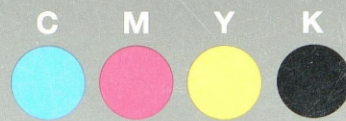


Grey Scale #13



DANES  
-PICTA  
.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOSCI

RENÉ DESCARTES

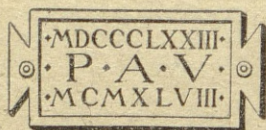
MEDYTACJE  
O PIERWSZEJ FILOZOFII

TLUMACZYŁA

MARIA AJDUKIEWICZOWA

PRZEKŁAD PRZEJRZAŁ

KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ



NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOSCI  
Z ZASIŁKU PREZYDIUM RADY MINISTRÓW I WYDZ. NAUKI MINISTERSTWA OŚW.

KRAKÓW 1948





POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOSCI

RENÉ DESCARTES

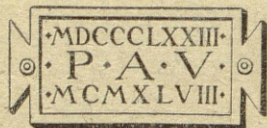
MEDYTACJE  
O PIERWSZEJ FILOZOFII

TLUMACZYŁA

MARIA AJDUKIEWICZOWA

PRZEKŁAD PRZEJRZAŁ

KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ



NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOSCI  
Z ZASIŁKU PREZYDIUM RADY MINISTRÓW I WYDZ. NAUKI MINISTERSTWA OŚW.

KRAKÓW 1948



## KWARTALNIK FILOZOFICZNY

zt

T. XV. Zesz. 1. 1938, 8°, str. 1—94 ..... 150.—

Treść. Willman-Grabowska H. Pojęcie i wyrażenie czasu w Wedach i Brāhmana, str. 1. — Lissa J. O komizmie muzycznym, str. 23. — Kuczyński J. O twierdzeniu Gödla, str. 74.

— Zesz. 2. 1938, 8°, str. 95—194 ..... 150.—

Treść. Lissa J. O komizmie muzycznym (dok.), str. 95. — Wiegner A. W sprawie założeń i charakteru logiki tradycyjnej, str. 108. — Łukasiewicz J. Kartezjusz, str. 123. — Zeidler F. Konsekwencje epistemologiczne teorii kwantów i teorii pola fizyki współczesnej, str. 129.

— Zesz. 3. 1938, 8°, str. 195—290 ..... 150.—

Treść. Zeidler F. Konsekwencje epistemologiczne teorii kwantów i teorii pola fizyki współczesnej (dok.), str. 195. — Rajgrodzki J. Rola poznawcza przeżyć spostrzegawczych w poglądach epistemologicznych Koła Wiedeńskiego, str. 231. — Węsieć J. Michał Wiszniewski i jego filozofia na tle empiryzmu z epoki polskiego oświecenia, str. 260.

— Zesz. 4. 1938, 8°, str. 291—386 ..... 150.—

Treść. Pieter J. Natura ludzka, str. 291. — Dąbbska I. Konwencjonalizm i relatywizm, str. 328. — Lubnicki N. O wartości zasady ekonomii, str. 338. — Agatstein St. William James jako psycholog i filozof religii, str. 355.

T. XVI. Zesz. 1. 1939, 8°, str. 1—100 ..... 150.—

Treść. Agatstein St. William James jako psycholog i filozof religii (dok.), str. 1. — Dąbbska I. O niektórych poglądach K. Twardowskiego z zakresu teorii nauk, str. 14. — Strzembosz T. Organizacja pola zmysłowego w przeżyciu intuicyjnym, str. 25. — Czajkowski St. Jedność filozofii Maine de Birana, str. 57. — Metallmann J. O granicach wartości zasady ekonomii, str. 66. — Witkiewicz St. I. Odpowiedź na krytykę mego «główniaka» przez J. Metallmanna, str. 78.

— Zesz. 2—4. 1946, 8°, str. 101—404 ..... 500.—

Treść. Ingarden R. Essencjalne zagadnienie formy i jej podstawowe pojęcie, str. 101. — Zawirski Z. Geneza i rozwój logiki intuicjonistycznej, str. 165. — Mostowski A. O zdaniach nierozstrzygalnych w sformalizowanych systemach matematyki, str. 223. — Ossowska M. O dwóch rodzajach ocen, str. 273. — Pogonowski J. Metoda nauki językoznawczej w porównaniu z metodą nauk przyrodniczych, str. 293. — Pietrzkiewicz T. Idealizm contra realizm w różnych odmianach obu tych pojęć, str. 351. — Spira Z. Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera, str. 371.

P O L S K A   A K A D E M I A   U M I E J Ę T N O Ś C I

TŁUMACZENIA KLASYKÓW  
FILOZOFII

RENÉ DESCARTES

MEDYTACJE O PIERWSZEJ FILOZOFII

NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI  
WYDANO Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OŚWIATY

K R A K Ó W   1948



POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

---

RENÉ DESCARTES

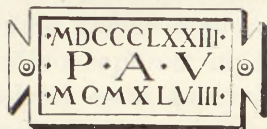
# MEDYTACJE O PIERWSZEJ FILOZOFII

TŁUMACZYŁA

MARIA AJDUKIEWICZOWA

PRZEKŁAD PRZEJRZAŁ

KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ



NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI  
WYDANO Z ZASILKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OŚWIATY

---

K R A K Ó W 1948



1(09)e



30141

2

DRUK W. L. ANCZYC I SP. W KRAKOWIE

360

M-43165



## OD TŁUMACZA

Dzielo Descartes'a, którego przekład polski oddajemy do rąk czytelnika, wyszło w pierwszym wydaniu w r. 1641 w języku łacińskim. Pełny jego tytuł brzmiał: *Renati Des-Cartes, Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur, Parisiis, Apud Michaelem Soli, via Jacobaea sub signo Phoenicis, MDCXLI. Cum Privilegio et Aprobatione Doctorum*. Descartes przedłożył swoje rozważania kilku wybitnym współczesnym mu myślicielom, którzy nadesłali mu swoje uwagi krytyczne. Sześć tych uwag krytycznych wraz z sześciu odpowiedziami Descartes'a na nie uzupełniało właściwy tekst Medytacji. Drugie wydanie tego dzieła wyszło w roku 1642 i zawiera nieznaczne zmiany tekstu wydania pierwszego. Zmieniony został pełny tytuł, który w drugim wydaniu brzmiał jak następuje: *Renati Des-Cartes, Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. His adiunctae sunt variae obiectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus Authoris. Secunda editio septimis obiectionibus antehac non visis aucta, Amstelodami apud Ludovicum Elzevirium, 1642*. Oryginalne te wydania nie były nam przy tłumaczeniu dostępne. Oparliśmy się na krytycznym wydaniu dzieł Descartes'a opracowanym przez Ch. Adama i P. Tannery'ego (*Oeuvres de Descartes VII. Meditationes de prima philosophia*, Paris, Léopold Cerf, 1904) oraz na wydaniu sporządzonym przez A. Buchenaua (*Bibliotheca Philosophorum. Vol. I. Descartes, Meditationes de prima philosophia. Curavit Artur Buchenau, Lipsiae 1913. Sumptibus Felicis Meineri*). Korzystaliśmy też przy ustalaniu tekstu z przekładu francuskiego wydanego



w r. 1647, który został aprobowany przez Descartes'a. Ów przekład był nam dostępny również w wydaniu Adama i Tannery'ego. Oddajemy do rąk czytelnika przekład tekstu samych Medytacji bez zarzutów i odpowiedzi. Podane na marginesie cyfry odpowiadają numerom stron pierwszego wydania oryginału.



## PRZEDMOWA DO CZYTELNIKA

1

Zagadnienie Boga i duszy ludzkiej poruszyłem już niedawno w «Rozprawie o metodzie poprawnego kierowania rozumem i dociekania prawdy w naukach» w języku francuskim w r. 1637. Poruszyłem je nie w tym celu wprowadzić, by je tam dokładnie rozważyć, lecz tylko mimochodem, by z sądów czytelników dowiedzieć się, w jaki sposób należałoby je później opracować. Wydawały mi się bowiem zagadnieniami tak wielkiej wagi, iż sądziłem, że należy je rozważać więcej niż raz tylko. Droga jednak, którą krocę do wyjaśnienia ich jest tak mało utarta i tak odległa od powszechnie używanej, że nie uważałem za wskazane omawiać jej obszerniej w języku francuskim, a więc dostępnym dla wszystkich bez różnicy, by także i słabsze umysły nie uważały się za powołane do wkroczenia na nią.

2

Prosiłem tam więc wszystkich, których by w moich piśmach uderzyło coś godnego nagany, by mi to łaskawie wytknęli. Tymczasem w odniesieniu do tego, co poruszyłem w sprawie owych zagadnień, postawiono mi tylko dwa zarzuty godne wzmianki, na które odpowiem tu w paru słowach, zanim przystąpię do dokładniejszego ich wyjaśnienia.

