

Anna Tomaszewska

Uniwersytet Jagielloński

KARTEZJUSZA KONCEPCJA NATURY LUDZKIEJ Uwagi o *Medytacji czwartej*¹

TRZY POZIOMY ROZWAŻAŃ

Medytacja czwarta Descartes'a jest tekstem łączącym kilka zagadnień, dlatego też jej interpretacja wymagałaby wyodrębnienia składających się na nią warstw problemowych, a także wskazania na związki między nimi. Wyróżnię trzy takie warstwy: logiczno-epistemologiczną, ontologiczno-teologiczną oraz etyczno-antropologiczną. Pierwsza obejmuje koncepcję sądu, a także prawdy i fałszu. Do drugiej należą takie zagadnienia, jak natura skończonego i nieskończonego podmiotu poznającego oraz teza o porządku bytowym. Ścisłe mówiąc, można by tu także wskazać na tezy należące do Kartezjańskiej psychologii dotyczące natury umysłu, nie musimy jednak oddzielać psychologii od ontologii. Tezy psychologiczne mogą bowiem stanowić następstwo teorii zawierającej tezy ontologiczne dotyczące bytu, a raczej – w Kartezjańskim świecie – bytów oraz ich szczególnej charakterystyki. Wreszcie, w trzeciej warstwie znajdziemy problem wolnej woli i wolności, a także problem teodycei. Kartezjańskiej teodycei możemy nadać miano epistemologicznej, tym samym sytuując ją w pierwszej warstwie problemowej. Możemy ją także uznać za motyw przewijający się przez całą *Medytację czwartą*.

Zdaniem Zbigniewa Janowskiego teodycea Kartezjusza rozpoczyna się już w *Medytacji pierwszej*², której struktura argumentacyjna przedstawia się następująco. Istnienie wielu fałszywych przekonań (mniemań) skłania do przyjęcia postawy sceptycznej, nieufnej wobec dotychczasowych źródeł wiedzy. Jeśli niektóre źródła wiedzy nie są wiarygodne, to możemy pomyśleć, że wszystkie źródła wiedzy są niegodne zaufania. Co więcej, świat mógłby być urządzony tak, że jego poznanie nigdy

¹ Za wszelkie uwagi krytyczne dotyczące wcześniejszej wersji artykułu dziękuję Panu Profesorowi Miłowitowi Kunińskiemu.

² Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Arcana, Kraków 1998.

nie byłoby możliwe dla żadnych istot wyposażonych w umysły podobne do naszych. Byłoby tak wtedy, gdyby światem rządził przypadek, wykluczając istnienie reguł czy też praw tak po stronie rzeczywistości, jak i umysłu. Nie byłby to świat stworzony i kierowany przez Boga – mądrego i dobrego prawodawcę. Janowski sugeruje³, aby *Pierwszą Medytację* czytać w kontekście problemu siedemnastowiecznego ateizmu, z którym Kartezjusz pragnie raz na zawsze się rozprawić, co zapowiada w poprzedzającym całość *Medytacji* liście do profesorów Sorbony⁴.

Wydaje się, że pytanie o możliwość i rację istnienia błędu w świecie zaprojektowanym przez prawdomównego Boga jest zasadniczo pytaniem z zakresu teorii poznania, ale odpowiedź, jakiej na nie udziela Descartes, zawiera argumenty należące do wszystkich trzech wyszczególnionych wyżej poziomów rozważań. To właśnie przynajmniej niektóre z tych argumentów będą stanowić przedmiot analiz w niniejszej pracy. Można by też sformułować wstępną uwagę, iż wzajemne powiązanie wymienionych warstw problemowych pozwala przypuszczać, że na etapie opracowywania *Medytacji*⁵ Kartezjusz miał określony pogląd na temat istnienia zależności między etyką a metafizyką, które w pewien sposób ilustruje słynne „drzewo filozofii”⁶.

GŁÓWNE PYTANIE MEDYTACJI CZWARTEJ

Idąc za początkowymi partiami komentarza Martiala Gueroult⁷, można w następujący sposób odtworzyć sytuację medytującego podmiotu na etapie *Czwartej Medytacji*. Otóż ta sytuacja jest niejako odwrotnością tej, w której podmiot znalazł się w *Medytacji pierwszej* po przeprowadzeniu hiperbolicznego wątpienia. Tam mogliśmy pomyśleć świat, w którym każde przekonanie byłoby fałszywe, świat, w którym żadna czynność poznawcza nie mogłaby się zakończyć sukcesem (hipoteza złośliwego ducha, który zwodzi, jest wymierzona nie tylko w wiedzę o rzeczywistości zewnętrznej poznawanej za pośrednictwem zmysłów, ale także w wiedzę niezależ-

³ *Ibidem*.

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Antyk, Kęty 2001, s. 31: „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy. Jakkolwiek bowiem nam, wierzącym, wystarcza wyznawać na podstawie wiary, że dusza ludzka nie ginie wraz z ciałem i że Bóg istnieje, z pewnością jednak niewierzących nie będzie mogła – jak sądzę – przekonać o tym żadna religia ani chyba nawet żadna doskonałość moralna dopóty, dopóki przyrodzonym rozumem nie dowiedzie się im tych dwóch prawd”.

⁵ Choć gotowe dzieło ukazało się w 1641 roku, Descartes planował je napisać pod koniec lat dwudziestych, a być może nawet wcześniej, do czego pewnej inspiracji dostarczył mu słynny sen w nocy z 10 na 11 listopada 1619 roku, o metodzie i systematycznym rozwoju nauk. Kartezjusz miał wtedy stworzyć jakiś traktat o tematyce metafizycznej, który jednakowoż nie jest znany. Zob. w tej sprawie biograficzny szkic G. Rodis-Lewis, *Descartes' life and the development of his philosophy* [w:] J. Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁶ Zob. „Przedmowa” do: R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Antyk, Kęty 2001.

⁷ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, Aubier Editions Montaigne, Paris 1953.

na od doświadczenia zmysłowego, czyli prawdy matematyki⁸). Z kolei w medytacji *O prawdzie i fałszu* sytuacja jest odwrotna: w świecie zaprojektowanym przez prawdomównego Boga fałszywe przekonania zdają się nie mieć racji bytu. Jeśli istnieje Bóg, to wszystko, co ujmuję w sposób jasny i wyraźny, z konieczności jest prawdziwe. Jeżeli więc tylko kieruję się kryterium oczywistości, zawsze będę poznawać prawdę. Dlaczego więc, mimo iż znam niezawodną i owocną metodę posługiwania się rozumem, popełniam błędy poznawcze?

