

HENRYK SZABAŁA

Ojcu, Atanazemu Szabale, poświęcam

W CIENIU KARTEZJUSZA

Naprawdę objawił on myśl samej sobie

Celem tejże rozprawy jest wskazanie sprawcy jednego z podstawowych zagadnień epistemologii, jakim jest problem przedmiotu i podmiotu w akcie poznawczym. Etiologia tego zagadnienia poczyna się właśnie od Kartezjusza. On to rozdarł do tej pory w miarę konkretny świat na dwie sfery; sferę świadomości i sferę cielesności, ustanawiając pomiędzy nimi nieusuwalny hiatus. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

I. DUBITO ERGO COGITO

23 lutego 1929 roku Edmund Husserl na paryskiej Sorbonie wygłaszając wykład *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*, wyraził się następująco: *Po pierwsze, każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi „raz w swoim życiu” cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dlań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo. Filozofia — mądrość (sagesse) — jest absolutnie sprawą filozofującego. Musi się ona stać jego mądrością, pozyskaną przezeń samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzy, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku, w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienie*¹. Zdania te dotyczyły medytacyjnego wysiłku podjętego przez Kartezjusza. Medytacje Kartezjańskie stały się wzorem filozoficznej autorefleksji, przykładem trudu filozoficznego, w którym podejmujemy ryzyko decyzji autonomicznej poszukującej drogi pewności w „filozofującym ego”. Kartezjusz, stając się podmiotem medytującym, dokonuje zwrotu zrywającego z dotychczasową tradycją, poprzez oparcie się na znanej, charakterystycznej metodzie wątpienia. Dla Kartezjusza, tak jak dla dawnych filozofów, jedynym możliwym kompasem, wedle którego ludzkość zdolna

¹E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Warszawa 1982, s. 2—3.

jest kierować się w poszukiwaniu drogi poznania, było *unum, bonum, verum* — *Jedno, Dobre, Prawdziwe*. Kartezjusz sądzi, że dotychczasowe poszukiwania filozoficzne były zawodne i ubogie w efekty poznawcze dlatego, że nie miały one oparcia, tak jak nauki matematyczne, w niezawodnych aksjomatach, które byłyby prawdami absolutnymi, niepodważalnymi, na bazie których mogłaby powstać filozofia na wzór matematyki, tzn. pewna i niewątpliwa. Dlatego wysiłek kartezjański zmierzać będzie do odnalezienia choć jednej, dobrej prawdy, która ma stać się podstawą jego filozofii. Punktem wyjścia w poszukiwaniu owego aksjomatu metafizycznego dla Kartezjusza jest programowe wątplenie.

Wszystko co się wątpleniu poddaje, należy odrzucić, a poprzez wątplenie znaleźć to, co się oprze wszelkim argumentom sceptycznym, a przez to samo stanie się pierwszym prawidłem jego filozofii. Kartezjusz jako punkt dojścia stawia sobie absolutny cel poznawczy, który będzie jak naga skała, na której nie ma prawa zakorzenieć się żadna wątpliwość. Z drugiej strony, cokolwiek traci wątpliwością, traci w kartezjańskim sceptycyzmie prawo do istnienia. Sama możliwość poddania jakiejś rzeczy w wątpliwość, pozbawia ją legitymacji istnienia². *Dokonyuje on przeto metodycznej krytyki tego wszystkiego, co w naturalnym życiu doświadczenia i myślenia pewne, dokonuje jej ze względu na możliwość poddania tego czegoś w wątpliwość; poprzez wykluczenie wszystkiego, co pozostawia miejsce na możliwość wątplenia, dąży on do osiągnięcia zasobu tego, co absolutnie oczywiste*³. Trzy przesłanki sceptyczne; o zawodności zmysłów, braku wyraźnej granicy między jawą a snem i to, że możemy być wprowadzeni w błąd przez *potężnego zwodziciela*⁴, stają się punktem

² Oczywiście nie w sensie dosłownym, ontologicznym lecz metodologicznym. Descartes postuluje traktowanie poznania powątpiewalnego jako tożsamego z fałszywym. Stanowi to rodzaj ćwiczenia psychologicznego i nie jest naprawdę równoznaczne z uznaniem twierdzeń wątpliwych za prawdziwe, jak zauważa to W. Augustyn w: *Podstawy wiedzy u Descartesa i Melebranche'a* (Warszawa 1973, s. 20).

³ E. Husserl: op. cit., s. 4.

⁴ Kartezjusz świadomie przyjmuje założenie, o którym z góry wiadomo, że jest założeniem fikcyjnym, w tym wypadku argument *potężnego zwodziciela*. Pisał on na temat roli fikcji w poznawaniu natury w rozdziale 45 części III *Principiów*: *Jeśli potrafilibyśmy wymyślić jakieś zasady bardzo proste i łatwe do pojęcia i udowodnić, że w nich jakby poznajemy w tym świecie widzialnym, chociaż wiemy dobrze, że one nigdy w ten sposób nie powstały, to jednak tym sposobem o wiele lepiej przedstawiamy ich naturę, aniżeli gdybyśmy opisywali tylko jakie one są teraz. A wydaje mi się, że wynalazłem takie zasady* (R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, s. 121—122) Por. też artykuł I. Dąbmskiej: *O niektórych założeniach metodologicznych w Principia philosophiae Descartesa*. W: *Znaki i Myśli*. Warszawa 1975.

wyjścia w kartezjańskim sceptycyzmie metodologicznym. Na podstawie tego, że zmysły nas zawiodą przy procesie poznania świata rzeczy, to, że śnimy o pewnych przedmiotach, które faktycznie są tylko tworem halucynacji naszej uspionej świadomości, a nie istnieją realnie, jak też to, że przy najprostszych rozumowaniach matematyczno-logicznych nie mamy pewności, czy wynik naszego myślenia jest tylko złudą, którą podsunął nam jakiś szalony Demon, to wszystko razem pozwala Kartezjuszowi zanegować cały świat przedmiotów realnych jak też idealnych, które w naszej świadomości nie uzyskują dalszej prolongaty na istnienie pewne i absolutne. Istnienie świata w tym punkcie wyjścia pozostaje poza sferą obowiązywania. Skalpel sceptycyzmu tnie wszystko, co w dotychczasowym myśleniu miało ugruntowanie ontologiczne w bycie. Jednakże, gdy już wszystko wydawało się podważone, Kartezjusz zauważa, że samego fenomenu własnego myślenia odrzucić nie może. *Tylko siebie samego, wziętego jako czyste ego swych własnych cogitationes, zachowuje medytujący podmiot jako coś nie dającego się unieważnić (unaufhebbar) nawet wtedy, gdy ten świat przestałby istnieć*⁵. Fenomenowi własnego myślenia odrzucić nie można. Każda próba jest niczym innym, jak jego potwierdzeniem. Wszelka negacja faktu myślenia jest tym samym, co jego afirmacja. Kartezjusz pisze: *Zaraz potem jednak zwróciłem uwagę na to, że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, którym to myślał, był czymś. A spostrzegłszy, że ta prawda: myślę, więc jestem była tak niezachwiana i pewna, że wszystkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem*⁶. I dalej *Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (mens) bądź duchem (animus), bądź intelektem (intellectus), bądź rozumem (ratio), (...). Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą*⁷. Każde wątplenie jest aktem myślenia, wątplię więc myślę. *Dubito ergo cogito*. Aksjomat pewności metafizycznej mieszka we wnętrzu człowieka, w jego świadomości.

⁵ E. Husserl: op. cit., s. 4.

⁸ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*. Warszawa 1970, s. 38.

⁷ Idem: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Kraków 1958, s. 36.