Pierwszy zarzut brzmi: z tego, że umysł ludzki zwróciwszy się ku sobie poznaje siebie wyłącznie jako rzecz myślącą, nie wynika, że jego natura, czy też jego istota na tym tylko polega, że jest rzeczą myślącą, [o ile się to rozumie]<sup>1)</sup> w taki sposób, iż to słowo tylko wyklucza wszystko

---

<sup>1)</sup> Słowa podane w tekście w nawiasach graniastych są dodane przez tłumacza. Słowa łacińskie w kursywie w nawiasach zwyczajnych są przytoczeniem tekstu oryginalnego. Zostały one podane w tych miejscach, w których z uwagi na wymogi języka polskiego wydawało się



inne, co można by może także uważać za należące do natury duszy. Na ten zarzut odpowiadam, że i ja także nie chciałem tego wykluczyć, jeżeli idzie o prawdziwy stan rzeczy (o którym oczywiście wtedy nie mówiłem), lecz jedynie o ile idzie o moje ujmowanie. Wskutek czego sens był taki, że niczego zupełnie nie poznałem, o czym bym wiedział, że należy do mojej istoty, oprócz tego tylko, że jestem rzeczą myślącą, 3 czyli rzeczą posiadającą zdolność myślenia. W tym zaś, co nastąpi, pokażę, w jaki sposób z tego, że nie poznaję, iżby coś więcej do mojej istoty należało, wynika, iż rzeczywiście też nic więcej do niej nie należy.

Drugi zarzut brzmi: z tego, że posiadam ideę rzeczy doskonalszej ode mnie, nie wynika, że owa idea jest doskonalsza ode mnie, a tym mniej, że istnieje to, co owa idea przedstawia. Na to odpowiadam, że tu w słowie idea jest dwuznaczność; można je bowiem rozumieć albo w sposób materialny (*materialiter*), jako czynność umysłu i w tym sensie nie można powiedzieć, że jest doskonalsza ode mnie, albo też w sposób obiektywny jako rzecz, którą ta czynność umysłu przedstawia, i chociażby się nie przyjmowało, że ta rzecz istnieje poza umysłem, to jednak może być doskonalsza ode mnie z racji swojej istoty. W jaki zaś sposób na podstawie tego tylko, że jest we mnie idea rzeczy doskonalszej ode mnie, wynika, iż owa rzecz naprawdę istnieje, wyjaśnię dokładnie poniżej.

Przejrzałem wprawdzie jeszcze oprócz tego dwa dość długie pisma, w których jednak atakowano nie tyle moje racje dotyczące tych zagadnień, ile moje konkluzje i to przy pomocy argumentów zapożyczonych z poglądów pospolicie spotykanych u ateistów. Lecz na te nie chcę tu odpowiadać w obawie, bym nie musiał ich wprawdzie zreferować, ponieważ argumenty tego rodzaju nie mogą mieć żadnej siły przekonywującej dla tych, którzy rozumieją moje racje, i ponieważ

---

nie wskazane tłumaczyć jeden i ten sam termin używany przez Descartesa zawsze tym samym słowem polskim. W tych wypadkach wybierano pewien termin zasadniczy (np. przy «perceptio» słowo «uciecz») zaś odbiegający odeń inny termin polski zaopatrywano podanym w nawiasie terminem oryginalnym Kartezjusza. (Dop. tłum.).



sądy wielu ludzi są tak opaczne i słabe, że łatwiej dają się przekonać wcześniej zasłyszanyim opiniom, chociażby były fałszywe i nierozumne, niż później usłyszanemu ich zbijaniu, prawdziwemu i niezachwianemu. Powiem ogólnie tylko tyle, że to wszystko, co ateści zazwyczaj zarzucają dla zwalczania istnienia Boga, zawsze polega na tym, że albo przyznaje się Bogu ludzkie namiętności, albo też rości się dla naszych umysłów taką moc i mądrość, że ważymy się określać i pojąć wszystko, co Bóg może i powinien uczynić; toteż, o ile tylko będziemy pamiętać, że nasze umysły powinniśmy uważać za ograniczone, Boga zaś za istotę niepojętą i nieskończoną, wtedy zarzuty owe nie będą nam sprawiały żadnej trudności.

Teraz zaś, poznawszy już sądy ludzkie, przystępuję znowu do omówienia zagadnień, dotyczących się Boga i duszy ludzkiej, a także podstaw całej Pierwszej filozofii; lecz nie oczekuję ani poklasku tłumu, ani wielkiej liczby czytelników. Piszę bowiem wyłącznie dla tych, którzy na serio wraz ze mną chcą podjąć rozważanie i którzy mogą i chcą umysł swój uwolnić od zmysłów i wszelkich uprzedzeń; wiem zaś dobrze, że takich znajdzie się tylko niewielu. Co się zaś tyczy tych, którzy nie dbając o zrozumienie ciągłości i związku moich rozumowań będą usiłowali — jak to wielu ma zwyczaj — wykpiwać poszczególne tylko zdania, to ci nie wielki pożytek odniesą z lektury tej rozprawy. I choć może w wielu wypadkach znajdą sposobność do drwin, to jednak nie łatwo im przyjdzie zarzucić mi coś, co by mnie przyparło do muru lub było godne odpowiedzi.

Ponieważ jednak nie obiecuję, że także innych z góry we wszystkim zadowolę, a także nie mam pretensji do mniemania o sobie, że mogę przewidzieć to, co niektórym będzie się trudnym wydawało, przedstawię w «Medytacjach» na pierwszym miejscu te właśnie myśli, które — jak mi się wydaje — dopomogły mi dojść do pewnego i dokładnego poznania prawdy, by w ten sposób zobaczyć, czy nie mógłbym może przekonać także innych przy pomocy tych samych racji, które mnie przekonały. Później zaś odpowiem na zarzuty kilku mężów o wybitnych umysłach i wiedzy, którym posłałem te Medytacje dla oceny, zanim poszły do druku. Postawili mi oni bowiem dosyć liczne i różnorodne zarzuty, tak

5

6



iz śmiem spodziewać się, że nie łatwo już przyjdzie komuś na myśl coś — przynajmniej o pewnym znaczeniu — czego by oni dotychczas nie poruszyli. Dlatego najusilniej proszę czytelników, aby nie wydawali sądu o Medytacjach, zanim nie zadadzą sobie trudu przeczytania wszystkich owych zarzutów i odpowiedzi na nie.



## PRZEGLĄD TREŚCI SZESCIU PONIŻSZYCH MEDITACJI

W pierwszej Medytacji są podane przyczyny, dla których możemy wątpić o wszystkich rzeczach, zwłaszcza o rzeczach materialnych; dopóki oczywiście nie mamy innych podstaw wiedzy, jak tylko te, które posiadaliśmy dotychczas. Choć więc pożytek tego tak daleko posuniętego wątpienia nie jest na pierwszy rzut oka widoczny, to jednak jest on ogromny, ponieważ uwolni nas od wszelkich sądów przedwczesnych i utoruje najłatwiejszą drogę, która by odwiodła umysł nasz od zmysłów; a w końcu sprawi, że już nie będziemy mogli więcej wątpić o tym, co później uznamy za prawdziwe.

W drugiej Medytacji umysł, który posługując się swoją 2 własną wolnością zakłada, że nie istnieje to wszystko, o czego istnieniu można choćby w najmniejszym stopniu wątpić, zauważa, że jest rzeczą niemożliwą, żeby on sam przy tym nie istniał. To jest także niezmiernie pożyteczne, bo w ten sposób łatwo umysł rozróżnia, co należy do niego samego, a więc do natury myślącej (*natura intellectualis*), a co do ciała. Lecz ponieważ może niektórzy będą oczekiwali w tym miejscu argumentów dla nieśmiertelności duszy, sądzę, że powinienem ich przestrzec, iż starałem się nie pisać niczego, czego bym nie mógł dokładnie udowodnić; — i dlatego mogłem użyć tylko tej metody, jakiej używają matematycy, a mianowicie, by najpierw wymienić wszystko, od czego zależy badane twierdzenie, zanim wysnuję z niego jakikolwiek wniosek. Pierwszym jednak i głównym warunkiem poznania nieśmiertelności duszy jest urobienie sobie o niej pojęcia jak najbardziej przejrzystego i zupełnie różnego od wszelkiego pojęcia ciała. To zostało tam przeprowadzone. Oprócz tego zaś jest potrzebne także, abyśmy wiedzieli, że wszystko to, co pojmujemy jasno i wyraźnie, jest prawdziwe w ten właśnie 3



sposób, w jaki je pojmujemy. Tego nie można było dowieść wcześniej niż w czwartej Medytacji. Dalej należy mieć wyraźne pojęcie natury cielesnej; buduje się je częściowo w tej właśnie drugiej Medytacji, częściowo także w piątej i szóstej. I stąd należy wysnuć wniosek, że te wszystkie rzeczy, które się pojmują jasno i wyraźnie jako różne substancje, tak jak się pojmują duszę i ciało, są w istocie substancjami różniącymi się od siebie nawzajem w sposób rzeczywisty. Do tego wniosku doszedłem w szóstej Medytacji. I w niej też został on umocniony tym, że nie możemy pojąć ciała inaczej jak tylko jako podzielne, duszy natomiast tylko jako niepodzielną; nie możemy też pomyśleć połowy jakiejś duszy, tak jak możemy pomyśleć połowę jakiegokolwiek ciała, choćby nie wiem jak małego. Wobec czego ich naturom przyznaje się nie tylko różność, lecz także pewnego rodzaju przeciwstawność. W tej rozprawie jednak nie zajmowałem się dalej tą sprawą — po części dlatego, że to, co powiedziałem, wystarcza już do pokazania, że ze śmierci ciała nie wynika śmierć duszy, i do wzbudzenia przez to w ludziach śmiertelnych ufności w przyszłe życie; po części też dlatego, że przesłanki, z których