Jak twierdzi Gueroult⁹, idea poznania (wiedzy) ma sens jedynie wówczas, kiedy przyjmujemy obie wartości logiczne: prawdę i fałsz. Jeśli wszystkie przekonania, jakie moglibyśmy kiedykolwiek żywić, miałyby być prawdziwe, to rozróżnienie na prawdę i fałsz, jako pewne własności naszych przekonań, a tym samym możliwość przypisywania niektórym przekonaniom prawdziwości, straciłoby sens. Co w takim razie z wiedzą Boską? Skoro myśleć, chcieć i stwarzać to dla Boga jeden i ten sam prosty akt, to jeśli Bóg miewa przekonania, żadne z nich nie może być fałszywe, w przeciwnym razie Bóg stwarzałby coś, co nie istnieje. Czy wobec tego rozróżnienie na prawdę i fałsz ma sens jedynie w odniesieniu do ludzkiej niedoskonałej wiedzy? (O Boskiej wiedzy nie będziemy w takim razie mówić ani że jest prawdziwa, ani że jest nieprawdziwa).

Powyższa interpretacja mogłaby sugerować, że fałsz jest nieodłącznym elementem praktyki poznawczej człowieka, a więc że zbudowanie pełnego systemu wiedzy dedukcyjnej opartej na niepodważalnych aksjomatach nie jest w zasięgu możliwości ludzkiego podmiotu poznającego (czy nawet pokoleń podmiotów poznających¹⁰); innymi słowy, że nie jest możliwe osiągnięcie takiego etapu w rozwoju poznawczym, w którym będziemy mogli stwierdzić, iż jesteśmy w posiadaniu systemu wiedzy i że jest to wiedza pewna, idea takiego systemu zakłada bowiem całkowite wyeliminowanie fałszywych przekonań. Taki wniosek na gruncie kartezjanizmu wydaje się nieuprawniony lub przynajmniej przedwczesny. Czy nie byłoby prościej przyjąć, że teza o konieczności współwystępowania prawdy i fałszu wynika raczej z pewnych zupełnie podstawowych założeń dotyczących natury ludzkiego myślenia i poznawania (a także, być może, rzeczywistości)? Te założenia, których Kartezjusz nie miał powodu odrzucać, ani też przyjęcia których nigdy nie próbował uzasadniać, obejmują zasadę niesprzeczności (to samo zdanie nie może jednocześnie być i nie być prawdziwe) oraz zasadę wyłączonego środka przy założeniu dwuwartościowości w logice (dane zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe). Samo objaśnienie znaczenia tych zasad wymaga odwołania się do pojęć prawdy i fałszu. Jeśli chodzi o projekt pełnego dedukcyjnego systemu wiedzy, to z możliwości jego realizacji nie musi wynikać *niemożliwość* istnienia fałszywych przekonań, ewentualne ich wyeliminowanie odbyłoby się bowiem, by tak rzec, w sferze rzeczywistości, a nie możliwości.

⁸ Jak argumentuje Z. Janowski (*op. cit.*), podstawowym powodem do zakwestionowania pewności tych prawd jest nieznaną źródła ich pochodzenia lub niewłaściwa teoria dotycząca ich genezy.

⁹ M. Gueroult, *op. cit.*

¹⁰ Zob. Część VI *Rozprawy o metodzie*, gdzie Kartezjusz przedstawia swój naukowy projekt, który ma być realizowany przez przyszłe pokolenia badaczy.

Wróćmy do *Medytacji czwartej*. Problem postawiony w punkcie wyjścia sprowadza się do pytania: co jest przyczyną błędów poznawczych i jaka racja stoi za tym, że popełnianie błędów jest faktem, skoro prawdą jest także, iż wiedza pewna o rzeczywistości jest możliwa? Oczywiście warunkiem tej możliwości jest, jak zostało ustalone w *Trzeciej Medytacji*, istnienie Boga. Pytanie Kartezjusza jest echem pytania postawionego przez św. Augustyna i prowadzącego do próby teodycei: za sprawą czego i po co zło wydarza się w świecie zależnym od dobrego Stwórcy? (Chciałoby się dodać: skoro dobro też jest możliwe). Niewątpliwie, jak zobaczymy w dalszym ciągu, Kartezjusz umieszcza problem epistemologiczny w kontekście metafizycznym, a nawet teologicznym. Choć można żywić wątpliwości co do słuszności takiego sposobu argumentowania, dla zajmującego się problematyką ludzkiej natury interpretatora filozofii Descartesa fakt ten ma duże znaczenie. Racjonalna teologia traktuje bowiem między innymi o relacji między Bogiem a światem, w szczególności zaś między Bogiem a człowiekiem. Nie może zatem obejść się bez pewnej koncepcji natury ludzkiej. O ile więc u podstaw Kartezjańskiej epistemologii znajduje się określona metafizyka, o tyle są w niej obecne także pewne tezy na temat człowieka jako podmiotu poznającego. Nie powinniśmy więc myśleć, że podmiot, o którym mowa w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, jest wyidealizowanym konstruktem epistemologicznym, czyli jakimkolwiek (niekoniecznie ludzkim) podmiotem poznającym.

W *Medytacji trzeciej* Descartes dowodził istnienia Boga jako gwaranta prawdziwości oraz możliwości poznania, aby obalić sceptyczną hipotezę, „iż może jakiś Bóg taką mi dać naturę, że myliłbym się także w tych sprawach, które wydają się najoczywistszymi”¹¹. Kartezjusz nigdy nie wątpił, że Bóg jest wszechmocny, a zatem „jeśliby chciał, to mógłby z łatwością sprawić, iżbym błądził także i w tych sprawach, o których sądzę, że je jak najoczywiściej widzę oczyma umysłu”¹². Problematyczna okazuje się dobroć Boga. We wspomnianym tekście Descartes pokazuje, że po pierwsze istnieje Byt najdoskonalszy oraz że, po drugie, ponieważ jest doskonały, to nie może zwodzić, gdyż zwodzenie jest jakimś złem (brakiem)¹³. Dlatego też Bóg nie może być Stwórcą czegoś, co z samej swojej natury jest złe, zepsute, czyli niezdolne do spełniania właściwej sobie funkcji, którą w przypadku istoty rozumnej jest poznawanie. Godne uwagi jest to, że podejmując próbę epistemologicznej teodycei, usprawiedliwienia Boga z ludzkiego błędu, Kartezjusz wypowiada się bardziej jako chrześcijanin niż jako filozof, z czysto filozoficznego punktu widzenia bowiem jest rzeczą zgoła obojętną, czy jakakolwiek istota ponosi odpowiedzialność za ludzkie błędy, czy też nie.