II. SPÓR O *COGITO*

A więc zdaniem Kartezjusza jesteśmy rzeczą myślącą. Stwierdzenie to wywołało reperkusje, których efektem były zarzuty stawiane przez współczesnych Kartezjuszowi wielkich tego czasu: Tomasza Hobbesa, Pierra Gassendi i innych. Zarzucają mu, przede wszystkim, bezprawną substancjalizację czystego aktu. Uważają, że podmiot wyprowadzony z aktu wyłącznie przez ten akt zdefiniowany, nie jest podmiotem autentycznym w ich rozumieniu, tzn. nie jest przedmiotem (duszą lub ciałem), nie jest rzeczą i nieprawomocnie usurpuje sobie to miano. Hobbes atakował rozumowanie; *myślę, więc jestem* jako nie-dorzeczne tak, jak *tańczę, więc jestem tańcem*. Pisał on między innymi; *Jest to bowiem podobne do tego, jak gdyby ktoś powiedział, że biegacz jest biegiem albo że chód chodzi (...), jako że żaden podmiot akcydensu, to znaczy żadne ciało nie jest akcydensem, i wobec tego nie można żadnej nazwy akcydensu przypisywać ciału ani też nazwy ciała akcydensowi*⁸.

Hobbes był zdania, że czynność myślenia zakłada rzecz myślącą — mianowicie organizm ludzki — nie może tedy opis tej czynności stanowić wyłącznej charakterystyki rzeczy. Hobbes dyskwalifikował tezę Descartesa, że jesteśmy rzeczą myślącą, gdyż odmawiał jej zakorzenienia w bycie, a myślał, że jedynie wtedy podmiot jest rzeczą, gdy ma swe ukonstytuowanie w rzeczywistości. Krytyka formułowana przez Hobbesa tworzona była poprzez pryzmat widzenia substancji, której pierwotność w zdroworoządkowym myśleniu była niepodważanym tabu. Dobrze to ujął Leszek Kołakowski pisząc: *Krytyka nie godziła tedy w reifikację aktu, ale odwrotnie, w aktualizację rzeczy; punkt widzenia substancji wydawał się do tego stopnia naturalny i tak bardzo odporny na wszelką krytykę, że podmiot ukonstytuowany pierwotnie jako akt samowiedzy, jako w pierwszej osobie wyrażona czynność musiał z punktu widzenia nawyków codziennej wyobraźni uchodzić za fikcję spekulatywną*⁹. Hobbes, Gassendi i inni kwestionują myśl Kartezjusza dlatego, że rzecz myśląca tak ukonstytuowana nie jest rzeczą naprawdę, lecz pozostaje gołym aktem myślenia. Rene Descartes reagując na owe zarzuty, precyzuje samo pojęcie *myślenie*, jak też redukuje rzecz myślącą do umysłu myślącego, nie zmieniając jednak swego poglądu. Píše: *Przez nazwę „myślenie” rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale*

⁸ T. Hobbes: *Elementy filozofii*. T. 1, Warszawa 1956, s. 72.

⁹ L. Kołakowski: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 85.

także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie. Bo gdy mówię: ja widzę, albo: ja chodzę, więc jestem, a mówiąc tak mam na myśli widzenie lub chodzenie, wykonywane przez ciało, wniosek mój nie jest bezwzględnie pewny, ponieważ — jak to często dzieje się w śnie — mogę sądzić, że widzę lub chodzę, choć nie otwieram oczu i nie ruszam się z miejsca; a mogłoby być tak samo bodaj, choćbym nie miał wcale ciała. Lecz jeśli mam na myśli samo czucie czy świadomość widzenia lub chodzenia, wtedy (wniosek) jest całkowicie pewny, ponieważ to dotyczy umysłu, który sam tylko czuje, czyli myśli, że widzi lub że chodzi. (...) A często widziałem, jak pod tym względem błędzą filozofowie, kiedy rzeczy najprostsze i znane same przez się usiłują wyjaśniać za pomocą definicji logicznych; w ten sposób same te nazwy robią mniej jasnymi. Tam zaś, gdzie powiedziałem, że to powiedzenie: ja myślę, więc jestem jest ze wszystkich pierwsze i najpewniejsze i uderza każdego, kto filozofuje jak należy, nie zaprzeczyłem przez to temu, jakoby przedtem trzeba było wiedzieć, czym jest poznanie, czym istnienie, czym pewność; jak również i temu, że jest rzeczą niemożliwą, aby to, co myśli, nie istniało itp. Ale ponieważ są to pojęcia najprostsze, które nie zakładają same pojęcia czegoś istniejącego, więc nie sądziłem, aby należało je wyliczać¹⁰. W innym miejscu autor *Zasad Filozofii* dodaje: Jeśli tym, którzy nie filozofują jak należy, rzecz ta odmiennie się przedstawia, to dzieje się tak dlatego, że nigdy nie odróżnili umysłu od ciała. I chociaż własne istnienie uważali za pewniejsze od istnienia czegokolwiek bądź innego, przecież tego nie dostrzegli, że tutaj przez „siebie samych” rozumieć trzeba same tylko umysły¹¹. Kartezjańskie *cogito* jest tym warunkiem, który ustanawia umysł, jestestwo, czyli nasze własne, „ja”. Rzecz myśląca lub umysł jest tu tożsamy z myśleniem. Myślenie jest najistotniejszym akcydensem bytu ludzkiego, dzięki niemu właśnie ten byt ludzki staje się możliwy. Kartezjusz w przeciwieństwie do swoich, krytyków, uważa, że rzeczy nie różnią się od swoich własności, wyczerpują się one właśnie w swych akcydensach. Obraz kartezjański, to obraz malowany ręką nominalisty, który zamalowuje istotę rzeczy, substancję czystą, której tak kurczowo trzymali się jego krytycy. Stąd krytyka H o b b e s a, Gasendiego, mija się z celem, gdyż cel ten nie istnieje w kartezjańskiej ontologii. Oddajmy jednak głos w tej sprawie samemu Kartezjuszowi, pisał on następująco: *Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą, bo to samo przez się na nas nie działa. Ale łatwo ją poznajemy na podstawie któregokolwiek z jej atrybutów przez owe wspólne założenie, że temu, co jest niczym,*

¹⁰ R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, s. 10—11.

¹¹ Ibidem, s. 12.

nie przysługują żadne atrybuty, ani żadne własności lub jakości. Na podstawie tego bowiem, że dostrzegamy obecność jakiegoś atrybutu wnosimy, że z koniecznością obecna jest jakaś rzecz istniejąca, czyli substancja, której go można przypisać¹². I dodaje dalej: *A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substancję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś jej główna własność, która konstytuuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszere i w głąb konstytuuje naturę substancji cielesnej, a myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej*¹³. Jednakże swoje credo nominalistyczne autor *Zasad filozofii* wyraża w tym oto zdaniu: *A te przedmioty ogólne z tego tylko powstają, że posługujemy się jedną i tą samą ideą myślącą w wszystkich indywiduach, które są do siebie nawzajem podobne, dlatego też nadajemy jedną i tą samą nazwę wszystkim rzeczom reprezentowanym przez tę ideę; ta nazwa jest ogólna*¹⁴.

III. IMPERIUM COGITO

W niedokończonym dialogu młodzieńczym Kartezjusza, wydanym już pośmiertnie, noszącym tytuł: *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone umysłu* ostatni akapit brzmi następująco: *Tyle jest rzeczy, które się mieszczą w idei istoty (rei) myślącej, że trzeba by dni całych by je wyjaśnić. Teraz chciałbym zająć się jedynie głównym zagadnieniem i tym, co nam pomoże uczynić to pojęcie bardziej wyraźnym, i co sprawi, że nie będzie się go mieszało z tymi, które się do niego odnoszą. Przez rzecz myślącą rozumiem...*¹⁵. I na tym niedokończonym zdaniu urywa się owa rozprawa. Wykraczając poza kanony rygorów naukowych, gdybym chciał skończyć zdanie, które już zawsze będzie nieskończone, to uzupełniłbym je następująco: *Przez rzecz myślącą rozumiem... byt myśli własnej, która jest kreatorem jestestwa myślącego i wszystkiego co go otacza*. Mówiąc tak, chcę powiedzieć, że według Descartes a nie mówię: jestem i jest byt, ale orzekam *myślę więc jestem*. Fakt uznania własnej myśli jako imperatywu epistemologicznego, który niczym nie może być zachwiany i który uznany zostaje za niewątpliwy przez Kartezjusza¹⁶, wiedzie nas do uznania bytu. Myśl własna

¹² Ibidem, s. 32.