4 można dojść do wniosku o nieśmiertelności duszy, zależą od wyłożenia całej Fizyki. W pierwszym rzędzie należy wiedzieć, że wszystkie w ogóle substancje, czyli rzeczy, które, aby istnieć muszą być stworzone przez Boga, z natury swej są niezniszczalne i nigdy nie mogą przestać istnieć, chyba że ten sam Bóg przez odmówienie im swej pomocy sprowadzi je do nicości. Następnie trzeba zauważyć, że wprawdzie ciało — rozważane jako rodzaj — jest substancją, a zatem też nigdy nie może zginąć; lecz ciało ludzkie jako różniące się od innych ciał, jest złożone tylko z pewnego układu członków i innych tego rodzaju przypadłości (*accidentia*). Natomiast umysł (*mens*) ludzki nie składa się w ten sposób z żadnych przypadłości, lecz jest czystą substancją. Bo choćby wszystkie jego przypadłości się zmieniły, tak że inne rzeczy rozumiałby, innych chciał, inne czuł etc. — to przez to sam umysł nie stanie się inny. Ciało zaś ludzkie staje się innym już przez to samo, że zmieni się kształt jakichś części jego. Wynika z tego, że wprawdzie ciało bardzo łatwo może zginąć, dusza jednak jest z natury swojej nieśmiertelna.



W Medytacji trzeciej przedstawiłem dosyć obszernie — jak mi się wydaje — mój główny dowód wykazujący istnienie Boga. Ponieważ jednak nie chciałem przy tym posługiwać się żadnymi porównaniami z dziedziny rzeczy cielesnych, by jak najbardziej odwieść umysły czytelników od zmysłów, pozostało być może wiele niejasności. Mam jednak nadzieję, że zostaną one później całkowicie usunięte w odpowiedziach na zarzuty; jak np. między innymi ta niejasność, w jaki sposób idea istoty najdoskonalszej, która jest w nas, posiada tyle rzeczywistości obiektywnej,<sup>1)</sup> że musi pochodzić od najdoskonalszej przyczyny. To jest w tych odpowiedziach wyjaśnione przez porównanie z niesłychanie doskonałą maszyną, której idea znajduje się w umyśle jakiegoś rękodzielnika. Tak bowiem jak obiektywne dzieło zawarte w tej idei musi posiadać jakąś przyczynę, a mianowicie wiedzę owego rękodzielnika albo kogoś innego od kogo ją otrzymał, tak samo idea Boga, która jest w nas, musi mieć samego Boga za przyczynę.

W czwartej Medytacji dowodzi się, że prawdziwe jest wszystko to, co ujmujemy (*percipimus*) jasno i wyraźnie, a równocześnie wyjaśnia się, w czym leży przyczyna błędu. To trzeba koniecznie wiedzieć zarówno dla utwierdzenia się w poprzednich rozważaniach, jak też dla zrozumienia następnych. (Należy na tym miejscu jednak zwrócić uwagę, że nie chodzi tam zupełnie o grzech, czyli błąd, jaki się popełnia w dążeniu do dobra i zła, lecz tylko o ten, który zdarza się przy rozsądzaniu, co jest prawdą a co fałszem. Nie bada się też tego, co odnosi się do wiary, czy do postępowania w życiu, lecz wyłącznie prawdy spekulatywne i prawdy poznane jedynie dzięki światłu przyrodzonemu).

W Medytacji piątej oprócz wyjaśnienia, czym jest natura cielesna w ogóle, zawiera się także, przeprowadzony w nowy sposób dowód istnienia Boga. W nim jednak wyłonią się może znów pewne trudności, które później zostaną rozwiązane w odpowiedziach na zarzuty. W końcu zostaje pokazane, w jaki sposób może to być prawdą, że nawet pew-

<sup>1)</sup> Przekład francuski przejrany i aprobowany przez autora, zawiera po słowach «posiada tyle rzeczywistości obiektywnej» następujące wyjaśnienie: «tzn. uczestniczy przez reprezentację w tak wysokim stopniu istnienia i doskonałości, że musi pochodzić itd.» (Przyp. tłum.).



ność dowodów matematycznych jest zależna od poznania Boga.

- 7 W Medytacji szóstej wreszcie przeprowadza się rozróżnienie między czynnością rozumu, a czynnością wyobraźni i opisuje się znamiona odróżniające jedno od drugich. Udowadnia się, że dusza (*mens*) w sposób realny różni się od ciała, ale niemniej pokazuje się, iż jest z nim tak ściśle związana, że tworzy wraz z nim jedno. Wylicza się wszystkie błędy, które mają źródło w zmysłach i podaje się środki, pozwalające ich uniknąć, a w końcu przytacza się wszystkie racje, z których można wysnuć wniosek o istnieniu rzeczy materialnych. Przytaczam je nie dlatego, żebym je uważał za bardzo pożyteczne dla udowodnienia tego właśnie, czego one dowodzą (że mianowicie rzeczywiście istnieje jakiś świat i że ludzie posiadają ciało itp., o czym nikt o zdrowych zmysłach nigdy na serio nie wątpił), lecz dlatego, że rozważając owe racje poznaje się, że nie są one ani tak silne, ani tak oczywiste, jak te, dzięki którym dochodzimy do poznania naszej duszy i Boga. W ten sposób staje się widoczne, że te są najpewniejsze i najoczywistsze ze wszystkich, jakie może znać umysł ludzki. Udowodnienie tego właśnie, postawiłem sobie za cel niniejszych Medytacji. Nie wymieniam też tutaj owych licznych zagadnień, które także w Medytacjach przy sposobności poruszam.



## MEDYTACJA I

### O czym można wątpić

Przed kilkoma już laty spostrzegłem, jak wiele rzeczy fałszywych uważałem w mojej młodości za prawdziwe i jak niepewne jest to wszystko, co później na ich podstawie zbudowałem; [doszedłem więc do przekonania], że jeżeli chcę nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw. Zdawało mi się jednak, że to jest olbrzymie przedsięwzięcie i dlatego czekałem na wiek tak dojrzały, by już po nim nie nastąpił inny bardziej odpowiedni dla badań naukowych. Z tego powodu tak długo zwlekałem, że stałbym się winny, gdybym jeszcze czas pozostały do działania trawił na rozmyślaniach. Dobrze się więc składa, że dziś umysł swój oswobodziłem od wszelkich trosk, zapewniłem sobie zupełny spokój, pogrążam się w samotności i oddam się nareszcie poważnie i z całą swobodą temu ogólnemu przewrotowi wszystkich moich poglądów.

Do tego jednak nie trzeba będzie, bym okazał, że wszystko jest fałszywe; tego może nigdy nie mógłbym osiągnąć. Lecz ponieważ już sam rozum radzi, by niemniej ostrożnie powstrzymać się od uznania tych rzeczy, które są niezupełnie pewne i niewątpliwe, jak od oczywiście fałszywych — zatem wystarczy do odrzucenia wszystkich, jeśli w każdej znajdę jakąś rację do wątpienia. A także nie trzeba poszczególnych poglądów po kolei przechodzić — byłaby to praca bez końca — lecz, ponieważ po zburzeniu fundamentów, wszystko, co na nich jest zbudowane, samo upada, przystąpię od razu do samych zasad, na których opierało się wszystko, w co niegdyś wierzyłem.



Otóż wszystko, co dotychczas za najbardziej prawdziwe uważałem, otrzymywałem od zmysłów lub przez zmysły; przekonałem się jednak, że te mnie niekiedy zwodzą, a roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zwiedli. Jednakowoż — choć nas zmysły niejednokrotnie zwodzą, gdy chodzi o jakieś przedmioty małe i bardziej oddalone — to może jest wiele innych rzeczy, o których absolutnie nie można wątpić, chociaż też od zmysłów je przyjmujemy, jak np. że teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę, że dotykam tego papieru rękoma itp. W jakiż sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych, których mózg tak jest osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni, lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ich ciało jest dynią, lub że są wydeści ze szkła. Ale to są właśnie szaleńcy i ja bym się 10 wydawał niemniej szalonym, gdybym sobie ich wziął za przykład.