¹¹ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 58.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 71.

KARTEZJAŃSKA KONCEPCJA SĄDU

Błąd w poznaniu polega na sformułowaniu sądu, który jest fałszywy. Według Kartezjusza sąd jest rezultatem współdziałania dwóch władz umysłu: intelektu i woli. Przez sąd należy rozumieć konkretny akt sądenia. W akcie tym możemy wyróżnić intelektualne ujęcie danej treści oraz przyjęcie lub odrzucenie tej treści, którego dokonuje wola. „Przy pomocy bowiem samego intelektu ujmuję tylko te idee, o których mogę wydać sąd”¹⁴, czytamy w *Medytacji czwartej*. W wersji francuskiej: „Albowiem za pomocą samego rozumu ani nie stwierdzam, ani nie zaprzeczam żadnej rzeczy, lecz tylko pojmuję idee rzeczy, które mogę stwierdzić lub zaprzeczyć”¹⁵. W jakiej relacji pozostają do siebie czynność intelektu i czynność woli (władzy sądenia)?

Z psychologicznego punktu widzenia możemy postawić pytanie, czy ujęcie intelektu jest wcześniejsze niż akt woli, czy też jednoczesne z tym aktem. Innymi słowy czy te dwie czynności identyfikujemy w doświadczeniu wewnętrznym jako różne, czy też jako jedną i tę samą czynność? Wydaje się, że zgodnie z propozycją Kartezjusza czym innym jest rozumienie jakiejś treści, a czym innym wiedza o tym, do czego owa treść się odnosi. Możemy na przykład rozumieć zdanie „Jan jest w Paryżu”, nie wiedząc, czy zdanie to jest prawdziwe, czy fałszywe. Posługując się terminologią Frege’owską powiemy, że najpierw pojawia się uchwycenie sensu zdania, a po nim dopiero następuje ujęcie jego znaczenia. (Używam tutaj słów „sens” i „znaczenie” w sensie nadanym im przez Fregego, to jest jako odpowiedników konotacji i denotacji). Jednak pomysł, aby uchwycenie znaczenia jakiegoś wyrażenia wiązać z aktem woli, wydaje się dziwaczny. Nie jest tak jedynie dlatego, że prawdziwość bądź fałszywość zdania „Jan jest w Paryżu” jest faktem niezależnie od tego, czy podmiot poznający chce, żeby tak było, czy nie. Chodzi także o to, że wiedza o tym, czy jakieś zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, wydaje się nieodłączna od znajomości warunków, których zachodzenie sprawia, że możemy uznać prawdziwość bądź fałszywość danego zdania. Sformułowanie sądu byłoby więc poprzedzone ujęciem faktu zachodzenia tych warunków, a nie tylko rozumieniem sensu zdania. Innymi słowy, moglibyśmy myśleć o sądach jako o rezultatach uznania, że dysponujemy wystarczającym uzasadnieniem prawdziwości dla danego zdania czy też, w języku Kartezjusza, idei¹⁶. Takie uznanie jednak samo wydaje się już zawierać pewien sąd.

W przypadku omawianej koncepcji „wystarczające uzasadnienie prawdziwości” to nic innego jak jasne i wyraźne ujęcie danej idei. Jeśli jednak ujmujemy jakąś

¹⁴ *Ibidem*, s. 75.

¹⁵ *Ibidem*, w przypisie.

¹⁶ Oto kilka definicji terminu „idea” proponowanych przez Kartezjusza w *Medytacjach*...: „idea jest to sama rzecz pomyślana, o ile jest obiektywnie w intelekcie” (s. 112); „przez nazwę «idea» rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli” (s. 151); „ideą nazywam [zarówno] to właśnie, do czego dochodzi się rozumem, jak i to, co bywa przyjmowane do świadomości w jakikolwiek inny sposób” (s. 168). Przedmiotem myśli mogą być przedmioty i ich cechy, stany rzeczy, relacje, a więc desygnaty nazw własnych, deskrypcji, jak i wyrażen o charakterze propozycjonalnym.

treść jasno i wyraźnie, akt sądenia przestaje składać się z dwóch elementów: ujęcia intelektualnego i decyzji woli. O ile bowiem jesteśmy racjonalni i przyjmujemy Kartezjańskie kryterium prawdziwości, nie możemy odrzucić tego, co w taki sposób ujmujemy, nie ma zatem miejsca na wybór. Skoro jasne i wyraźne ujęcie wystarcza do tego, by uznać jakąś ideę za prawdziwą, to czy w dalszym ciągu możemy twierdzić, że akt formułowania bądź wydawania sądu zawsze jest aktem woli poprzedzonym ujęciem określonej treści przez intelekt? Czy w sytuacji, gdy prawdziwość jest ujmowana jasno i wyraźnie, władzą sądenia nie staje się rozum? Kartezjusz odrzuciłby taką propozycję.

Gdy na przykład rozważałem w tych dniach – czytamy w *Medytacji czwartej* – czy cośkolwiek istnieje na świecie, i spostrzegłem, że z tego samego, iż to rozważałem, oczywiście wynika, że ja istnieję, nie mogłem się powstrzymać 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 (*in intellectu*) wywołała wielką skłonność mojej woli i tym bardziej dobrowolnie i swobodnie w to uwierzyłem, im mniej byłem w stosunku do tego niezdecydowany¹⁷.

To, że gdy jasno i wyraźnie ujmujemy jakąś treść, nie możemy jej odrzucić (jeśli tylko naszym celem jest poznanie), może się nam jawić w doświadczeniu jako jedna prosta, niepodzielna czynność umysłu, co nie znaczy, że jest tak w istocie. Zauważmy na marginesie, że jeśli doświadczenie wewnętrzne nie stanowi właściwego kryterium rozstrzygnięcia o słuszności danej tezy, to Kartezjusz jest niekonsekwentny, gdy stwierdza, iż „wie z doświadczenia”¹⁸, że ma nieograniczoną wolność decyzji.