¹³ Ibidem, s. 33.

¹⁴ Ibidem, s. 35.

¹⁵ R. Descartes: *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*. Warszawa 1958, s. 155.

¹⁶ Czy faktycznie dla Kartezjusza istnienie samoświadomości jest pierwszą prawdą niewątpliwą, jest to sprawa dyskusyjna. Zdaniem Władysława Augusta -

staje się tym. właściwym pierwiastkiem poznania. L. Klobassa tak pisał interpretując ten kartezjański problem: *Myśl moja jest mi rękojmią własnego myślenia, myśl moja o innym bycie jest mi rękojmią istnienia świata przedmiotowego. Przez myśl własną poznaję siebie; przez myśl własną poznaję wszystko, a poznaję w ten sposób, że z myśli stawiam wnioski o bycie, że z myśli byt wynoszę*¹⁷.

Kartezjusz w spostrzeżeniu immanetnym odkrywa myślenie jako przedmiot niewątpliwy, opierający się wszelkim argumentom sceptycznym, a który konstytuuje istnienie „ja medytującego”. Pewność mego myślenia, mej duszy, jak to powiada Kartezjusz, jest ściśle uzależniona od pewności zachodzącego faktu myślenia, przeto nadrzędnym atrybutem świadomości staje się owe myślenie. *Tak, że oto Ja, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nam łatwiejsza do poznania niż ono, a nadto, gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest*¹⁸. Pewnik o istnieniu samoświadomości odkryty został w wyniku rozpoznania, że po to, aby można było coś przypuszczać, aby móc być „zwodzonym”, trzeba istnieć i to istnieć w sposób konieczny. Bez względu na to, czy Bóg nas zwodzi, czy też nie zwodzi — musimy istnieć, jeśli nie chcemy popaść w sprzeczność, gdyż nie można zwodzić kogoś, gdy ten ktoś nie istnieje. Ma rację L. Chmaj, gdy piszę: *Odkrycie cogito stanowiło dla Kartezjusza punkt zwrotny; ono bowiem nie tylko było intuicyjnym poznaniem własnego istnienia, zawierało pierwszy sąd egzystencjalny, za którym miały pójść inne, ale z jego oczywistości wynikało zarazem pierwsze prawidło poznawcze, że „rzeczy, które pojmujemy jasno i wyraźnie są prawdziwe”*¹⁹. A więc w spostrzeżeniu immanetnym Kartezjusz odkrywa swój aksjomat metafizyczny. Spostrzeżenie immanetne, choć ma swój walor oczywistości i jasności, ma także swą cenę. Ceną każdego spostrzeżenia immanetnego, jest to, że prowadzi nas ono do opozycyjnego widzenia bytu. Świat zostaje rozdarty na dwie sfery sytuujące się antypodycznie wobec siebie, tj. sferę czystej świadomości i sferę bytu transcendentnego, czyli świata poza świadomością. Już Ingarden konstatawał tę kartezjańską pułapkę następująco: *Wątpliwości, czy świat realny*

s t y n a, tak właściwie nie jest. Uważa, że trzy kwestie były wątpliwe dla Kartezjusza przed samoświadomością. Są to oceny różnych sposobów poznania, wiedza o wolnej woli w człowieku i zasad, iż powstrzymywanie się od uznawania sądów chroni od omyłek. Zobacz szerzej w: W. Augustyn: *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*. Warszawa 1973.

¹⁷ L. Klobassa: *O zasadniczej myśli transcendentalnego idealizmu Kanta z uwzględnieniem poznania zasady Kartezjusza i Fichtego*. Kraków 1881, s. 5.

¹⁸ R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 39.

¹⁹ L. Chmaj: *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*. Kraków 1930, s. 145.

(w szczególności zaś materialny) istnieje faktycznie, wysuwa on (tj. Kartezjusz) z uwagi na zachodzenie wątpliwości co do prawdziwości i pewności poznania przedmiotów realnych. Tej niepewności, powątpiewalności przeciwstawia Descartes, jak wiadomo, bezwzględną pewność i niewątpliwość poznania własnych cogitationes, a tym samym istnienie tychże cogitationes i własnego ego. Odtąd, poprzez Berkeleyya, Hume'a, Kanta i pokantowskich idealistów naszych czasów, ustala się coraz bardziej pogląd, że zagadnienie istnienia i natury świata realnego jest nie tylko zagadnieniem pochodnym w stosunku do rozważań epistemologicznych, ale nadto, że ono samo jest zagadnieniem epistemologicznym²⁰. Natomiast J. Maritain. tę kartezjańską drogę do pewności w cogito traktuje jako największą omyłkę i przekleństwo, które zaciążyło nad całą późniejszą filozofią. Pisał on: *Tak więc przedstawia się niezależność kartezjańskiego rozumu wobec rzeczy w pierwszym swym przejawie: jako rozdział między rozumem a zmysłami, z których pomocą rozum utrzymywał łączność z przedmiotami i z konkretnym zrealizowanym bytem. Jest to pogarda dla roli ciała w dziele poznania, odrzucenie poznania zwierzęcego, które jest naszym pierwszym łącznikiem ze światem stworzeń. Jest to odrzucenie naszej właściwej doli, która polega na tym, że musimy poznawać przy pomocy zmysłów i umysłu razem wziętych...*²¹, dodając dalej: *Wraz z teorią idei — obrazów pretensje kartezjańskiego rozumu do niezależności wobec rzeczy osiągają swój kres: myśl zrywa z bytem. Tworzy ona świat zamknięty, który jest w kontakcie już tylko z samym sobą; jej pojęcia stały się obrazami nieprzejrzystymi, umieszczonymi między myślą a rzeczami, są one jeszcze, według Kartezjusza, jak gdyby podszewką świata rzeczywistego*²². Ta paradoksalna dychotomia, która zrodziła się w kartezjańskiej medytacji, dychotomia myśli i świata, podmiotu i przedmiotu, wynika z metodologicznej normy, którą założył sobie Kartezjusz. Zgodnie z tą normą, wyjaśnienie musi uzasadnić to co późniejsze, a przynajmniej to, co logicznie późniejsze na podstawie tego, co wcześniejsze. Zauważył już to wcześniej T. W. Adorno w swej *Dialektyce negatywnej*. Sumując owe wypowiedzi, mogę stwierdzić z całą ostrością, że każde spostrzeżenie immanetne prowadzi nas do rzeczywistości całkowicie rozdartej na dwie sfery sytuujące się opozycyjnie wobec siebie, sferę świata realnego i sferę czystej świadomości. W akcie poznawczym przedmiot i podmiot sytuują się na dwóch brzegach bezgranicznej przepaści. Świat cogito staje się światem autonomicznym, wszystko to, co się rodzi w tymże imperium świadomości, podlega jego prawom autarkicznym. Ca-

²⁰ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1, Warszawa 1960, s. 15—16.

²¹ J. Maritain: *Trzej reformatorzy*. Warszawa (b. d. w.), s. 77—78.

²² *Ibidem*, s. 85.

ły system Descartes'a wnosi z myśli byt. Myśl implikuje o istnieniu jaźni, uczy o jej byciu. Myśl o Bogu uczy o byciu bożym, ta sama myśl o Bogu jest jego świadectwem a tym samym rękojmią rzeczywistego bytu, świata przedmiotowego, substancji samej. Z kolei myśl o materii daje nam poznać jej własności istotne.