Doskonale! — jak gdybym sam nie był człowiekiem, który ma zwyczaj w nocy spać i który we śnie doświadcza tego samego, a nawet rzeczy jeszcze mniej prawdopodobnych, niż owi szaleńcy na jawie. Jak często w nocy każe mi sen wierzyć w rzeczy zwyczajne, jak np. że tu jestem, że jestem ubrany, że siedzę przy ogniu, a tymczasem leżę w łóżku rozebrany. Lecz przecież teraz całkiem pewnie na jawie patrzę na ten papier, ta głowa, którą poruszam, nie jest we śnie pogrążona. Rękę tę wyciągam przed siebie z rozmysłu i ze świadomością i mam w niej czucie; tak wyraźnie nie przedstawiałoby się to śpiącemu. A jednak przypominam sobie, że podobne rozważania zwiódły mnie innym razem w snach. Gdy o tym myślę uważniej, widzę tak jasno, że nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu, iż ogarnia mnie zdumienie i to zdumienie właśnie utwierdza mnie 15 prawie w mniemaniu, że śnię.

Dobrze więc, przypuśćmy, że śnimy i że nieprawdą są wszystkie te szczegóły, jak to, że otwieramy oczy, poruszamy głową, wyciągamy ręce, że mamy takie ręce i takie ciało.



Trzeba jednak z pewnością przyznać, że senne widziadła są jak gdyby jakimiś malowidłami, które mogły zostać utworzone jedynie na podobieństwo rzeczy prawdziwych. Że więc przynajmniej te rzeczy ogólne, jak oczy, głowa, ręce i całe ciało istnieją jako rzeczy prawdziwe a nie tylko wyobrażone. Przecież sami malarze, nawet wtedy, gdy usiłują przedstawić syreny i satyrów w najniezwykleszych postaciach, nie są w stanie dać im pod każdym względem nowych cech, lecz tylko łączą ze sobą członki rozmaitych stworzeń. A jeśli nawet wymyślą coś tak dalece nowego, że nic podobnego w ogóle nigdy nie widziano, tak zupełnie zmyślonego i nieprawdziwego, to jednak z pewnością przynajmniej barwy, które się na to składają, muszą być prawdziwe. Na tej samej podstawie trzeba koniecznie przyznać, że chociaż te rzeczy ogólne, jak oczy, głowa, ręce itp. mogą być tylko tworam i imaginacji, to jednak rzeczywistymi są jakieś inne rzeczy prostsze i ogólniejsze, z których — jak gdyby z prawdziwych barw — tworzą się wszystkie bądź fałszywe, bądź prawdziwe obrazy rzeczy, jakie się znajdują w naszej świadomości (*cogitatio*). — Tego rodzaju, zdaje się, jest istota ciała w ogóle i jego rozciągłość, podobnie kształt rzeczy rozciągłych, dalej ich *quantum*, czyli ich wielkość i liczba, tak samo miejsce, w którym się znajdują, czas, przez jaki trwają itp. 11

Toteż na podstawie tego może nie będzie mylny wniosek, że choć fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, które zależą od rozpatrywania rzeczy złożonych, są wprawdzie niepewne, to jednak arytmetyka, geometria i inne tego rodzaju nauki, które traktują jedynie o rzeczach najprostszych i najogólniejszych — nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości, czy nie — zawierają coś pewnego i niewątpliwego. Bo czy czuwać, czy śpieć,  $2 + 3 = 5$ , a kwadrat nie więcej ma boków, jak cztery, i zdaje się jest niemożliwe, by tak oczywiste prawdy popadły w podejrzenie, jakoby były fałszywe.

Jednakowoż znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie wkorzone mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem. Skąd jednak wiem, że on nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej ziemi, ani nieba, ani żadnej rzeczy rozciąglej, żadnego kształtu, 13

żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące. Skąd wiem, że tak jak o innych niekiedy sędzę, że się mylą w takich sprawach, o których — jak im się wydaje — posiadają doskonałą wiedzę, że tak samo ja sam nie ulegam złudzeniu, gdy dwa do trzech dodaję lub liczę boki kwadratu, albo gdy wykonuję coś jeszcze łatwiejszego, jeśli coś takiego da się pomyśleć. A może Bóg nie chciał, bym był tak oszukiwany? Nazywa się przecież największą dobrocią. Lecz, jeśli by się to nie zgadzało z jego dobrocią, by mnie stworzył takim, iżbym się zawsze mylił, to zdawałoby się, że ta sama dobroć nie pozwala na to, bym się czasem tylko mylił. A tego faktu nie można zaprzeczyć.

Znajdą się jednak może tacy, którzy woleliby zaprzeczyć istnieniu tak potężnego Boga, niż uwierzyć w to, że wszystkie inne rzeczy są niepewne. Lecz z tymi nie spierajmy się i uważajmy to wszystko o Bogu za czczy wymysł. Niechaj więc przyjmą, że tym, czym jestem, stałem się bądź to wskutek zrządzenia losu, bądź też wskutek przypadku, czy też zwykłego biegu rzeczy, lub jakimkolwiek bądź innym sposobem. Otóż, ponieważ mylić się i błdzić uchodzi za pewną niedoskonałość, więc im mniej potężnemu sprawcy moje pochodzenie będą przypisywali, tym prawdopodobniejszym będzie, że jestem tak niedoskonały, iż zawsze się mylę.

- 14 Na takie argumenty nic już nie mogę odpowiedzieć, lecz w końcu muszę wyznać, że o wszystkim, co dawniej uważałem za prawdziwe, można wątpić i to nie przez nieostrożność lub lekkomyślność, lecz z powodu poważnych i przemyślanych racji. Jeśli więc chcę znaleźć coś pewnego, to muszę nie mniej ostrożnie powstrzymywać się od uznawania tego wszystkiego jak od oczywistych fałszów.

Lecz nie dość to stwierdzić, trzeba się starać mieć to w pamięci. Ustawicznie bowiem powracają dawne mniemania, do których przywykłem, i biorą w posiadanie mój łatwowierny umysł wbrew mojej woli prawie, jak gdyby im był na mocy długotrwałego obcowania i spoufalenia zobowiązany. Nigdy też nie odzwyczaję się przytakiwać i ufać im, dopóki będę je uważał za takie, jakimi są rzeczywiście, to znaczy wprowadzie trochę wątpliwe, jak to już widzieliśmy, lecz zara-



zem bardzo prawdopodobne i takie, którym o wiele rozsądniej jest wierzyć, niż zaprzeczyć. Dlatego — jak sądzę — nieźle uczynię, jeśli, zwróciwszy się dobrowolnie w kierunku wprost przeciwnym, sam siebie będę ludził i uważał przez jakiś czas owe mniemania za zupełnie fałszywe i urojone, aż wreszcie po zrównoważeniu niejako obustronnym skłonności do wydawania sądów więcej już żadne złe przyzwyczajenie nie spowoduje mego sądu z drogi właściwego ujmowania (*perceptio*) rzeczy. Bo przecież wiem, że nie może stąd wyniknąć żadne niebezpieczeństwo ani błąd i że nie mogę w nieufności pójść za daleko, ponieważ nie chodzi tu o działanie, lecz tylko o poznanie.

15

Przyjmuję więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś zły duch, bardzo potężny i przebiegły wszystkie swe sily wyteżył w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawił on sidła na mą łatwości. Będę uważał, że ja sam nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ani żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam. Będę trwał uparcie przy tym rozmyślaniu i w ten sposób, choć może nie jest w mojej mocy poznać żadnej prawdy, to jednak będę się miał na baczności, żebym nie uznawał, o ile to możliwe, rzeczy fałszywych i żeby mi ten zwodziciel, chociażby nie wiem jak potężny i przebiegły, nie mógł niczego narzucić. Ale to przedsięwzięcie jest pełne trudów i jakaś bierność prowadzi mnie z powrotem do nawyknień życia. I nie inaczej jak więzień, który we śnie cieszył się wyobrażoną wolnością, gdy go później ogarną wątpliwości, czy nie śpi, obawia się obudzenia i nie otwiera długo oczu, aby nie spłoszyć ponętnych marzeń, tak też i ja dobrowolnie powracam do dawnych mniemań i lękam się przebudzenia, w obawie, aby następującej po cichym spoczynku pracowitej jawy nie wypadło mi spędzić w nieprzeniknionych ciemnościach poruszonych właśnie trudności, a nie w świetle.

16

## MEDYTACJA II

### O naturze umysłu ludzkiego. Że jest on bardziej znany niż ciało

17 Wczorajsze rozważania pogrążyły mnie w takich wątpliwościach, że nie mogę o nich zapomnieć, ani nie widzę, jakby je należało rozwiązać, lecz tak dalece straciłem równowagę jak ktoś, co wpadłszy nagle w głęboki wir, ani dna dosięgnąć, ani też na powierzchnię wypłynąć nie może. Chcę jednak wydobyć się z tego i spróbuję ponownie iść tą samą drogą, na którą wczoraj wkroczyłem. Będę się mianowicie trzymał z dala od wszystkiego, co najmniejszą choćby dopuszcza wątpliwość, zupełnie tak samo, jak gdybym był stwierdził, że jest to zgoła fałszem. Będę też podążał dalej, póki nie poznam czegoś pewnego i jeśli już nie poznam niczego innego jako pewne, to przynajmniej to, że nie ma nic pewnego. Aby całą ziemię poruszyć z miejsca, żądał Archimedes tylko punktu, który by był stały i nieruchomy; należy więc oczekiwać wielkich rzeczy, jeżeli znajdę choćby coś najmniejszego, co byłoby pewne i niewzruszone.