Omawiając Kartezjusza koncepcję sądu, musimy wspomnieć jeszcze o dwóch tezach. Po pierwsze, ujęcie intelektu zawsze jest koniecznym, choć niekiedy niewystarczającym warunkiem sformułowania sądu. Po drugie, ujęcie jakiejś treści przez intelekt i przyjęcie bądź odrzucenie tej treści to niejako z definicji dwie różne czynności umysłu: tak jak zmysłowość i intelekt u Kanta, tak intelekt (rozum) i wola u Kartezjusza nie mogą się wymieniać funkcjami. Pierwsza teza jest ważna, gdyż przypomina, że „ujmowanie rozumem powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli”¹⁹. Zasada ta jest dobrze znana z filozofii scholastycznej i Kartezjusz przyjmuje ją jako oczywistą „na mocy przyrodzonego światła rozumu”²⁰. Takie stwierdzenie może wydawać się niezgodne z poprzednio zacytowanym, w którym była mowa o tym, że w sytuacji, gdy danemu poznaniu przysługuje w sposób oczywisty prawdziwość, nie ma miejsca na decyzję woli dotyczącą przyjęcia lub odrzucenia tego poznania; umysł jest więc niejako „zniewolony” do przyjęcia prawdy. Ale możliwe, że chodzi tutaj o dwie różne rzeczy. Czym innym jest wola i jej „współpraca” z intelektem w tworzeniu sądu, czym innym zaś wolność. Istotą działania woli jest wybór, decyzja podejmowana w oparciu o jakąś rację, istotą wolności zaś, w ujęciu proponowanym przez Kartezjusza – słuszny wybór. Pojawia się tu pewien paradoks, ponieważ wola,

¹⁷ *Ibidem*, s. 77–78.

¹⁸ *Ibidem*, s. 76.

¹⁹ *Ibidem*, s. 78.

²⁰ *Ibidem*.

która odrzuca prawdę, gdyż jest wolna i (teoretycznie) może tak uczynić, „odbięra sobie” swój główny atrybut, mianowicie wolność. Aby więc zachować wolność, wola powinna „dać się przymusić” prawdzie (w wersji teologicznej – łasce Bożej, w wersji etycznej – dobru).

Ważne zastrzeżenie pod adresem Kartezjańskiej koncepcji sądu podniósł Spinoza²¹. W II części *Etyki* w twierdzeniu 49 niderlandzki filozof formułuje taki oto pogląd: „Nie ma w umyśle żadnego chcenia, czyli twierdzenia lub przeczenia, prócz tego, które zawiera w sobie idea, o ile jest idea”²². Ktoś, kto ma ideę (rozumie pojęcie) trójkąta, nie może nie zgadzać się z twierdzeniem, które mówi, że trzy kąty w trójkącie równają się dwóm kątom prostym. „Twierdzenie to [...] nie może być pojęte bez idei trójkąta”²³. Nie mając idei danej rzeczy, nie jesteśmy także w stanie sformułować na temat tej rzeczy sądu.

Jak się zdaje, posiadanie pojęć, takich jak na przykład pojęcie trójkąta, ściśle wiąże się z umiejętnością posługiwania się nimi, która polega na wiązaniu ich z innymi pojęciami (Kant mówił o syntezie). Jednak dla Kartezjusza, inaczej niż dla Spinozy (i zapewne też dla Kanta), „wiązki pojęć” nie są sądami. Wynika to z tego, że Kartezjusz sądenie, przynajmniej w *Medytacji czwartej*, uznaje za bardziej złożoną czynność poznawczą niż myślenie, czy też posiadanie idei, bycie świadomym czegoś, *cogitatio*. Może to być konsekwencją przyjętej przez autora *Rozprawy o metodzie* koncepcji idei. W „Przedmowie do czytelnika” Kartezjusz pisze: „[...] w słowie «idea» jest dwuznaczność, można je bowiem rozumieć albo w sposób materialny (*materialiter*) jako czynność intelektu [...] albo też w sposób obiektywny jako rzecz, którą ta czynność intelektu przedstawia”²⁴. Gdyby posiadanie idei sprowadzało się do myślenia o przedmiotach (idea jest zawsze ideą czegoś, myślimy zawsze o czymś), nie miałyby sensu odróżnianie myślenia od formułowania sądów, ponieważ tak samo jak myślenie, sądenie dotyczy przedmiotów. Jeśli jednak idea jest reprezentacją, przedstawieniem przedmiotu, a więc czymś od niego różnym, przedmiotem mającym istnienie w umyśle, to posiadanie idei, myślenie musi zostać odróżnione od sądu, który ze swej istoty dotyczy przedmiotu niezależnego od danej przedstawiającej go czynności umysłu²⁵ i jest prawdziwy lub fałszywy, o ile do takiej niezależnej od umysłu rzeczywistości odnosi się lub nie. W *Medytacji trzeciej* idee w sensie bezpośrednich przedmiotów umysłu Descartes charakteryzuje jako posiadające pewien stopień rzeczywistości, z uwagi na co różnią się one między sobą (na przykład idea substancji ma więcej rzeczywistości niż idea przypadłości, ponieważ przedstawia coś,

²¹ W sprawie porównania koncepcji sądu Kartezjusza i Spinozy zob. W. Galewicz, *Czy sądzimy to, co chcemy? Rozum i wola u Kartezjusza i Spinozy* [w:] *idem, Studia z etyki przekonania*, Universitas, Kraków 2007.

²² B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Antyk, Kęty 2000, s. 531. Zgodnie z przyjętą we współczesnej mu epoce konwencją Spinoza nie podaje *explicite*, że jego krytyka odnosi się do koncepcji Kartezjusza.

²³ *Ibidem*.

²⁴ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 36.

²⁵ Konsekwencje zaproponowanego przez Kartezjusza dwojakiego rozumienia idei w koncepcjach filozofów nowożytnych omawia J.W. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Basil Blackwell and University of Minnesota Press, London 1984.

czego istnienie jest niezależne od istnienia przypadku). Ale jaka rola przypada tutaj w udziale woli? Czy wola „decyduje” o odnoszeniu się idei do przedmiotów poza umysłem? Czy pełnienie takiej funkcji nie wymagałoby zdolności porównywania idei i tego, co ona reprezentuje? Pomijając wątpliwości dotyczące możliwości przeprowadzenia takiego porównania, możemy zauważyć, że nie jest bynajmniej jasne, dlaczego władza sądenia miałaby być tożsama z wolą.

O NATURZE BOGA I CZŁOWIEKA ORAZ ICH WZAJEMNEJ RELACJI

Przejdźmy teraz do kolejnej „warstwy problemowej” obecnej w *Medytacji czwartej* – warstwy ontologiczno-teologicznej. Należy do niej problem natury Boga, człowieka i relacji, jaka między nimi zachodzi.