Heidegger pisząc o Kartezjuszu zarzucał mu, że znosi ontologiczne pytanie o substancjalność: *Kartezjusz nie tylko w ogóle pomija ontologiczne pytanie o substancjalność, lecz nawet stwierdza wyraźnie, że substancja jako taka, tzn. jej substancjalność, już z góry jest w sobie samej niedostępna*²³. Tak, to prawda, autor *Medytacji* wysnuwa wnioski tylko z myśli, nawet i tam, gdzie znacznie pewniej można je było wyprowadzić z samego bytu. Myśl jest warunkiem *sine qua non* wszystkiego, co chronologicznie późniejsze w rozumowaniu kartezjańskim. Kartezjusz chce właśnie wszystkie swe prawdy wyprowadzić z pierwszej części zasady poznania, z *cogito* a nie z *sum*. Jego istnienie jest dla niego pewnikiem, ale nie pierwotnym; *cogito* jest dla niego zasadniczym, niewzruszonym aksjomatem. Ten prymat myśli, który widzimy w jej ekspansji poznawczej, nadaje, jeśli tak można powiedzieć, jej charakter ontologiczny całemu systemowi kartezjańskiemu.

IV. BÓG MYŚLI CZY MYŚL BOGA

Kartezjusz z istnienia myśli wyprowadza istnienie Boga. Dla autora *Rozprawy o metodzie*, sam fenomen myślenia implikuje pewność bytu transcendentального. Bo dla Descartes'a, gdyby nie było Boga, nie można by było o nim pomyśleć. Jak wygląda argumentacja kartezjańska istnienia Boga? Można ją przedstawić za Wolzogenem w sposób zwięzły następująco:

1. *Ego sum mens sen res cogitans* (Jestem umysłem, czyli rzeczą myślącą).

2. *Cogitando varias ideas in me habes, ac imprimis ideam antis infiniti et perfectissimi* (Dzięki myśleniu mam w sobie różne idee, a przede wszystkim ideę bytu nieskończonego i najdoskonalszego).

3. *Illius ideae ego causa non sum, quia ejus realitatem objectivam non aequo* (Przyczyną tejsze idei nie jestem ja sam, gdyż nie mam równej jej rzeczywistości obiektywnej).

4. *Ergo alia praeter me illius causa est, eaque me longe perfectior. Ratio: quia debet ad minimum esse tantundem realitatis formalis in causa ideae, quantum est realitatis objectivae in ipsa idea* (Istnieje zatem poza

²³ M. Heidegger: *Bycie a czas* (przeł. B. Baran). Kraków 1984, s. 164.

mną inna jej przyczyna, i to znacznie ode mnie doskonalsza. A racja ta: że w przyczynie idei musi być przynajmniej tyle rzeczywistości formalnej, ile rzeczywistości obiektywnej jest w samej idei.)²⁴

Dowód ten, jak spostrzegamy, jest oparty na kauzalistycznym zabiegu, gdzie uważa się Boga jako przyczynę naszego o nim myślenia. Idea Boga jest tu ideą wrodzoną, zespoloną z myślą o własnym istnieniu, które samo przez się nie jest zdolne do kreacji tejże idei. A więc byt nasz, nasze istnienie w tym rozumieniu musi znajdować przyczynę poza sobą, w tym wypadku w Bogu. Myśl zaś ma tu znamię boskie, ona właśnie dozwala szukać przyczyny w sobie samej. Ona sama ma tu autonomiczny wyraz prawdziwości i zupełności, zaś *ja* czyli *sum* znajduje się już na drugim brzegu, tj. zależności, niepełności, stwarzalności. I choć Descartes uważa byt własnej osoby za niewątpliwy, za pewnik, ale jednak nie jest on pewnikiem pierwotnym, to *cogito* jest dla niego tym aksjomatem, pewnikiem pierwszym, niewzruszonym, w którym wszystko znajduje uznanie w bycie. Byt sam w sobie nie znajduje uzasadnienia, stąd poszukuje swej przyczyny poza sobą, u Kartezjusza w Bogu, myśl natomiast nie szuka dróg transcendentalnych, znajduje ona swe uzasadnienie w sobie samej. Jej pewność jest pewnością immanentną, samopotwierdzającą się. Myśl sama sobie wystawia legitymację ontologiczną, ona także legitymizuje ontologicznie wszystkie pozostałe byty, które w jej świetle wyłaniają się z mroku nicości.

Kartezjusz nigdzie nie pisze, że myślą swoją chce odkryć przyczynę bytu własnego, poprzez to, że odkrywa myśl bożą na byt boży wskazującą, który mu z kolei własny byt wyjaśnia. Nie, on szuka tylko przyczyny myśli własnej dotyczącej Boga, w egzystencji boskiej. Jednakże myśl własna bytowo jest pierwsza, jej pierwotność jest poza wszelką dyskusją. Myśl, która miała być pierwszym prawidłem poznania, czym zresztą staje się w epistemologii kartezjańskiej, jest tożsama z pierwszym prawidłem ontologii. U Kartezjusza w istocie rzeczy mamy do czynienia ze swoistą fuzją epistemologii i ontologii. Myśl jako aksjomat epistemologiczny, od którego zaczyna się łańcuch sprawczy następnych kroków poznania, jest tak samo aksjomatem ontologicznym, jest bytem pierwotnym, od którego zaczyna się identyczny łańcuch sprawczy wyłaniający poprzez pryzmat myśli bytu w swej bytowości wtórne. Kartezjusz z myśli o sobie wnosi wiedzę o bycie własnego jestestwa. Z myśli o Bogu wnosi wiedzę o bycie bożym. Nigdy by się nie dowiedział, że Bóg istnieje, gdyby nie myślał. Istnienie boże jest tylko w istocie implikacją myślenia o Bogu. Pytanie tytułowe, Bóg myśli czy myśl Boga

²⁴ J. L. W o l z o g e n: *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartes*. Kraków MCMLIX, s. 24.

w tym rozumieniu optowałyby na rzecz pierwszego członu, tzn. bytowość boża jest uwarunkowana bytowością myślenia.

Tak też tę kwestię kartezjańską interpretuje Jan Ludwik W o l z o - gen, pisząc: „Przypuśćmy, że ideą można nazwać wszelkie dowolne pojęcie, które autor, jak sądzi, ma o bycie nieskończonym i najdoskonalszym. Idea ta jednak nie jest tego rodzaju, żeby przyczyny jej należało szukać poza intelektem. Sam bowiem autor (Kartezjusz - H. S.) o naturze idei tak rozprawia: „... taka jest natura samej idei, iż sama z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia, będąc jego odmianą”. Cała zatem rzeczywistość formalna owej idei zasadza się na tym, że jest odmianą (modus) umysłu, czyli myślenia. Odmiana jednak jest czymś nie istniejącym i nie jest niczym realnym, idea więc nie ma zupełnie żadnej rzeczywistości, ale tylko modalność. Jeśli zaś umysł ową czy to rzeczywistość formalną, czy modalność czerpie z myślenia, to od tegoż myślenia będzie mieć także rzeczywistość obiektywną. Po cóż więc przyczynę owej idei autor szuka poza sobą^{M. ^}”

Zdanie Wolzogena sugeruje, że kartezjańskie *cogito* osiąga apogeum suwerenności, tym samym wkraczając w przedproża boskości. Bóg Kartezjusza jest płodem jego myśli, myśl kreuje Boga a nie Bóg myśl. Pisze on dalej następująco: *Albowiem owa idea Boga nie jest ideą jakiejś rzeczy istniejącej rzeczywiście, lecz tylko idea myśli, rodzącej się w umyśle za pośrednictwem tej zdolności, która wszelką rzecz napotkaną potrafi rozszerzać i zwiększać, nie inaczej, niż ręka może rozciągać ciasto, a usta dmuchaniem rozdymać szkło* ²⁶, Interpretacja tego typu, a właściwie nie interpretacja lecz kreacja filozoficzna nie ma już nic wspólnego z Kartezjuszem. Mamy wtedy filozofię Boga bez Boga. Bóg kartezjański istnieje jako przyczyna naszego myślenia o nim. Descartes pisał: *iz ja istnieję i posiadam ideę bytu najdoskonalszego, to jest Boga, dowodzi jak najoczywiście, że Bóg także istnieje. Pozostaje mi jeszcze zbadać, w jaki sposób otrzymałem ową ideę od Boga. (...) Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoda z niej ująć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo, jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło* ²⁷.

Koncepcja idei wrodzonych, w istocie swej zawierać będzie pantei-

²⁵ Ibidem, s. 29—30.