Zakładam więc, że wszystko to, co widzę, jest fałszem, wierzę, że nie istniało nigdy nic z tego, co mi kłamliwa pamięć przedstawia, nie posiadam wcale zmysłów. Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami. Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego.

18 Lecz skądże wiem, że poza tym, co już wymienilem, nie ma nic innego, o czym wątpić najmniejszej nie ma przyczyny? Czyż może istnieje jakiś Bóg, czy jakiegokolwiek mam nadać miano temu, który te właśnie myśli we mnie wzbudza? Lecz dla czego mam to przypuszczać, skoro może sam jestem ich sprawcą? Czyż więc przynajmniej ja sam czymś jestem? Zaprzeczyłem już jednak, jakobym posiadał w ogóle jakieś zmy-



sły i jakieś ciało. Tu jednak zatrzymuję się. Bo cóż stąd wynika? Czyż jestem tak ściśle związany z ciałem i zmysłami, że bez nich nie mogę istnieć? Lecz już przyjąłem, że nie w świecie nie istnieje: ani niebo, ani ziemia, ani umysły, ani ciała, czyż więc nie przyjąłem, że i ja nie istnieję? Ja jednak na pewno istniałem, skoro coś przyjąłem. Lecz istnieje zwodzieciel — nie wiem, kto nim jest — wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie ludzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie ludzi! I niechajże mnie ludzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym, tak długo, dopóki myślę sam, że czymś jestem. Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: «Ja jestem, ja istnieję» musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub w duchu pomyślę.

Jednakże jeszcze niedostatecznie rozumiem, kim jestem ja sam, ja, który istnieję koniecznie; muszę więc uważać, abym przypadkiem czegoś innego nierozważnie nie wziął za siebie, i tym sposobem nie popadł w błąd nawet w tym poznaniu, które uważam za najpewniejsze i najbardziej oczywiste ze wszystkich. Z tego powodu rozważę ponownie, za co się dawniej uważałem, zanim nie wszedłem na drogę tych rozmyślań; z tych dawnych mych poglądów usunę następnie wszystko to, co z przytoczonych powodów mogłoby zostać w najmniejszym choćby stopniu podważone, tak aby w końcu pozostało dokładnie to tylko, co jest pewne i niewzruszone.

Za cóż się tedy dotychczas uważałem? Oczywiście za człowieka, lecz czym jest człowiek? Mamże powiedzieć: istotą żyjącą rozumną? Nie! Gdyż następnie należałoby zapytać, czym jest istota żyjąca i czym rozumna, i w ten sposób zamiast jednego pytania stanęłoby przede mną kilka pytań jeszcze trudniejszych, nie mam zaś tyle wolnego czasu, abym go mógł poświęcić na takie subtelności. Raczej zwrócę uwagę na to, co się dawniej myśli mojej samo w sposób naturalny narzucało, ilekroć rozważałem, czym jestem. Otóż narzucało mi się przede wszystkim, że mam twarz, ręce, ramiona i całą tę maszynę członków, jaką spostrzega się też u trupa, a którą oznaczałem nazwą ciała; narzucało mi się dalej, że się odżywiam, chodzę, czuję i myślę, które to czynności odnosiłem do

duszy; lecz czym jest ta dusza, na to bądź wcale nie zwracałem uwagi, bądź wyobrażałem sobie jakieś nieuchwytnie nie wiem co, coś na kształt wiatru lub ognia, lub eteru, co przenika grubsze moje części. Co do ciała mego, to nie miałem żadnych wątpliwości, lecz sądziłem, że znam dokładnie jego naturę, a gdybym przypadkiem spróbował ją opisać tak jak ją w myśli mojej pojmowałem, to takbym się wyraził: przez ciało rozumiem wszystko to, co może wypełniać przestrzeń w taki sposób, że z niej wyłącza każde inne ciało, co może zostać spostrzeżone za pomocą dotyku, wzroku, słuchu, smaku lub zapachu i co może nadto na różne sposoby zostać wprowadzone w ruch, wprowadzić nie samo przez się, ale przez coś innego, co go dotyka; sądziłem bowiem, że posiadanie siły do wprowadzania siebie samego w ruch, podobnie jak posiadanie zdolności czucia lub myślenia żadną miarą nie należy do natury ciała; co więcej dziwiłem się raczej, gdy zdolności te w niektórych ciałach znajdowałem.

- 21 Cóż jednak teraz będzie, skoro przyjmuję, że zwodziciel jakiś przepotężny i — jeśli godzi się tak powiedzieć — złośliwy zadaje sobie trudu, aby mnie zwodzić we wszystkim, ile tylko potrafi? Czyż mogę twierdzić, że posiadam cokolwiek — bądź z tego wszystkiego, o czym poprzednio powiedziałem, że należy do natury ciała? Raz po raz myślę o tym z uwagą i niczego takiego nie znajduję; bezowocnie wysiłam się powtarzaniem tych rozważań.

Lecz cóż z tego posiadam, co przypisywałem duszy, np. jakże jest z odżywianiem się lub chodzeniem? Otóż skoro już nie mam ciała, to i one nie są niczym innym jak tylko fikcjami. A jak się ma rzecz z czuciem? I ono oczywiście nie może się dokonywać bez ciała, a nawet zdawało mi się, że bardzo wiele rzeczy czułem we śnie, których — jak później się przekonałem — nie czułem. A jak jest z myśleniem? Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. 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 (*ani-*



mus) bądź rozsądkiem (*intellectus*) bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazi o nieznanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą.

I czym jestem poza tym? Przywołam wyobraźnię na pomoc: nie jestem tym układem członków, który się ciałem ludzkim nazywa; nie jestem też subtelnym powietrzem, które te członki przenika, ani wiatrem, ani ogniem, ani oparem, ani tchnieniem, ani czymkolwiek takim, co bym sobie mógł wyobrazić; założyłem bowiem, że to wszystko jest niczym. Podtrzymuję to założenie: a mimo to ja jestem czymś. Ale może przypadkiem to właśnie, o czym przypuszczam, że jest niczym, ponieważ nie jest mi ono znane, w rzeczywistości nie różni się ode mnie takiego, jakiego znam? Nie wiem tego i o to się już nie spieram; sąd wydawać mogę tylko o tym, co mi jest znane. Wiem, że istnieję; pytam jednak, kim jestem ja, o którym wiem, że istnieję. Jest rzeczą niewątpliwą, że znajomość tego, co tak dokładnie stwierdziłem nie może opierać się na czymś, o czego istnieniu jeszcze nie wiem; a zatem nie może opierać się na niczym, co unaoczniam sobie w wyobraźni. To właśnie słowo *u n a o c z n i a m* zwraca mi na błąd mój uwagę: unaoczniałbym bowiem w rzeczy samej, gdybym sobie wyobraził siebie jako coś, bo wyobrażać sobie, to nic innego jak oglądać postać lub obraz rzeczy cielesnej. Tymczasem wiem już napewno, że istnieję, a równocześnie wiem, że jest możliwe, iż wszystkie te obrazy i w ogóle wszystko, co odnosi się do natury ciała nie jest niczym innym jak tylko sennym widziadłem. Zdawszy sobie z tego sprawę, widzę, że niemniej niedorzecznie postąpiłem mówiąc «przywołam wyobraźnię na pomoc, aby dokładniej poznać kim jestem», jak gdybym powiedział «wprawdzie już się obudziłem i widzę coś nie coś prawdziwego, lecz ponieważ jeszcze nie widzę z dostateczną oczywistością, postaram się zasnąć, aby mi to sen bardziej prawdziwie i bardziej oczywiście przedstawił». Poznając więc, że nic z tego, co mógłbym przy pomocy wyobraźni uchwycić nie należy do tego pojęcia, które mam o sobie, że umysł swój powinienem jak najstaranniej odwrócić od tych spraw, jeżeli ma on swą własną naturę jak najwyraźniej ująć.

Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje.