Choć Kartezjusz w przeciwieństwie do Spinozy przyjmuje realne istnienie indywiduów, w sensie właściwym tylko Bóg jest substancją, gdyż tylko Bóg „żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”²⁶. Bogu przysługują następujące określenia: doskonałość, wszechmoc, nieskończoność, niezależność, niezmiennność, niepojętość, prawdomówność²⁷. Asymetria między Stwórcą a stworzeniem oznacza, że żadne z tych określeń nie może bezwzględnie charakteryzować stworzenia. Taka koncepcja Boga ma niewątpliwie swoje źródło w metafizyce chrześcijańskiej. Potwierdza to choćby przegląd określeń Boga z *Traktatu o Bogu* św. Tomasza, wśród których znajdujemy prostotę, doskonałość, dobroć, nieskończoność, wszechobecność, niezmiennność, wieczność czy jedność²⁸. Wcześniejszy o dziewięć stuleci Augustyn mówi, iż Bóg jest najwyższym bytem, Stwórcą wszystkiego, Panem wszechświata, wszechmocnym, niezmiennym, nieskończonym, źródłem praw, najwyższą miarą, źródłem sprawiedliwości²⁹. Celowo przywołałam tutaj tych dwóch doktorów Kościoła, trzeba bowiem wspomnieć, iż koncepcja Kartezjusza nosi wyraźne ślady inspiracji Augustyńską filozofią Boga w opozycji do koncepcji św. Tomasza z Akwinu³⁰. Kwestia sporna to relacja intelektu i woli w umyśle Stwórcy³¹.

²⁶ Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, (I, 51), s. 43: „A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga”.

²⁷ Zob. R. Descartes, *Medytacje...*; *idem, Zasady filozofii*.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, przekład i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 2001.

²⁹ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, Znak, Kraków 1999.

³⁰ W swoim komentarzu Norman Kemp Smith twierdzi, że Kartezjusz wiele zaczerpnął z filozofii Boga św. Tomasza, jednak w dalszej części wywodu ukazuje siłę inspiracji augustynizmem, między innymi przytaczając *in extenso* treść listów do Mersenne’a z 1630 i 1638 roku oraz listu do Meslanda z roku 1644, w których Descartes wyklada swoją, w istocie augustyńską teorię prawd wiecznych stworzonych przez Boga. Zob. N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Mcmillan, London 1952, zwłaszcza rozdział VII.

³¹ Obie koncepcje dokładnie porównuje z sobą Z. Janowski w trzecim i czwartym rozdziale *Teodycji Kartezjańskiej*.

O ile według św. Tomasza intelekt i wola w Bogu różnią się od siebie, według św. Augustyna są one tym samym. Wola nie działa według nakazów rozumu, nie podporządkowuje się osądowi intelektu, lecz jest z nim tożsama. Za Augustynem Kartezjusz powie, że wolność Boska polega na niezdecydowaniu, w przeciwieństwie do wolności ludzkiej, która jest tym większa, im mniej miejsca pozostaje na wybór. Bóg nie jest determinowany przez żadne racje, powołując byty do istnienia. Prawda i dobro, myślenie i działanie w Bogu są jak gdyby aspektami tego samego: Boskiej natury. Oddzielić od siebie rozum i wolę w umyśle Boga to, według Descartesa, stworzyć możliwość oddzielenia od Boga prawdy i dobra; mogą one odtąd być uważane za to, czym Bóg się kieruje myśląc i działając, a nie za coś, co jest tożsame z Jego naturą. Takie ujęcie oznacza jednak antropomorfizację Boga.

Wbrew obiegowym i dość powszechnym poglądom³² system Kartezjusza jest na wskroś teocentryczny, i to nie tylko w tym sensie, że Bóg stanowi podstawę zarówno bytu, jak i poznania. Kartezjański świat nie jest światem człowieka i dla człowieka. Ludzkie myślenie i Byt oddziela w gruncie rzeczy przepaść niemożliwa do zniwelowania. Nie należy o tej przepaści myśleć jako o ustanawiającej dualizm zjawiska i rzeczy samej w sobie, świata dostępnego poznaniu i świata transcendentnego względem ludzkiego umysłu, jak u Kanta. Jest to raczej przepaść między pojmowalną przez ludzki umysł skończonością i nieskończonością, która umysłem nie daje się pojąć czy, bardziej dosłownie, objąć (*comprehendere*). Jak zauważają komentatorzy³³, do sformułowania określonych poglądów na temat Boga doprowadziły Kartezjusz rozważania nad naturą nieskończoności matematycznej. Paradoxy w rodzaju tego, że nie sposób ustalić, czy (przykładowo) nieskończona liczba jardów różni się od nieskończonej liczby stóp, skłoniły go do wniosku, że natura nieskończoności jest niepojmowalna. Choć mamy ujęcie jej istnienia, nie mamy pojęcia (*comprehensio*) nieskończoności. Nie możemy też utworzyć tego pojęcia na podstawie pojęcia skończoności czy wiedzy na temat operacji na wielkościach skończonych. Można oczywiście zapytać, na ile przejście od wiedzy o nieskończoności matematycznej do nieskończoności jako przymiocie Boga pozostaje prawomocne w świetle wyników dwudziestowiecznej matematyki i logiki matematycznej, zwłaszcza badań nad podstawami matematyki prowadzonych przez Cantora czy Gödla. Dziś matematycy znacznie więcej wiedzą o naturze nieskończoności niż w czasach Kartezjusza, jednak wydaje się, że z ich wiedzy nie wynika nic, co byłoby istotne dla racjonalnej

³² Referuje je pod koniec swojej monografii Janowski, pisząc: „Gdyby Kartezjusz dożył połowy osiemnastego wieku, zobaczyłby, jak jego filozofia była wykorzystywana do walki przeciw irracjonalności religii w imię rozumu. [...] Gdyby Kartezjusz doczekał naszych czasów, mógłby przeczytać w każdym podręczniku historii intelektualnej, iż jest ojcem nowożytnej filozofii oraz pierwszym z nowożytnych racjonalistów. Przeczytałby, iż racjonalizm to «system, który głosi najwyższą i absolutną władzę rozumu ludzkiego we wszystkich dziedzinach» oraz że dla racjonalisty «rozum ma pierwszeństwo wobec innych sposobów poznawania, a nawet że stanowi on jedyną drogę do wiedzy». Dowiedziałyby się ponadto, iż głównymi kategoriami siedemnastowiecznego racjonalizmu były radykalna konieczność, samoistna aktywność świadomości, autonomia, immanencja, przestrzeń, czas oraz substancja. Miałby jednak spore trudności z wyłowieniem z owych podręczników informacji, że kluczowymi wątkami jego teorii były boska transcendencja, heteronomia świadomości, boska i ludzka wolność oraz całkowita zależność ludzkiego poznania od istnienia Absolutu” (Z. Janowski, *Teodycea...*, s. 220–222).