²⁶ Ibidem, s. 31.

²⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., s. 69.

styczne konsekwencje. Maritain pisał: *A więc — i to jest najważniejsze — pojęcia kartezjańskie pochodzą od Boga, a nie od przedmiotów. (...)* Tym sposobem dusza ludzka nie tylko ma trwanie osobowe zgodnie z poglądem starożytnych i nadaje swoim istnieniem istnienie ciału: niezależnie od ciała otrzymała ona bezpośrednio od Boga odpowiednią dla siebie pełnię czynnej doskonałości. I oto zniszczona została racja, która łączy ją z ciałem lub raczej racja ta została odwróconaTM. Dusza ludzka, której przymiotem jest myślenie, w myśleniu tym zawarte są pojęcia boskiej proveniencji, sama staje się boska i z Bogiem tożsama. Znika tym samym przedział między stworzonym i stwórcą, skoro stworzenie w momencie rozpoczęcia bytowania miało cechy stwórcy. Bo przecież Descartes poprzez myślenie szuka przyczyny swego myślenia w Bogu samym, to nie tylko on, ale i Bóg jest jego myślenia podmiotem. Jeśli idea Boga jest poza możliwościami myślenia, sama myśl nie ma tyle siły i doskonałości by być twórcą idei, to musi zaistnieć sytuacja, w której *cogito* zasilane jest siłą myśli Boga, który moc myślenia uzupełnia. Bóg myśli z myślącym i w myślącym, czyli współmyśli i immanentnie w tej myśli się zawiera. Kiedy Kartezjusz poszukuje przyczyny wszystkiego, tj. bytu w Bogu samym, to tym samym Bóg do bytu jestestwa myślącego się przyczynia; tak jak szuka genezy własnego myślenia poprzez Boga, tym samym znajduje, że się Bóg do jego myślenia przyczynia. Jeśli przyczyną myślenia nie jest osoba która myśli, lecz istota inna, tj. Bóg, to Bóg znajduje się w tejże istocie myślącej. Bóg wówczas staje się właściwym bytem — istnością — substancją, natomiast myślenie jest jego funkcją — własnością — przypadłością — atrybutem. Tym to sposobem dotarliśmy do końca drogi, z której wyraźnie dostrzegamy panteistyczne konsekwencje, które zrodziły się z przyjęcia idei wrodzonych w metafizyce kartezjańskiej. Dowód istnienia Boga z idei wrodzonej wiedzie zawsze na bezdroża panteistyczne.

V. IDEA BOGA A KONSTYTUCJA ŚWIATA

Przyjęcie teorii idei wrodzonych przez Kartezjusza nie tylko ma konsekwencje ontologiczne mające swą konkretyzację w panteizmie, ma także konsekwencje epistemologiczne. Zwrócili już na to uwagę między innymi Natorp²⁹, Hamelin³⁰, Maritain³¹ i inni. Świat jako

²⁸ J. Maritain: op. cit., s. 70.

²⁹ P. Natorp: *Descartes Erkenntnistheorie*. 1822, oraz *Le developement de la pensée depuis le „Regulae” jusqu’aux „Meditations”*. „Revue de Metaph. et de Mor.” 1896.

³⁰ O. Hamelin: *Le Systeme de Descartes*. Paris 1921.

³¹ J. Maritain: *Trois Reformateurs*. Paris 1925.

przedmiot poznania w swej konstytucji jest uwarunkowany w swej genezie jak i doraźności poznawczej ideą Boga. Bóg jest gwarantem istnienia świata fizycznego, przedmiotów zewnętrznych wobec świadomości. E. Morawiec pisał: *Pomijając ogół atrybutów Boga podkreślić trzeba to, co Kartezjusz miał na uwadze, gdy Bogu nadawał funkcję zasady tłumaczącej świat. Wydaje się, że tym charakterystycznym momentem będzie podkreślenie całkowitej zależności wszystkiego, co jest, co się dzieje w świecie od Boga*³². Kartezjańska „sympatia” do pojęcia Boga, jak to akcentował E. Gilson³³, wynika z tego, że owa idea nadawała się do przyjęcia pozycji do czysto naukowej interpretacji świata. Kartezjusz sam mówi: *Zabiegałem jak nikt inny, aby pozyskać sobie niebo*³⁴. Jednakże Kartezjusz traktuje owe „niebo” nie jako teolog, jako przedmiot wiary, lecz jako filozof, który poszukuje zupełnie innej mądrości racjonalnej, zasady filozoficznej, z której jest w stanie wywieść wszystko pozostałe, to co jest zdolny poznać.

Gilson pisał: *Jak sam to zresztą zauważył, największa zasługa jego filozofii leżała w tym, że z tej racji, iż była ona pierwszą filozofią, która wytrwale trzymała się jedynie prawdziwej metody, miała ona także być jedyną, która stała się nieprzerwanym łańcuchem dowiedzionych wniosków, bezbłędnie wyprowadzonych z oczywistych zasad. Zmienić tylko — już nie mówię jedno z ogniw, ale jego miejsce wyłącznie — a cały łańcuch się rozpadnie. Tam, gdzie prawdziwa wartość jakiegoś pojęcia jest tak całkowicie nieodłączna od swego miejsca w porządku dedukcji, po co martwić się nad jego pochodzeniem? Jest bowiem tylko jedno miejsce, gdzie prawdziwa idea jest w pełni prawdziwa: to właśnie miejsce owej idei we własnej filozofii Kartezjusza. Kartezjańska idea Boga jest dobitnym zastosowaniem tej zasady. Bez wątplenia jest ona kamieniem węgielnym metafizyki Kartezjusza. Ponieważ jednak wiedza ludzka jest jedna, nie ma takiej rzeczy, jak odosobniona metafizyka kartezjańska. To, co jest kamieniem węgielnym metafizyki Kartezjusza, musi być z konieczności i kamieniem węgielnym fizyki, która czerpie swe zasady z metafizyki. Krótko mówiąc, tym, co nadało pojęciu Boga jego pełną wartość w umyśle Kartezjusza, była zadziwiająca właściwość tego pojęcia: mogło stać się ono punktem wyjścia dla czysto naukowej interpretacji świata. Ponieważ Bóg kartezjański był metafizycznie prawdziwy, dostarczał nauce zasad prawdziwej fizyki; a jeśli nikt inny nie mógł dostarczyć prawdziwej fizyce zasad, których ona potrzebuje do systematycznego wykla-*

³² E. Morawiec: *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*. Warszawa 1970, s. 70.

³³ E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Warszawa 1970, s. 69.

³⁴ R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 26.

du, to żaden inny Bóg poza Bogiem kartezjańskim nie może być Bogiem prawdziwym³⁵.

Bóg kartezjański przestaje być w jego wykładni filozoficznej Bogiem teologów lecz staje się Bogiem epistemologicznym. Idea Boga to nic innego jak aksjomat, założenie, niezbędny teoremat, na bazie którego świat fizyczny znajduje swe uzasadnienie w bycie. Bóg jest traktowany jako jedna z najwyższych „zasad filozofii”. Bóg jest niezbędny Kartezjuszowi jako źródło, przyczyna sprawcza świata. Stąd atrybuty świata kartezjańskiego są zarazem atrybutami Boga kartezjańskiego. Świat i Bóg, w kartezjańskiej myśli, mają identyczne przymioty, przy czym źródło pierwotności tych przymiotów mieści się w aksjomacie epistemologicznym, czyli w Bogu. Weźmy dla przykładu potwierdzającego tę filozofię tożsamości Boga i świata stwierdzenie, które stało się podstawą mechanistycznego i deterministycznego traktowania zjawisk dotyczących zarówno sfery rzeczywistej jak i moralnej, tj. stwierdzenie „niezmierzoności” Boga. Kartezjusz pisał: *Jest czymś oczywistym dla kogoś, kto rozpatruje niezmierność Boga, że nie może istnieć nic zgoła, co by od niego nie zależało: nie tylko więc samoistność bytującego, ale również i żaden porządek, żadne prawo, żadne pojęcie prawdy i dobra. Wszystko więc cokolwiek w jakiś sposób pojawia się w takiej lub innej formie uwarunkowane jest tak, w samym fakcie, jak również w formie właśnie ową niezmiernością i wchodzącą w jej skład całkowitą wolnością Boga. To co najbardziej charakterystyczne jest w rozważaniu stosunku Boga do świata to fakt, że cechą najbardziej istotną tego ostatniego jest właśnie porządek, konieczność i stałość. Cechy te tłumaczą się właśnie koncepcją „prawd wiecznych”, pojętych w sensie praw, jakie Bóg ustanowił oraz uczynił w świecie. Prawdy te nie są tworem intelektu ludzkiego, tj. nie zależą jedynie od naszego poznania lub też od istniejących rzeczy, lecz od samego Boga, który będąc najwyższym prawodawcą odwiecznie je ustanowił*³⁶.

