjusza bowiem osiągnięcie prawdy i pewności jest najważniejszym zadaniem myśliciela i ma o wiele większą wartość niż cała droga, która do niego prowadzi. W momencie osiągnięcia niezachwianej pewności w spostrzeżeniu własnego istnienia, a tym samym po odkryciu jasnych i oczywistych zasad¹⁵, wspartych na prawdomówności Boga, wątplenie stanowiące pierwszy, przygotowawczy jedynie etap w zdobywaniu wiedzy prawdziwej traci całe znaczenie. Jego celem było bowiem odnalezienie tego, w co już nie da się w żaden sposób zwątpić. Poza tym zadaniem jest już tylko czystą negacją. Zastosowane do całości naszej „wiedzy” prowadzi pozornie do nicości, lecz w ostatnim kroku, posunięte do najdalszych granic, do samego siebie, ustanawia myśl pewną. Zostaje zatem przekroczone i z tego nowego punktu widzenia – momentu absolutnej pewności, prawdziwości – jawi się jako b r a k . Brak prawdy i brak wiedzy: „znać jest większą doskonałością niż wątpić” (Descartes 2002, s. 33).

Można więc zgodzić się z H. Lefebvrem, że w *Medytacji trzeciej* następuje niezauważone przejście od porządku poznawania, do poznania porządku (porządku świata). Wątplenie, metoda badawcza, droga poznania, pierwszy i zasadniczy etap w dochodzeniu do prawdy i pewności nauki, ulega zaprzeczeniu i zostaje ujęte jako niedoskonałość (Lefebvre 1950, s. 66-68). Z chwilą poznania (udowodnienia) istnienia najwyższego Bytu (Boga), będącego źródłem prawdy i istnienia wszelkich rzeczy stworzonych, ustanowiona zostaje hierarchia. Z tego punktu widzenia – a jest to punkt widzenia samego Boga – wątplenie będące własnością człowieka świadczy o jego skończoności i ograniczoności. Wątplenie jako brak prawdy mówi o słabości i zależności jego władz poznawczych od boskiego intelektu – jego Słowa. Tym samym wyznacza człowiekowi właściwe miejsce w porządku stworzenia.

BIBLIOGRAFIA

- Alquié, F. 1989, *Kartezjusz*. Warszawa.
Augustyn, W. 1973, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*. Warszawa.

¹⁵ Wszystkie „natury proste”, które Ja zawiera i ich jasne i wyraźne idee.

- Chmaj, L. 1937, *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*. „Przegląd Filozoficzny” XL.
- Czajkowski, S. 1930, *Intuicja twórcza filozofii Descartes’a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*. „Przegląd Filozoficzny” XXXIII.
- Czajkowski, S. 1950, „*Cogito, ergo sum*” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy. „Kwartalnik Filozoficzny” XIX.
- Dąbmska, I. 1958, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*. Toruń.
- Descartes, R. 2001a, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*. Kęty.
- Descartes, R. 2001b, *Zasady filozofii*. Kęty.
- Descartes, R. 2002, *Rozprawa o metodzie*. Kęty.
- Lefebvre, H. 1950, *Kartezjusz*. Warszawa.
- Śliwiński, T. 2005, *Ratio et physis. Fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.

Michał Orzechowski

THE ROLE OF ‘DOUBT’ IN DESCARTES’ *MEDITATIONS*

A first impulse to write this article came from noticing, while reading Descartes’ *Meditations*, that author gives different meaning to the idea of “doubt” in each part of book. In *First Meditation* “doubt” has a function of a unique method of research, first step to build new, strictly rational and scientific knowledge – in contrast to the former collection of unjustified and un-proved or even false conceptions. Therefore “doubt” has positive value. So why does Descartes in his evidence of God’s existence in *Third Meditation*, talks about “doubt” as if it were imperfection and weakness of human nature? As if it were something worthless and part of “nothingness”? The only way to resolve this contradiction is to consider thoroughly what the role of “doubt” is in each part of *Meditations*. Then, it will be clear that in Descartes’ *Meditations* problem of knowledge is strictly attached to problem of existence, and how order of cognition changes without notice into cognition of Divine Order.