³³ Zob. na przykład N. Kemp Smith, *op. cit.*

teologii, a w każdym razie nie widać bezpośredniego związku między tymi dwiema dziedzinami.

Co można powiedzieć o naturze człowieka na podstawie *Medytacji o pierwszej filozofii*? Przede wszystkim to, że naturę człowieka zawsze należy rozpatrywać w odniesieniu do natury Boga. Co to znaczy, zważywszy na fakt, iż Kartezjusz odrzuca rozumowania analogiczne w rodzaju: skoro człowiek jest istotą inteligentną, która działa wyznaczwszy sobie jakiś cel, zatem Bóg, który także jest bytem rozumnym, stwarzając coś, również realizuje cel, jaki sobie wyznaczył?³⁴ Zauważmy, że tego rodzaju rozumowania stanowią w istocie wnioskowanie z natury człowieka o naturze Boga, u ich podstaw tkwi przekonanie, że można zrozumieć, kim (jakim bytem) jest Bóg, biorąc za punkt odniesienia człowieka.

Descartes w kilku miejscach *Medytacji* charakteryzuje relację między człowiekiem a Bogiem. W *Medytacji trzeciej* czytamy:

[...] pojmuję to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej, i że zatem 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 mógł inaczej pojąć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, to znaczy, że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei bytu doskonalszego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki?³⁵

Na początku *Medytacji czwartej* zaś Kartezjusz stwierdza:

[...] bardzo niewiele pojmuję się prawdziwie z tego, co dotyczy rzeczy cielesnych, o wiele więcej poznaje się prawd o umyśle ludzkim, a jeszcze więcej o Bogu. [...] A kiedy biorę pod uwagę, że mam wątpliwości, czyli że jestem rzeczą niedoskonałą (*incompleta*) i zależną, narzuca mi się wtedy bardzo jasna i wyraźna idea bytu niezależnego i doskonałego, tj. Boga³⁶.

Kartezjusz zdaje się rozumować w następujący sposób: jestem świadom własnych ograniczeń wynikających z mojej skończoności, a skoro tak, to muszę mieć ujęcie czegoś doskonalszego ode mnie, które jest niejako warunkiem możliwości mojego ujmowania samego siebie jako pełnego rozmaitych braków. Gdybym nie miał świadomości istnienia czegoś, co jest ode mnie doskonalsze, nie wiedziałbym o własnych ograniczeniach. To zaś jest niemożliwe i wbrew faktom, które mówią choćby tyle, że popełniam błędy. Z takiego rozumowania nie wynika jeszcze, że „ujęcie Boga”, czyli najdoskonalszego Bytu, wyprzedza i warunkuje „ujęcie mnie samego”, podobnie jak z tego, iż wiem, że jestem przeciętnym matematykiem, nie wynika, że mam ideę (czy też znam) najlepszego matematyka. Kluczowe jest tutaj stwierdzenie, że ujęcie siebie jako istoty skończonej zawdzięczam uprzedniemu pozytywnemu ujęciu nieskończoności. To właśnie nieskończoność jest nadrzędnym przymiotem Boga, dlatego też mogę powiedzieć, że zawdzięczam samoświadomość, samowiedzę – wiedzy o ist-

³⁴ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 75: „[...] nie sądzę, bym mógł śledzić cele Boga, nie popełniając przez to zuchwałstwa”.

³⁵ *Ibidem*, s. 66.

³⁶ *Ibidem*, s. 73.

nieniu Boga (posiadaniu idei Boga). Moje błędy (ograniczenia, braki itp.) wynikają z faktu, iż jestem istotą skończoną, o czym wiem, gdyż mam ideę nieskończoności³⁷.

Można by zgłosić zarzut do przedstawionej argumentacji, stwierdzając, że Kartezjusz nie uwzględnia jednej ważnej możliwości. Otóż moja niedoskonałość wcale nie musiałaby wynikać z mojej skończoności czy też z ograniczonej wiedzy – do tego, abym notorycznie popełniała błędy, wystarczy bowiem, że moja natura jest „zepsuta”, co mogłoby wyrażać się na przykład tym, że mając dostęp do wszystkich informacji, jakie na temat danej sprawy można zgromadzić, rozmyślnie ignoruję je lub odrzucam, uznając za nieistotne albo fałszywe, lub po prostu niewłaściwie je interpretuję. Podobnie, jeśli akt sądenia polega na dokonywaniu wyboru, to podmiot poznający, który jest wolny, mógłby odrzucić prawdziwość nawet tego, co ujmuje jasno i wyraźnie. Zarzut ten można odeprzeć tak. Po pierwsze moja natura, pochodząc od Boga, nie może być zepsuta – Bóg nie mógł stworzyć czegoś złego, ponieważ jest dobry. Po drugie, jeśli tylko jestem racjonalna, nie mogę odrzucić jasnego i wyraźnego poznania także z uwagi na Boskie źródło prawdy³⁸. Można tak stwierdzić dopiero wówczas, gdy została wykazana pewność kryterium prawdziwości. Kłopot w tym, że na pierwszy rzut oka to stwierdzenie wydaje się mówić o możliwości ograniczenia wolności, jednakże problem znika, gdy przypomnimy stosowane przez Descartesa rozróżnienie na wolność decyzji (wolność niezdecydowania, wyboru, *liberum arbitrium*) i wolność jako *libertas*, której właściwy jest brak niezdecydowania. Wydaje się jednak, że niemożność odrzucenia poznania ujmowanego z oczywistością nie ma charakteru logicznego, lecz raczej psychologiczny.

Zgodnie z pierwszym prawidłem metody³⁹, jeśli kieruję się kryterium jasności i wyraźności poznania, mogę mieć pewność, że poznaję prawdę. Można oczywiście odrzucić to kryterium i czyniła tak większość filozofów. Dla Kartezjusza jednak byłoby to równoznaczne z odrzuceniem autorytetu rozumu (którego źródło, powtórzmy, jest transcendentne), a w kontekście interesującej nas problematyki – z odrzuceniem zasady, o której wspominałam wcześniej, mówiącej, że ujęcie intelektu powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli. To zaś uniemożliwiłoby wydawanie sądów, ludzka

³⁷ A dokładniej – ma ją każda świadoma istota skończona, ateizm zdaniem Kartezjusza musi więc polegać na czymś w rodzaju samooszustwa. Filozof pisze tak: „I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę [tzn. ideę bytu najdoskonalszego – przyp. A.T.], by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło”, *ibidem*, s. 71.