24 Zaiste niemało tego jest, jeśli to wszystko miałooby do mnie należeć. Lecz dlaczegożby nie miało należeć? Czyż to nie ja sam jestem tym, który wątpi prawie o wszystkim, który jednak coś nie coś już rozumie, który o jednych rzeczach twierdzi, że są prawdziwe, innym zaprzecza, który pragnie więcej wiedzieć, nie chce się dać zwodzić, który wiele, chociaż wbrew woli, sobie wyobraża, a także wiele, jak gdyby od zmysłów pochodzącego, spostrzega. Niechbym stale spał, niechby także mój stwórca zwodził mnie, ile tylko potrafi, czy cokolwiek z tego nie jest równie prawdziwe, jak to, że istnieję? Cóż z tego różniłoby się od mojej świadomości (*cogitatio*)? O czymże z tego można by powiedzieć, że jest ode mnie samego oddzielone? Bo to, że ja jestem tym, który wątpi, rozumie, chce, jest tak oczywiste, że przez nic innego oczywistszym stać się nie może. Ale to przecież ten sam ja jestem, który sobie wyobraża, bo może wprowadzić — jak to założyłem — żadna zgola rzecz wyobrażona nie jest prawdziwa, ale sama zdolność wyobrażania rzeczywiście istnieje i stanowi część mojej świadomości. W końcu to ten sam ja jestem, który czuję, czyli który rzeczy cielesne jakby za pomocą zmysłów spostrzegam. Widzę wszak oczywiście światło, słyszę hałas, czuję ciepło. — Ależ to wszystko jest fałszem! Przecież śpię! Jednakże na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak świadomością (*cogitare*).

25 Na podstawie tego zaiste zaczynam znacznie lepiej poznawać, kim jestem. Lecz jednak dotąd mi się wydaje i nie mogę się powstrzymać od mniemania, że rzeczy cielesne, których obrazy kształtuje świadomość i które same zmysły nasze badają, znacznie wyraźniej się poznaje niż to nie wiadomo co we mnie, co nie daje się wyobrazić. Chociaż to jednak dziwne, że wyraźniej pojmuję rzeczy, o których stwierdzam, że są wątpliwe, nieznane, obce mi, niż to, co jest prawdziwe, co poznane, niż jednym słowem siebie samego. Ale widzę już,



jak się ma sprawa, mój umysł rad błdzi i nie znosi jeszcze zacieśnienia przez granice prawdy. Niechże więc będzie; zwolnijmy mu jeszcze raz jak najbardziej cugli, żeby ściągnawszy je niebawem we właściwej chwili łatwiej było nim kierować.

Rozważmy te przedmioty, które powszechnie uchodzą za najwyraźniej ze wszystkich pojmowane. Są to ciała, których dotykamy, które widzimy. Nie idzie tu o ciała w ogóle, te bowiem ogólne pojęcia (*perceptio*) bywają znacznie bardziej niejasne, lecz o jakieś ciało konkretne. Weźmy np. ten воск; świeżo został uzyskany z plastra i jeszcze nie stracił całkiem smaku swego miodu, ma w sobie jeszcze trochę zapachu kwiatów, z których został zebrany; jego barwa, kształt, wielkość są widoczne: jest twardy, zimny, można go łatwo dotknąć i gdy stuknąć weń palcem wydaje dźwięk. Jednym słowem posiada wszystko, co zdaje się być potrzebne, aby jakieś ciało mogło zostać jak najwyraźniej poznane. Ale oto, w czasie, gdy to mówię, przybliża się воск do ognia, traci resztki smaku, zapach ulatuje, barwa się zmienia, kształt znika, rozmiary rosną, воск staje się płynny, gorący, ledwo go dotknąć można i już, jeśli weń stukać, nie wydaje dźwięku. Czyż to jest dalej ten sam воск? Trzeba przyznać, że ten sam, nikt temu nie przeczy, nikt inaczej nie myśli. Cóż to więc było w tym wosku, co tak wyraźnie się pojmowało? Na pewno nic z tego, co mi było dane przez zmysły, cokolwiek bowiem podpadało bądź pod zmysł smaku, bądź zapachu, bądź wzroku, bądź dotyku, bądź słuchu uległo już zmianie: a tymczasem воск pozostaje.

Może to to było, co teraz myślę, mianowicie że воск sam nie był tą słodyczą miodu ani tą wonią kwiatów, ani tą bielą, ani kształtem, ani dźwiękiem, lecz ciałem, które mi się przedtem ujawniało w ten sposób a teraz w inny. Lecz czym dokładnie jest to, co tak sobie wyobrażam? Zwróćmy baczniejszą uwagę i usunawszy to wszystko, co do wosku nie należy, przyjrzyjmy się, co pozostaje; otóż nic innego, jak tylko coś rozciąglęgo, giętkiego i zmiennego. Ale co to jest to: giętkie i zmienne? Czyż to, że sobie wyobrażam, iż ten воск może przejść z kształtu okrągłego do kwadratowego, a od tego do trójkątnego? Żadną miarą, albowiem pojmuję ten воск jako zdolny do niezliczonej ilości takich zmian, nie mogę zaś prze-

biec w wyobraźni niezliczonej ilości, a zatem pojęcie to nie powstaje dzięki zdolności wyobrażania. A co to jest to: rozciągłość? Czyż może i ta rozciągłość jego jest mi nieznana? Albowiem w topiącym się wosku staje się ona większa, jeszcze większa we wrzącym i jeszcze większa, gdy ciepło dalej wzrasta; i nie osądzałbym słusznie, czym jest wosk, gdybym nie mniemał, że może on co do rozciągłości ulegać liczniejszym zmianom, aniżeli kiedykolwiek wyobraźnią swą ogarnąłem. Nic mi więc innego nie pozostaje, jak przyznać, że nie mogę sobie wyobrazić, czym jest ten wosk, lecz tylko rozumem (*mente*) ująć. Mówię to o konkretnym kawałku wosku, o wosku w ogóle jest to jeszcze bardziej jasne. Ale czym jest ten wosk, który tylko rozumem ujmuję? Oczywiście jest on tym samym woskiem, co ten, który widzę, którego dotykam, który sobie wyobrażam, jednym słowem tym samym, który miałem od początku na myśli. A jednak należy stwierdzić, że jego ujęcie (*perceptio*) nie polega i nigdy nie polegało ani na widzeniu, ani na czuciu dotykem, ani w ogóle na żadnym wyobrażeniu, jakkolwiek pierwotnie się tak zdawało, lecz polega na wglądzie samego rozumu (*mentis*), który może być niedoskonały i niejasny, jak to też było pierwotnie, albo jasny i wyraźny, jak to jest teraz, zależnie od tego, czy mniej, czy też bardziej bacznie zwracam uwagę na jego składniki.

Tymczasem aż dziwne mi, że rozum mój tak bardzo skłonny jest do błędu, bo chociaż rozważania me prowadzę w milczeniu, nie wydając głosu, to jednak idę za słowami i niewiele brakuje, żebym się dał uwieść przez zwykły sposób mówienia: mówimy bowiem, że widzimy sam wosk, gdy jest on przed nami, a nie, że sądzimy na podstawie barwy i kształtu, że jest on obecny. A z tego skłonny byłbym zaraz wyprowadzić wniosek, że poznaję wosk przez działanie wzroku, a nie przez wgląd rozumu. Lecz oto spostrzegam przez okno ludzi przechodzących ulicą. O nich też tak samo jak o wosku zwykle mówię, że ich widzę. Cóż jednak naprawdę widzę prócz czapek i szat, pod którymi mogłyby się ukrywać automaty, lecz sądzę, że to są ludzie. W taki to sposób, to co zdawało mi się, iż widzę oczami, pojmuję tylko za pomocą zdolności wydawania sądów, która należy do mego rozumu.

Lecz ponieważ pragnę być mądrzejszy niż pospólstwo,



powinienem się wstydzić, że szukam powodu do wątpliwości w sposobie wyrażania się wynalezionym przez pospólstwo. Chodźmy więc dalej i zwróćmy na to uwagę, czy doskonale i oczywiście ujmowałem, czym jest wosk, gdy go pierwotnie ujrzałem i sądziłem, że go poznaję przy pomocy samego zmysłu zewnętrznego, albo może przy pomocy tzw. zmysłu ogólnego, tj. przy pomocy zdolności do wyobrażania, czy też raczej teraz, gdy starannie zbadałem zarówno, czym wosk jest, jak też w jaki sposób go się poznaje. Oczywiście nie miałoby sensu mieć co do tego wątpliwości. Cóż bowiem było wyraźnego w pierwszym sposobie ujmowania, co w nim było takiego, czego by — jak się zdaje — nie mogło mieć jakiegokolwiek zwierzę? Tymczasem, gdy odróżniam wosk od jego zewnętrznych form i jakby nagi po zdarciu zeń szat rozważam, to chociażbym może dotąd w sądzie swym się mylił, przecież nie mógłbym wosku w taki sposób ujmować (*percipere*), nie mając rozumu (*mens*) ludzkiego.