Istota tego świata musi być identyczna z istotą Boga; można i powiedzieć odwrotnie: istota Boga musi być identyczna z istotą świata. Gdy świat jest przestrzennie nieskończony, tym samym jego stwórca musiał być też nieskończony. Mechaniczny świat kartezjański opierał się na założeniu zachowania tej samej ilości ruchu we wszechświecie, konsekwencją tego jest to, że i Bóg Kartezjusza musi być tym samym, tj. nieruchomym i niezmiennym. Widzimy więc jasno, że istota Boga kartezjańskiego jest całkowicie zdeterminowana przez jego funkcję filozoficzną,

³⁵ E. G i l s o n: *Bóg i filozofia*. Op. cit., s. 69—70.

³⁶ R. D e s c a r t e s: *Sextae responsiones. Oeuvres et Correspondence, publiés par Charles Adam et Paul Tannery*. Vol. VII, Paris 1897—1913, s. 434—436.

którą pełnił w związku z kreatywnością i zachowawczością mechanicznego świata nauki, takiej jak ją pojmował Kartezjusz. Bóg Kartezjański zredukowany zostaje do przyczyny Natury, a skoro Natura jest innobytem idei Boga, to tym samym, mamy do czynienia z utożsamieniem Boga z Naturą. W *Medytacjach* Descartes stwierdził: *Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych*TM. Stwórca i stworzenie, Bóg i Natura stają się tożsame. I w ten sposób znów odzywa się gong panteistyczny, który brzmiał poprzednio w relacji człowiek — Bóg i nic dziwnego, bo i człowiek mający element boski jest zarazem immanentnym elementem natury, która także jest boska. Pascal zaś mówi, że jest ona nieboska: *Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi, rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny*³⁸. Dla Pascala istotą prawdziwego Boga chrześcijan jest nie tyle „stwarzać”, lecz „być”. Jednakże dla Kartezjusza istnienie świata realnego ma swą przyczynę w czynnie sprawczym Boga. Bóg właśnie jest gwarantem istnienia przedmiotu, gdyż jak mówi Kartezjusz, *byłoby bowiem niemożliwe, by Bóg, który jest w pełni doskonały i prawdomówny*³⁹, wprowadził nas w błąd. Świat realny by mógł się narodzić, musiał przedtem wstąpić do nieba, od którego jest uzależniony, a jak wcześniej dowiodłem i z nim tożsamy. Konkludując trzeba stwierdzić, że świat kartezjański ma zawarte w sobie znamiona boskie w postaci idei, które w prostej linii od Boga pochodzą a właściwie są innobytem jego samego. Bóg z kolei jest zredukowany do owej przyczyny sprawczej, aksjomatu filozoficznego, nad którym nadbudowuje się fizyczność świata. Człowiek jako element natury i Boga zarazem, który w owej naturze się zawiera, ma ten jeszcze przywilej, że tkwi w nim wiedza wrodzona, która niczym wachlarz się w nim otwiera wraz ze spełnianiem się jego samoświadomości, a wiedza ta przez Boga jest mu wszczepiona.

VI. STRUKTURA KARTEZJAŃSKIEGO OBRAZU ŚWIATA

Świat Kartezjusza ma jakby triadyczny wymiar; pierwszy to świat realny, drugi to świat idei wrodzonych a trzeci to świat prawd wiecznych, podobny do świata idei Platona. Kartezjusz w liście do Mersenna pisze, że *Bóg owe prawdy wieczne sprawia, jako przy-*

³⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., s. 106.

³⁸ B. Pascal: *Myśli*. Warszawa 1972, s. 92.

³⁹ R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 47.

czyna sprawcza i całkowita (ut efficiens et totalis causa), gdyż Bóg jest stwórcą nie tylko istnienia lecz również istot, stworzeń⁴⁰. W związku z tym zdaniem, myśl Kartezjusza o *prawdach wiecznych* została zinterpretowana przez adresata tego listu w sposób platoński.

Trudno się z tą interpretacją zgodzić, gdyż dla Platona idee nie znajdują się w Bogu, lecz mają byt autonomiczny, a sam Bóg należy także do świata idei. Kartezjański świat *prawd wiecznych* jest dziełem Boga i w swym bycie całkowicie od niego jest uzależniony. Mamy tutaj raczej do czynienia z egzemplaryzmem o rodowodzie augustyńskim. Zwrócił na to uwagę E. Morawiec, gdy pisał: *Świat „prawd wiecznych” — bliższy jest koncepcji świata idei u Augustyna. W augustyńskiej teorii idei Bóg nie należy do świata idei, lecz przeciwnie, idee tkwią w umyśle Bożym, stanowią jego myśl. Należy je nadto uważać za przyczyny działające w rzeczach. Każda myśl jest twórczą. Słusznie przeto wyraża Augustyn, że u niego idee, to nie tylko wzory, formy, według których Bóg ukształtował świat rzeczy, ale także przyczyny i zarodki „żywe” wszystkiego, cokolwiek istnieje w twórczej myśli Boga. (...) Funkcja „prawd wiecznych” Kartezjusza jest przeto prawie identyczna z rolą idei augustyńskich. Jeśli chodzi natomiast o sposób istnienia trudno byłoby utrzymywać, że nie mają one jakieś odrębne istnienie poza intelektem ludzkim i boskim. Przecież dość wyraźnie podkreśla Kartezjusz ich charakter jako stworzeń, a konsekwentnie charakter bytów skończonych. Wszystko to, co jest skończone jest dobrowolnie stworzone przez Boga, dzięki jego mocy. Tak więc można powiedzieć, że „prawdy wieczne” mają wieloraki sposób istnienia jako idee w intelekcie ludzkim i boskim oraz jako prawa istniejące w rzeczywistości świata realnego⁴¹.*

Zapytajmy więc teraz, jaka jest konstytucja, struktura świata realnego u Kartezjusza. Świat realny u Kartezjusza jest współkonstituowany przez pojęcie *materii*, pojęcie *ruchu* oraz pojęcie *prawd wiecznych*. Materię Kartezjusz utożsamia z rozciągłością. Rozciągłość to przestrzeń cielesna. U Kartezjusza mamy do czynienia z utożsamieniem cielesności rozciągłej z przestrzenią. Przestrzeń jest u niego zawsze formą cielesności, jest ona nieodzownym atrybutem konstytuującym ciało. W tym sensie przypomina on Platona jak i zarazem koncepcje współczesnej fizyki, gdzie ciało jest sposobem istnienia właściwie przestrzeni. Pisał on: *W ogóle nazwy miejsca lub przestrzeni nie znaczą czegoś różnego od ciała, o którym się orzeka, że jest w tym miejscu, lecz oznaczają jedynie jego wielkość, kształt i położenie pośród innych ciał*

⁴⁰ Idem: *Oeuvres et...*, op. cit., vol. I, s. 145.

⁴¹ E. Morawiec: op. cit., s. 72.

⁴² R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 59.