³⁸ Uzasadnieniu tej tezy służy teoria prawd wiecznych, sformułowana między innymi w listach Kartezjusza do Mersenne’a z 1630 roku i w nielicznych fragmentach *Odpowiedzi na zarzuty*. Na przykład w *Odpowiedziach na zarzuty szóste* czytamy: „Jest czymś oczywistym dla kogoś, kto rozpatruje niezmierność Boga, że nie może istnieć nic zgoła, co by od Niego nie zależało; nie tylko nic samoistnie bytującego, ale również i żaden porządek, żadne prawo i żadne pojęcie prawdy i dobra. Inaczej bowiem, jak to niedawno powiedziano, nie byłby w zupełności niezdecydowany, gdy chodzi o stwarzanie tego, co stworzył. Gdyby bowiem jakieś pojęcie dobra wyprzedzało jego przeznaczenie, to ono skłaniałoby Go do stwarzania tego, co najlepsze; lecz przeciwnie: ponieważ sam siebie skłonił do stworzenia takich rzeczy, które już istnieją, wobec tego, jak czytamy w *Księdze Rodzaju*: *są one bardzo dobre*, to znaczy, że istota ich dobroci zależy od tego, iż chciał je tak stworzyć. I nie ma potrzeby dociekać tego, w zakresie jakiego rodzaju przyczyny zależy od Boga ta dobroć lub inne prawdy, zarówno matematyczne, jak i metafizyczne” (R. Descartes, *Medytacje...*, s. 324–325).

³⁹ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, PAU, Kraków 1950, s. 14.

wola jest bowiem według Kartezjusza „sama w sobie” niezdecydowana. Taki stan, według autora *Rozprawy o metodzie*, to dla człowieka „najniższy stopień wolności”⁴⁰. Dlaczego? Otóż zupełnie inaczej niż Kant, Kartezjusz uważa, że ludzka wola nie jest i nie może być źródłem żadnego prawa. Jeśli człowiek odrzuca autorytet rozumu, zostaje mu wola, czyli władza decyzji (*facultas eligendi*), która nie mogąc kierować się racjami, przestaje pełnić swoją właściwą funkcję. (Wybór jest bowiem zawsze wyborem czegoś, a jego istotą jest to, że wymaga uprzedniego porównania możliwych do wyboru przedmiotów pod rozmaitymi względami, co z kolei zakłada odniesienie do jakiegoś porządku wartości czy dóbr).

JEDNOŚĆ PRAWDY I DOBRA

Wróćmy do pytania Kartezjańskiej teodycei: skąd się biorą moje błędy? I czy „lepiej jest to, żebym się mylił, czy też, żebym się nie mylił?”⁴¹. Na pierwsze pytanie odpowiedzi udziela uznawana przez Kartezjusza teoria wolnej woli i wolności⁴², o której była mowa, na drugie – założona przez Descartesa, a przejęta od scholastyków teoria porządku (hierarchii bytowej). Przypomnę pokrótce oba wątki, by na koniec wspomnieć o pewnych możliwych konsekwencjach koncepcji Kartezjusza.

W *Indeksie Augustyńsko-Kartezjańskim* Zbigniew Janowski zestawia z sobą fragment *Medytacji czwartej*, który dotyczy woli jako źródła błędu, z odpowiednimi fragmentami pism św. Augustyna⁴³. Oto część tego zestawienia:

Kartezjusz: „A ona [wola – przyp. A.T.] będąc co do nich [spraw, których nie pojmuję jasno i wyraźnie – przyp. A.T.] niezdecydowana, łatwo zbacza z drogi prawdy i dobra; i w taki to sposób powstają moje błędy i grzechy”⁴⁴.

Augustyn: „Zło natomiast tkwi w tym, że wolna wola odwraca się od niezmiennego dobra i zwraca się ku dobrom zmiennym. [...] to poruszenie, to jest odwrócenie się woli od Boga, jej Pana, jest na pewno grzechem”⁴⁵.

„[...] wszystkie grzechy zawierają się w tym jednym rodzaju zła: w odwróceniu się od dóbr boskich, prawdziwie trwałych, ku zmiennym i niepewnym”⁴⁶.

⁴⁰ W *Czwartej Medytacji* czytamy: „To niezdecydowanie zaś, którego doświadczam, gdy żadna racja nie skłania mnie ku tej raczej stronie niż drugiej, jest najniższym stopniem wolności i dowodzi tylko jakiegoś braku czy też negacji w poznaniu, a nie żadnej doskonałości” (*idem, Medytacje...*, s. 77).

⁴¹ *Ibidem*, s. 75.

⁴² „Skądże więc biorą się moje błędy? Otóż tylko stąd, że woli, mającej szerszy zasięg niż intelekt, nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję”, *ibidem*, s. 77.

⁴³ Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index. Texts and Commentary*, St. Augustine’s Press, South Bend, Indiana 2004, s. 49–51.

⁴⁴ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 77.

⁴⁵ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II 19, 53–20, 54 [w:] *idem, Dialogi...*, s. 578.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 525.