Cóż jednak powiem o samym tym umyśle (*mens*), czyli o sobie samym, dotychczas bowiem nie przyjmuję, aby we mnie prócz umysłu było coś innego. Cóż — powiadam — ja, który, jak się wydaje, tak wyraźnie ujmuję ten wosk, czyż nie poznaję siebie samego nie tylko o wiele bardziej prawdziwie, o wiele bardziej pewnie, lecz także bardziej wyraźnie i oczywiście? Albowiem jeśli sądzę, że wosk istnieje na tej podstawie, że go widzę, to z tego samego, że wosk ten widzę znacznie oczywiście wynika, że ja sam też istnieję. Bo może tak być, że to, co widzę, nie jest naprawdę woskiem, może też być, że nawet oczu nie mam, którymi bym cokolwiek widział; ale jest rzeczą zupełnie niemożliwą, iżbym, skoro widzę lub (czego, na razie nie odróżniam) myślę (*cogitare*), że widzę, ja sam myślący nie był czymś. Podobnie jeśli sądzę, że wosk jest, na tej podstawie, że go dotykam, to wynika znowu z tego to samo, mianowicie że ja jestem; jeśli sądzę tak na tej podstawie, że go sobie wyobrażam lub na jakiegokolwiek innej podstawie, to rzecz ma się oczywiście tak samo. Te same jednak uwagi, które odniosłem do wosku dają się zastosować do wszystkiego, co znajduje się poza mną. A dalej, jeśli się wydaje, że ujęcie wosku jest wyraźniejsze, gdy stało mi się znany nie tylko dzięki samemu wzrokowi lub dotykowi, lecz

- 31 dzięki większej liczbie przyczyn, to ileż bardziej wyraźnie — trzeba to przyznać — poznaję sam siebie samego, skoro nie ma żadnych racji, która mogłaby się przyczynić do ujęcia wosku lub jakiegokolwiek innego ciała, a które by zarazem nie wykazywały lepiej natury mojego umysłu. Lecz prócz tego jest też i wiele innych rzeczy w samym umyśle, na podstawie których można dojść do bardziej wyraźnego jego poznania (*notitia*), tak iż to, co ciało do tego poznania dodaje, prawie nie wchodzi — jak się zdaje — w rachubę.

Tak oto wreszcie doszedłem sam tam, dokąd chciałem. Skoro bowiem już wiem, że samych ciał nie ujmuję właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego rozumu (*intellectu*), i że nie dzięki temu się je ujmuję (*percipi*), że się ich dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo pojmuje (*intelligentur*), to poznaję jasno, że niczego łatwiej lub oczywiściej ująć (*percipi*) nie mogę niż własny mój umysł. Ponieważ jednak przyzwyczajenie nie może tak szybko pozbyć się zadawnionych poglądów, będzie dobrze, jeśli się przy tym zatrzymam, aby się to nowe poznanie, przez dłuższe rozpa-  
miętywanie, głębiej wryło w mą pamięć.



## O istnieniu Boga

Zamknę teraz oczy i zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, usunę też wszystkie obrazy rzeczy cielesnych z mojej świadomości lub raczej, ponieważ się to prawie nie da uskutecznić, nie będę im przypisywał żadnej wartości, jako czczym i fałszywym. Będę usiłował, mówiąc tylko ze sobą i wglądając głębiej w siebie samego, stać się sam sobie zwolna lepiej znany i bliższy. Jestem rzeczą myślącą (*cogitans*), to znaczy rzeczą, która wątpi, twierdzi, zaprzecza, która niewiele rozumie, a wiele rzeczy nie wie, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. Chociaż więc — jak to już wyżej zauważyłem — to, co czuję, lub co sobie wyobrażam, nie jest może poza mną niczym, to jednak jestem tego pewny, że te sposoby myślenia, które nazywam czuciami lub wyobrażeniami, o tyle, o ile są tylko jakimiś sposobami myślenia (*cogitandi*), istnieją we mnie.

W tych to niewielu wyrazach wymieniłem wszystko to, co wiem naprawdę, albo przynajmniej to, o czym dotąd stwierdziłem, że wiem. Teraz pragnę pilniej rozpatrzyć, czy może jest we mnie jeszcze coś innego, czego dotąd nie zauważyłem.

Wiem to na pewno, że jestem istotą myślącą — czyż więc wiem także, czego na to potrzeba, abym był czegoś pewny? Otóż w tym pierwszym poznaniu nie ma nic innego, jak pewne jasne i wyraźne ujęcie tego, co twierdzę. Nie wystarczyłoby to zaiste do tego, aby mnie upewnić o prawdziwości jakiejś rzeczy, gdyby się mogło kiedyś zdarzyć, żeby coś, co tak jasno i wyraźnie ujmuję, było fałszem. Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję.

Tymczasem przyjmowałem dawniej wiele rzeczy, jako całkowicie pewnych i oczywistych, o których się później przekonałem, że są wątpliwe. Cóż to były za rzeczy? Oto ziemia, niebo, gwiazdy i wszystko to, co mi dawały zmysły. Cóż z nich jednak jasno ujmowałem? Otóż to, że idee takich rzeczy, czyli myśli (*cogitationes*) uświadamiały się memu umysłowi. Lecz i teraz nie zaprzeczam temu, że owe idee są we mnie. Było to jednak coś innego, co utrzymywałem i o czym — przyzwyczajawszy się wierzyć w to — sądziłem, że jasno ujmuję, czego jednak w istocie tak nie ujmowałem. Utrzymywałem mianowicie, że są jakieś rzeczy poza mną, od których owe idee pochodzą i do których idee te są całkowicie podobne. W tym to właśnie albo się myliłem, albo też, jeśli sąd mój był prawdziwy, nie przypadła mu to w udziale dzięki sile mojego spostrzeżenia (*perceptio*).

A jakże to było, gdy w arytmetyce lub w geometrii rozpatrywałem coś bardzo prostego i łatwego, jak np. że dwa i trzy dodane do siebie dają pięć — lub coś podobnego; czy przynajmniej tego nie widziałem dość wyraźnie na to, by stwierdzić, że jest prawdą? Sądziłem wprawdzie później, że należy o twierdzeniach tych wątpić, z tego tylko powodu, że przyszło mi na myśl, iż może jakiś Bóg taką mi mógł dać naturę, że myliłbym się także w tych sprawach, które wydają się najoczywistszymi. Lecz ilekroć natrafiam na ten przyjęty z góry pogląd o wszechmocy Boga, tylekroć muszę przyznać, że jeśliby chciał, to mógłby z łatwością sprawić, iżbym błędził także i w tych sprawach, o których sądzę, że je jak najoczywiściej widzę oczyma duszy (*mentis*). Ilekroć jednak zwracam się do samych rzeczy, o których sądzę, że je bardzo jasno ujmuję, tylekroć tak całkowicie dają im się przekonać, że mimo woli wypowiadam te słowa: Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym był sam niczym, jak długo będę świadom (*cogitabo*) tego, że czymś jestem, ani tego, żeby kiedyś było prawdą, że nigdy nie istniałem, gdy już jest prawdą, że istnieję, albo tego, żeby dwa dodane do trzech było więcej lub mniej niż pięć, lub czegoś takiego, w czym oczywiście poznaję jawną sprzeczność.

Ponieważ zaś na pewno nie mam żadnego powodu do przyjęcia, że jakiś Bóg jest zwodzicielem, ani nawet dotąd nie



wiem dostatecznie, czy w ogóle jakiś Bóg istnieje, przeto bardzo słaby i — że tak powiem — metafizyczny jest na tym tylko mniemaniu oparty powód do wątpienia. Aby jednak i ten powód usunąć, winienem rozpatrzyć, gdy tylko zdarzy się sposobność, czy istnieje Bóg i czy, jeśli istnieje, może być zwodzicielem; jak długo bowiem nie wiem tego, to nie wydaje mi się, bym mógł kiedykolwiek być całkiem pewny w odniesieniu do jakiegokolwiek innej rzeczy.

Teraz jednak — jak się zdaje — porządek wymaga, abym przede wszystkim wszystkie moje przeżycia świadome (*cogitationes*) podzielił na pewne rodzaje i zbadał, w których z nich właściwie jest zawarta prawda lub fałsz. Niektóre z nich są jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko właściwie przysługuje nazwa idei, gdy np. przedstawiam sobie (*cogito*) człowieka, chimere, niebo, anioła, Boga. Inne jednak mają jakąś inną jeszcze formę; gdy np. chcę, gdy się boję, gdy twierdzę, gdy przeczę, wtedy wprowadzie zawsze ujmuję jakąś rzecz jako przedmiot (*subiectum*) mojej świadomości, lecz także obejmuję przeżyciem świadomym coś więcej niż podobieństwo do tej rzeczy. Z nich jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie zaś sądami.

Co się zaś tyczy idei, to nie mogą one właściwie być fałszywe, jeżeli się je rozważa same w sobie, a nie w odniesieniu do czegoś innego; bo czy sobie wyobrażam kozę czy chimere, to niemniej prawdą jest, że sobie wyobrażam pierwszą, jak to, że sobie wyobrażam drugą. Nie należy się też obawiać fałszu w samym akcie woli czy w uczuciach; bo choćbym mógł pragnąć czegoś niedorzecznego, a nawet czegoś, czego w ogóle nigdzie nie ma — to niemniej jest prawdą, że ja tego pragnę. Pozostają więc jedynie sądy jako dziedzina, w której muszę się strzec przed błędem. Zasadniczy zaś i najczęściej spotykany błąd, jaki mógłby się w nich znaleźć, polega na tym, że sądzę, iż idee, które są we mnie, są podobne albo zgodne z jakimiś rzeczami znajdującymi się poza mną. Gdybym natomiast same idee rozważał jako pewną odmianę (*modus*) mego przeżycia świadomego (*cogitationis*), a nie odnosiłbym ich do czegoś innego, to z pewnością nie mogłyby mi dać powodu do popelnienia błędu.