Wykluczał więc Kartezjusz istnienie próżni, będąc rzecznikiem ciągłości materialnej świata. Stwierdzał: że *zaś nie może istnieć próżnia w znaczeniu filozoficznym, tj. taka, w której żadnej nie ma substancji, jasno to widać stąd, że rozciągłość przestrzeni lub miejsca wewnętrznego nie jest czymś różnym od rozciągłości ciała. Bo kiedy z tego samego tylko, że ciało rozciąga się wzdłuż, wszcz i w głąb, słusznie wnosimy, że jest substancją, ponieważ wręcz sprzeczne jest, aby jakaś rozciągłość niczemu nie przysługiwała, tak samo też należy wnioskować na temat przestrzeni, o której zakłada się, że jest próżnią: że doprawdy, kiedy jest w niej rozciągłość, koniecznie także jest w niej i substancja*⁴³.

Materia u Kartezjusza obejmuje więc wszystko co wyobrażalne przestrzennie, stąd wszechświat jest jedyny o konstytucji materialnej. Jednakże materia kartezjańska w istocie bezjakościowa ma jedną cechę, mianowicie ruch. Ruch jest tą zasadą, w kartezjańskim świecie, która różnicuje materię. Ruch jest tą siłą, która w amorficznym, materialnym świecie, powoduje wyłanianie się różnych form istnienia. Kartezjusz pisał: *Tak więc w całym świecie istnieje jedna i ta sama materia, którą mianowicie przez to tylko się poznaje, że jest rozciąglą. A wszystkie własności, które w niej ujmujemy, do tego jednego się sprowadzają, że ona jest podzielona i w swych częściach ruchliwa; stąd też zdolna do tych wszystkich stanów, które — jak spostrzegamy — mogą wynikać z ruchu jej części. Podział bowiem dokonany samą myślą niczego nie zmienia; lecz wszelka odmiana materii, czyli różnorodność wszystkich jej form, zależy od ruchu*⁴⁴. Ruch w kartezjańskim świecie pełni dwie funkcje charakterystyczne; jest on nieodłączny od materii i jest funkcją jej różnicowania się, świat nie ma zróżnicowania jakościowych, lecz wyjaśnia się za pomocą praw ilościowych. Ilość ruchu w świecie jest stała. Bóg, który jest twórcą materii i równocześnie ruchu, będąc bytem doskonałym, będąc w swym działaniu niezmiennym, nadał też piętno światu poprzez stałość praw, które w nim działają. O tej symetrii pisałem już wcześniej.

Widzimy więc, że konstrukcja teorii rzeczywistości u Kartezjusza zasada się w pojęciu materii i ruchu, jednakże nie wystarczają one do zrozumienia tej rzeczywistości. Znajdujemy w nią wgląd, gdy uwzględnimy, że wszystkie procesy typowe dla świata fizyki mają swą regularność i prawidłowość. Te cechy mają swą gwarancję w doskonałości Boga i związanej z nią teorii *praw wiecznych*, które w postaci praw przyrody tłumaczą wszystkie zjawiska fizyczne tego świata. Kartezjusz wyraził się tak: *Tak jak król ustanawia prawa w swoim państwie, tak*

⁴³ Ibidem, s. 62.

⁴⁴ Ibidem, s. 66.

*Bóg właśnie ustanowił prawa logiczne i matematyczne oraz według nich uporządkował świat*⁴⁵. Świat kartezjański to świat z jednej strony materii rozciągłej, tożsamej z przestrzenią, będącej w ciągłym ruchu, który jest zarazem czynnikiem różnicującym ową materię. Przemiany tego świata działają zgodnie z prawami mechaniki, prawa zaś te są o rodowdzie transcendentnym. Z drugiej strony obok bytów materialnych mających tylko przymiot rozciągłości, istnieje byt psychiczny, substancja myślowa, której charakterystyczną cechą jest myślenie, która jest jakościowo całkowicie odrębna, nie mająca nic wspólnego z rozciągłością materialną świata rzeczy. Substancja myślowa jest tu pierwotna ontologicznie a tym samym epistemologicznie. Między samoświadomością a materialnością nie ma u Kartezjusza mostu, jest natomiast hiatus, którego nie można usunąć (tak się w każdym razie powszechnie uważa wśród kartezjologów). Jednakże wydaje mi się, że przyjęcie koncepcji *prawd wiecznych* i ich roli w konstrukcji świata empirycznego narusza częściowo autarkizm ontologiczny substancji materialnej. Powstaje raczej stosunek asymetryczny między substancją cielesnej rozciągłości a świadomością myślowej. Znaczy to, że o ile substancja materialna nie ma żadnego wpływu na substancję świadomościową, to jednak ta druga jest zawarta w materialno-przestrzennym świecie w postaci praw, które są darem świadomości transcendentalnej. Sprawa ta jest dość interesująca i wymaga dokładniejszej analizy, czego w tym szkicu robić nie będę. Zajmiemy się obecnie kwestią relacji jakie zachodzą w kartezjańskim obrazie świata pomiędzy substancją myślową a przedmiotową nie w relacji ontologicznej lecz epistemologicznej. W problematyce gnoseologicznej określa się to mianem problemu przedmiotu i podmiotu.

VII. PROBLEM PODMIOTU I PRZEDMIOTU

Maritain uważa, że głównym grzechem kartezjanizmu jest to, że traktuje myśl ludzką w sposób ponadludzki, w sposób anielski. A wszystko skrywa się w jej całkowitej niezależności w stosunku do przedmiotów. Kartezjański rozum żywiący się wiedzą wrodzoną staje się całkowicie niezależny wobec rzeczy, powoduje to rozerwanie więzi między rozumem a zmysłami, z których pomocą rozum utrzymywał łączność z przedmiotami i z konkretnym, rzeczywisłym bytem. Ciało schodzi na plan dalszy w dziele poznania, poznanie zmysłowe zostaje odrzucone a tym samym zniszczony zostaje pomost między świadomością a światem stwo-

⁴⁵ R. D e s c a r t e s: List do Mersenne'a z 15 IV 1630. *Oeuvres et...*, op. cit., vol. I, s. 145.

zeń. Od tego momentu mamy sytuację, gdzie rozum płynie oddzielony od bytu, skazany na dualistyczną mroczność. Maritain pisze: *Umysł ludzki zamyka się w sobie, rozum ogłasza swą niezależność od pierwiastka zmysłowego, który jest źródłem naszych pojęć, od przedmiotu, który jest regułą naszej wiedzy, od natur rzeczywistych, które są bezpośrednim celem naszego rozumienia; intelektualizm bezwzględny, matematyzacja, idealizm, a wreszcie nieodwołalne rozdarcie między rozumem a bytem. Oto w jaki sposób Kartezjusz objawił myśli jej własną naturę*⁴⁶.

Kartezjusz rozstrzyga każde swe poznanie, zarówno to co świadomościowe, immanentne, jak i to co dotyczy substancji rzeczy, nigdy nie w porządku istnieniowym, lecz w porządku istotowym, tzn. jako istniejące tylko w intelekcie. Poznanie kartezjańskie nie wykracza poza porządek myśli. Przedmiotem poznania pozostaje substancja ukonstytuowana z elementów, nazywanych przez Kartezjusza *naturami prostymi*, a za pośrednictwem których dokonuje się jej poznanie, zawsze jednak jako idei mieszczącej się w świadomości podmiotu poznającego. Choć nie lubię używać kwantyfikatora ogólnego, mógłbym stwierdzić, że każdy proces poznawczy w kartezjańskiej epistemologii rozgrywa się na terenie świadomości i nie jest w stanie wykroczyć poza nią w świat rzeczywistych przedmiotów. Najbliższym i najbardziej bezpośrednim przedmiotem poznania są owe *natury proste*, one właśnie stanowią zasadniczy materiał dla całej reszty pojęć w rzeczywistości, bez nich, zdaniem Kartezjusza nie można niczego rozumieć prócz tych właśnie *natur prostych* oraz ich związków⁴⁷. A więc cały świat przedmiotów istniejących dany jest poprzez pryzmat owych *natur prostych*. Akt poznawczy, u Kartezjusza to akt analityczno-syntetyczny, gdzie podmiot w swej samowiedzy jest samowystarczalny. Natury proste mają swoje istotowe myślenie, są one pewnymi granicami, w ramach których zawiera się substancja, są one narzędziami, za pomocą których rozpoznana jest każda rzecz istniejąca poza intelektem. E. Morawiec pisał: *Jawią się one jako najbardziej pierwotne elementy w roli funkcji narzędziowej dla rozpoznania rzeczywistości w sposób jasny i wyraźny, a ściśle mówiąc — substancji, czyli istoty. Są tym, co w sposób bezpośredni występuje w świadomości, czego nawet nie ujmuje się w drodze prezentacji, lecz w bezpośrednim „czystym rozumieniu”*⁴⁸. Jednakże nie można ulec złudzeniu, że owe *natury proste* tkwią jakoś w rzeczach, jako obiektywnie istniejące; mają one wymiar subiektywny, ich cechy są często subiektywne. Są one kategoriami bytów myślowych. Gdybym użył terminu kantowskiego, powiedziałbym, że są

⁴⁶ J. Maritain: op. cit., s. 85.