Zestawiając obok siebie prawdę i dobro oraz błędy i grzechy, Kartezjusz sugeruje utożsamienie porządku epistemologicznego z etycznym nie w tym sensie, że poznając prawdę i rozwijając swój umysł doskonalimy się moralnie – taka sugestia rzeczywistości pojawi się w trzeciej części *Rozprawy o metodzie*⁴⁷ i w *Listach do księżniczki Elżbiety* – ale raczej w tym sensie, że w obu porządkach zachodzi pewien rodzaj zjawisk, u podstaw których leży ten sam (psychologiczny) mechanizm. Czynimy zło, gdy wybieramy to, co gorsze, wiedząc, że istnieje niezależna obiektywna hierarchia dóbr; postępujemy wtedy tak, jakbyśmy chcieli odwrócić naturalny porządek rzeczy. Popełniamy błąd, gdy wiedząc, że istnieje niezależne od nas kryterium prawdy, zachowujemy się tak, jakbyśmy na chwilę zawieszali jego obowiązywanie. Wydaje się, że zarówno św. Augustyn, jak i Kartezjusz uznają pogląd, że takie „lokalne zawirowania” mają sens jedynie z perspektywy całości; z perspektywy jednostkowej przeczą racjonalności. O ile jednak łatwo zrozumieć istotę teodycei moralnej, która polega na tym, że zło bądź niedoskonałość części przyczynia się do realizacji Boskiego planu dotyczącego całości, o tyle trudno sobie uzmysłwić, na czym miałyby polegać jej epistemologiczny odpowiednik. Jeśli w koncepcji Augustyna chodzi w gruncie rzeczy o to, że złe skłonności tkwiące w człowieku z natury (za sprawą grzechu pierwotnego) dają się w ostatecznym rozrachunku wykorzystać dla dobra ludzkiej społeczności, w koncepcji Kartezjusza nie jest bynajmniej jasne, czy istnienie błędu miałyby się przyczynić do czegoś pozytywnego. Wydaje się, że autor *Medytacji* wyjaśnia mechanizm powstawania błędów czy też fałszywych przekonań, ale nie podaje przekonującej racji ich istnienia. W tym miejscu analogia między teodyceą moralną a teodyceą epistemologiczną załamuje się. Co więcej, można zauważyć, że z pewnych względów zawieszenie obowiązywania właściwego porządku poznawania i kryterium prawdy może się okazać, z punktu widzenia jednostki, strategią całkiem racjonalną. Jak stwierdza Kartezjusz pod sam koniec *Medytacji szóstej*⁴⁸, często musimy działać opierając się na przekonaniach, których prawdziwości nie jesteśmy pewni, w praktyce zaś nie mamy zbyt wiele czasu ani możliwości weryfikowania wszystkich naszych przekonań w taki sposób, aby mieć pewność, które z nich są prawdziwe, zadowolamy się przeświadczeniem, że być może niektóre z nich takie są.

Pod koniec *Medytacji czwartej* Kartezjusz rozważa dwa scenariusze, w których człowiek, zachowując władzę wyboru i skończoność, byłby jednak wolny od błędów⁴⁹. Pierwszy jest taki, że każdy przedmiot intelektu byłby ujmowany jasno i wyraźnie. Wola zatem nie byłaby nigdy niezdecydowana, bylibyśmy wolni, dokonując zawsze słusznego wyboru. Druga możliwość to ta, że zachowywalibyśmy w pamięci zasadę „ilekroć nie ujmujesz danej idei jasno i wyraźnie, powstrzymaj się od sądu na

⁴⁷ Ostatnią regułą moralności tymczasowej było, aby „spożytkować całe swe życie na kształcenie rozumu i posuwać się w miarę możności naprzód w znajomości prawdy trzymając się metody, którą sobie przepisałem” (R. Descartes, *Rozprawa...*, *op. cit.*, s. 21). Reguła nakazująca posługiwać się umysłem najlepiej, jak tylko można, pojawi się także jako pierwsza z trzech zasad, jakimi należy się kierować, by osiągnąć szczęście, w „Liście XI” (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995, s. 38).

⁴⁸ *Idem*, *Medytacje...*, s. 102.

⁴⁹ Czy od grzechów także? Tego Kartezjusz nie mówi, ale wolno nam chyba, pamiętając o wcześniejszym zestawieniu błędów i grzechów, dokonać takiego uzupełnienia.

jej podstawie”. W tym przypadku mielibyśmy wykształcony trwały nawyk właściwego (słusznego) sądzenia, dlatego nie popełnialibyśmy błędów. Dlaczego jednak te dwie dodatkowe możliwości nie wchodzi w grę? Odpowiedź Kartezjusza oparta jest na koncepcji porządku bytowego⁵⁰ i brzmi następująco:

[...] nie mogę zaprzeczyć, że większa doskonałość panowałaby jakoś we wszechświecie, gdyby pewne jego części były wolne od błędów, a inne nie, niż gdyby wszystkie były zupełnie podobne; nie mam też prawa się skarżyć, że Bóg chciał mnie mieć na świecie jako osobę, która nie jest ani najgłówniejsza, ani najdoskonalsza ze wszystkich⁵¹.

Innymi słowy, jeśli zakładam, że świat jest skończenie doskonały, muszę przyjąć największe możliwe zróżnicowanie konstytuujących go elementów. Jest to zasada metafizyczna, którą Descartes zakłada bez dowodu, w gruncie rzeczy nie wiadomo bowiem, dlaczego zróżnicowana wielość miałaby być czymś doskonalszym od wielości niezróżnicowanej, homogenicznej. Nie wiadomo także, dlaczego podając rację istnienia błędu, odwołuje się Kartezjusz w ostateczności do pojęcia doskonałości i idei porządku bytowego. Zgodnie z takim wyjaśnieniem lepiej będzie, jeśli ludzkość zawsze będzie popełniać błędy, a fałsz nie będzie się dawać wyeliminować z ludzkiego poznania. Taki obraz przedstawia jednak niemożność postępu w zakresie naszej wiedzy. Zastanawiające jest w tym kontekście znaczenie Kartezjuszowej metody i zasadność sformułowania programu stworzenia pełnego dedukcyjnego systemu wiedzy. Można by zapytać, po co i komu miałaby być potrzebna metoda poszukiwania prawdy, skoro wiadomo, że *człowiek* nie zrobi z niej właściwego użytku.

DESCARTES ON HUMAN NATURE Some Remarks about the *Fourth Meditation*

The aim of my paper is to bring out some important aspects of Descartes' conception of human nature presented in his *Meditations on First Philosophy*, and, in particular, in the *Fourth Meditation*. I distinguish three levels of analysis in this text: the logico-epistemological, where Descartes expounds his theory of judging; the ontologico-theological, where we encounter Descartes' account of the nature of God and man, as considered in their mutual relations; and finally the ethico-anthropological, which involves the problem of free will and freedom, as well as the issue of theodicy. The latter, according to some interpretations, such as the one suggested by Zbigniew Janowski in his excellent book *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude*, proves to be the central theme throughout the text of all six *Meditations*. I sug-

⁵⁰ Jak zauważa Stephen Menn (*Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998), we fragmencie, do którego odnosi się następny przypis, Descartes przyjmuje istnienie aniołów: skończonych istot wolnych od grzechu (błędu). Jeśli tak, to niesłusznie zarzuca się Kartezjuszowi „angelizację” ludzkiego podmiotu poznającego. Czynią tak autorzy zarówno bardziej popularnych opracowań na temat Kartezjusza, na przykład J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, Fronda, 2005, jak i naukowych monografii, na przykład A. Koyré, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, red. E. Leroux, Paris 1922.

⁵¹ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 80.

gest that in order to tackle the problem raised in the *Fourth Meditation*, i.e., the problem of justifying and explaining errors in human cognition, all three levels must be involved. This shows systematic Descartes' project is – it involves metaphysics, epistemology and ethics in a solution to one problem.