⁴⁷ R. Descartes: *Oeuvres et...*, op. cit., vol. X, s. 422.

⁴⁸ E. Morawiec: op. cit., s. 110.

formami naoczności, formami warunkującymi obraz poznawanego świata. Jest to rozwiązanie kantowskie na wiele lat przed Kantem.

Poznanie kartezjańskie nie jest w stanie wykroczyć poza granice *cogito*, tym bardziej nie jest w stanie dotrzeć do obiektywnej rzeczywistości. Kartezjusz tym sposobem dokonuje radykalnego cięcia między substancją myślącą a rozciągłością będącą przymiotem ciał, między podmiotem a przedmiotem, między myślą a światem; wprowadza w ten sposób nostalgię epistemologiczną na drogę permanentnego nieurzeczywistnienia. Nieurzeczywistnienie wynika z tego, że jedynym jestestwem, które przyjąć musimy w poznaniu w sposób bezwzględny, jest nasze własne *Ja* filozofującego podmiotu i jego *cogitationis*, do których dociera się w immanentnym spostrzeżeniu. To przyjęcie stanowi ostateczny i jedyny punkt wyjścia i oparcia dla rozważań. Natomiast cały wysiłek będzie zmierzał ku temu, by istnienie czegokolwiek innego od świadomości, a szczególnie świata realnego, wyprowadzić właśnie z istnienia owej świadomości. Mamy tu do czynienia w akcie poznawczym z absolutyzacją podmiotu, podmiot jest pierwotny w akcie poznawczym, przedmiot wtórny. Jego istnienie zostaje wyprowadzone z istnienia podmiotu. *Nota bene*, między podmiotem a przedmiotem, pojawia się rozdźwięk którego nie można usunąć; nie można zintegrować świata podmiotowego i świata rzeczy w jednolitym obrazie, gdyż od któregoś z nich zaczynamy, nigdy w rezultacie do drugiego dotrzeć nie możemy. I dlatego ma rację M. J. S i e m e k, gdy pisze: „*Pierwovzór tego typu konstytucji świata można odnaleźć już w kartezjańskim cogito: myślenie — właśnie dlatego, że staje się bezpośrednio czymś „dla siebie”, usiłując w akcie samowiedzy jak najwierniej uchwycić swą własną tożsamość — zarazem całkowicie przesłania sobie tę pierwotną, prerefleksyjną więź, jaka łączy je z jego przedmiotem: wskutek tego myślący „podmiot” ujmuje siebie już tylko jako czystą i samoprzejrzystą świadomość, przedmiot zaś jawi mu się z kolei jako prosta negacja tejże świadomości, tj. w charakterze obiektywnego i substancjalnego bytu, który wobec podmiotu jest całkowicie zewnętrzny i „stoi — na — przeciw” niego*⁴⁹.

Podmiot i przedmiot, osoba i rzecz, myśl i świat to dwa odrębne bieguny ścielące się obok siebie. Między nimi istnieje przepaść. Konsekwencją tego będzie zawsze agnostycyzm, który jak cień będzie włókł się za poznaniem. Przedmiot, świat, to wszystko co istnieje poza podmiotem, nigdy nie będzie w mechanizmie tego rozumowania w pełni poznawalne. Natykać się będzie na bariery, których nie ma siły przekroczyć. Nie jesteśmy w stanie pokonać owej granicy, bo z istoty istnieje

⁴⁹ M. J. S i e m e k: *Myśl drugiej połowy XX wieku. Wstęp do: Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 13.

dyzjunkcja między podmiotem a przedmiotem. Kartezjańskie rozwiązanie epistemologiczne, w którym ustanowiony zostaje prymat podmiotu nad przedmiotem, a pomiędzy członami aktu poznania pojawia się hiatus nie do przewyciężenia, samo staje się problemem do rozwiązania dla pokartezjańskiej filozofii nowożytnej.

VIII. ZAKOŃCZENIE

Kartezjańska formuła, która konstytuuje świat w metafizycznym dualizmie podmiotu i przedmiotu, wywarła głębokie piętno na całym organizmie myśli nowożytnej, wykazując przy tym żywotność i olbrzymią trwałość. Pojęcie podmiotu immanentnego i przedmiotu transcendentnego, to pojęcia, które w spadku po Kartezjuszu odziedziczyła filozofia nowożytna. Filozofia kartezjańska to początek nowego stylu myślenia filozoficznego, w którym podmiotowość ludzka wysunięta jest na pierwszy plan poprzez nobilitację fenomenu myślenia. Kartezjusz nie tylko swym rozważaniem przyczynił się do uświadomienia centralnego problemu filozoficznego, jakim jest relacja podmiot — przedmiot w akcie poznawczym, ale też inspirował kierunek rozwoju tego myślenia u swoich następców.

Oni to właśnie, podobnie jak Kartezjusz, próbowali rozstrzygać dylemat przedmiotu transcendentalnego z pozycji świadomości zsubiektywizowanej; tak będzie z Kantem, Fichtem, Schopenhauerelem a nawet Husserlem. Ocena jego dorobku jest dość zróżnicowana. Dla jednych ma ona tylko negatywne skutki, gdyż zrywa ze zmysłowością, obiektywizmem rzeczy udając się na wygnanie subiektywizmu, tak sądzą niektórzy neotomiści, np. Maritain, Chesterton i inni. Większość jednak, i to chyba znakomita większość, ocenia myśl Kartezjusza w wymiarze prometejskim, jako tego, który rozpoczął nowy etap ludzkiego myślenia.

Osobiście zgodzę się z tymi ostatnimi i z tymi słowami, które Husserl zawarł w swej ocenie Kartezjusza. Pisał on: *Rzeczywiście, Kartezjusz inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, filozofowanie, które zmieniając cały dotychczasowy styl odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego. Subiektywizmu wydającego się dążyć w ciągle nowych, a przecież ciągle jeszcze nie zadowalających usiłowaniach, do swego koniecznego, ostatecznego kształtu, w którym odłoni się być może dopiero jego prawdziwy sens oraz sens samego radykalnego przeistoczenia. Czy jest więc możliwe, by owa nieustanna dążność miała nie zawierać w sobie nieśmiertelnego znaczenia, czy nie wyznacza nam ona*

wielkiego nałożonego nam przez historię samą zadania, do którego wspólnej realizacji jesteśmy wszyscy powołani? ⁵⁰. Zakończyć zaś chcę mój szkic o Kartezjuszu słowami M. M e r l e a u - P o n t y' e g o: *Jeśli to życie, zakończone przed trzystu laty, nie zostało całkiem złożone do grobu, lecz pozostało symbolem i tekstem otwartym, który odczytujemy, jeśli spoczywa „bezbronne, ale niezwyknięte, jako granica”, dzieje się tak dlatego, że od początku było znaczeniem i w tym sensie zapowiadało swoje przyszłe metamorfozy*⁵¹.

⁵⁰ E. Husserl: op. cit., s. 6.

⁵¹ M. Merleau-Ponty: *Le langage indirect. La Prose du monde*. Paris 1969, s. 136—137. Polskie wydanie: *Proza świata* (tłum. E. Bieńkowska). Warszawa 1976, s. 232—233.