Z tych zaś idei jedne wydają mi się być wrodzone, inne

nabyte, jeszcze inne przeze mnie samego urobione. Bo, że rozumiem, co to jest rzecz, co prawda, co przeżycie świadome (*cogitatio*) — to — jak mi się zdaje — mam nie skądinąd, jak od samej mojej natury. Że zaś teraz słyszę hałas, widzę słońce, czuję ciepło ognia, to — jak dotychczas sądziłem — pochodzi od jakichś rzeczy poza mną się znajdujących. A wreszcie syreny, hipogryfy itp. są urobione przeze mnie samego. Ale mogę też może uważać wszystkie idee za nabyte, albo też wszystkie za wrodzone, albo wszystkie za urobione przeze mnie samego; nie zdałem sobie jeszcze bowiem jasno sprawy, skąd one naprawdę pochodzą.

38 Tu jednak należy się zająć przede wszystkim tymi ideami, które — jak sądzę — pochodzą jakoby od rzeczy istniejących na zewnątrz mnie [i zbadać], jaka racja skłania mnie do tego, żebym je uważał za podobne do tych rzeczy. Otóż wydaje mi się, że poucza mnie o tym natura, a dalej wiem z doświadczenia, że idee te nie zależą od mojej woli, a tym samym ode mnie samego, często bowiem narzucają mi się wbrew woli; tak np. czy chcę, czy nie chcę, czuję ciepło i dlatego sądzę, że wrażenie to, czyli idea ciepła przychodzi do mnie od rzeczy różnej ode mnie, mianowicie od ciepła ognia, przy którym siedzę. Najoczywiściej też narzuca się sąd, że rzecz owa przekazuje mi raczej swoją podobiznę, niż cokolwiek innego.

Czy racje te są dostatecznie mocne? Rozpatrzę to teraz. Gdy tu mówię, że poucza mnie o tym natura, to rozumiem przez to tylko, że jakiś pęd samorzutny popycha mnie do tej wiary, a nie, jakoby mi się to okazywało prawdą dzięki jakiemuś światłu przyrodzonemu (*lumen naturale*). A to są rzeczy bardzo różne. Wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez światło przyrodzone (jak np. że stąd, iż wątpię, wynika, że istnieję itp.), żadną miarą nie może podlegać wątpliwości, ponieważ nie może istnieć żadna inna władza poznawcza, której bym w tym samym stopniu ufał jak owemu światłu i która mogłaby mnie pouczyć, że to nie jest prawdą. Co się zaś ty-  
39 czy popędów naturalnych, to już niejednokrotnie dawniej doszedłem do wniosku, że mnie popychały do zła, kiedy chodziło o wybór między złem a dobrym. Nie widzę więc, dlaczego miałbym im bardziej ufać w jakiegokolwiek innej sprawie.

A dalej, chociaż owe idee nie są zależne od mojej woli,



to nie wynika z tego, że muszą pochodzić od rzeczy znajdujących się poza mną. Tak bowiem jak owe popędy, o których przed chwilą mówiłem, że chociaż są we mnie, to wydają się czymś różnym od woli, tak może jest jeszcze we mnie jakaś inna zdolność, nie dość mi jeszcze znana, która stwarza owe idee. Tak mi się właśnie zawsze dotychczas wydawało, że powstają one we mnie, w czasie snu, bez współudziału jakichkolwiek rzeczy zewnętrznych.

A w końcu, gdyby nawet pochodziły od rzeczy różnych ode mnie, to nie wynika, że muszą być do nich podobne. Przeciwnie, zdaje mi się, że często w wielu wypadkach zauważyłem wielką różnicę [między przedmiotem a jego ideą]. Tak np. znajduję w sobie dwie różne idee słońca, jedną jak gdyby od zmysłów zaczerpniętą i tę należałoby umieścić w rzędzie idei pochodzących — jak sądzę — z zewnątrz. Dzięki niej słońce wydaje mi się bardzo małe. Druga idea jednak jest wzięta z obliczeń astronomii, tzn. z pewnych wrodzonych mi pojęć albo też urobiona przeze mnie w jakiś inny sposób. Przy pomocy tej wydaje mi się słońce kilkakrotnie większe od ziemi. Z pewnością obie nie mogą być podobne do tego samego słońca istniejącego poza mną; i rozum każe mi wierzyć, że ta, którą uważam za bezpośrednio od słońca pochodzącą, bardzo jest do niego niepodobna. Wszystko to dostatecznie wykazuje, że nie na pewnym sądzie, lecz tylko na ślepym popędzie oparta była moja dotychczasowa wiara w istnienie pewnych rzeczy różnych ode mnie, które wywołują we mnie swe idee czy też obrazy przy pomocy organów zmysłowych albo w jakikolwiek inny sposób.

Nasuwa mi się jednak jeszcze inna droga zbadania, czy istnieją poza mną jakieś rzeczy spośród tych, których idee są we mnie. O ile bowiem owe idee są tylko pewną odmianą świadomości, to nie widzę, żeby się w ogóle między sobą różniły i wszystkie zdają się pochodzić w ten sam sposób ode mnie; lecz jeżeli jedna reprezentuje jedną rzecz, a inna inną, wtedy oczywiście różnice między nimi będą bardzo wielkie. Bez wątpienia bowiem te idee, które mi przedstawiają substancję, są czymś więcej i zawierają w sobie więcej — że się tak wyrażę — obiektywnej rzeczywistości (*realitatis obiectivae*), aniżeli te, które przedstawiają tylko sposoby (*modi*), czy też przy-

padłości (*accidentia*); a znowuż idea, przez którą przedstawiam sobie jakiegoś Boga najwyższego, który jest wieczny, nieskończony, wszytkowiedzący, wszechmogący i jest stwórcielem wszystkiego, co jest poza nim, zawiera z pewnością więcej obiektywnej rzeczywistości aniżeli te idee, które przedstawiają substancje skończone.

Jest zaś rzeczą oczywistą dzięki światłu przyrodzonemu, że przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w całkowitej przyczynie sprawczej, ile w jej skutku, bo skąd — pytam — mógłby skutek wziąć swoją rzeczywistość, jak nie z przyczyny? A jakżeby przyczyna mogła mu ją dać, gdyby jej sama nie posiadała? Z tego jednak wynika, że ani żadna rzecz nie może powstać z niczego, ani też rzecz doskonalsza, tzn. taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej; i to jest oczywistą prawdą nie tylko w odniesieniu do tych skutków, których rzeczywistość jest aktualna lub formalna, ale także w odniesieniu do idei, w których wchodzi w grę tylko rzeczywistość obiektywna. To znaczy, że nie tylko nie może — na przykład — zacząć istnieć teraz jakiś kamień, którego przedtem nie było, o ile nie zostałby wytworzony przez jakąś rzecz, która by zawierała w sposób formalny (*formaliter*) albo eminentny (*eminenter*) wszystko to, co przysługuje kamieniowi; nie może też ciepło przeniknąć żadnego przedmiotu, który tego ciepła przedtem nie posiadał, chyba że zostanie ono wprowadzone przez jakąś rzecz o tym samym co najmniej stopniu doskonałości, co ciepło; i podobnie rzecz się ma z wszystkim innym. Ale oprócz tego nie może istnieć we mnie idea ciepła czy kamienia, o ileby mi jej nie przekazała jakaś przyczyna, która by zawierała przynajmniej tyle rzeczywistości, ile myślę, że jest w cieple czy kamieniu. Bo wprawdzie owa przyczyna nie wnosi do mojej idei niczego ze swej rzeczywistości aktualnej lub formalnej, to jednak nie należy tym samym sądzić, że przyczyna owa powinna by być mniej rzeczywistą. Lecz taka jest natura samej idei, iż żadnej innej rzeczywistości formalnej od siebie nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojej świadomości (*cogitatio*), jako pewną jej odmianę. To zaś, że owa idea zawiera tę lub tamtą rzeczywistość obiektywną raczej niż jakąś inną, to musi oczywiście pochodzić od jakiejś przyczyny, w której jest przynajmniej tyle



rzeczywistości formalnej, ile ma owa idea rzeczywistości obiektywnej. Jeżelibyśmy bowiem założyli, że w idei znajduje się coś, czego nie ma w jej przyczynie, to pochodziłoby to z niczego. A chociaż wielce niedoskonały jest ten rodzaj istnienia, dzięki któremu rzecz jest w naszym umyśle (*intellectus*) obiektywnie przez ideę, to zaiste nie jest on jednak niczym, a zatem nie może też powstać z niczego <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> W rozważaniach tych posługuje się Descartes terminologią, którą dzisiejszy czytelnik może zrozumieć opacznie lub wcale jej nie zrozumieć. I tak, gdy Descartes mówi, że w idei istnieje to a to obiektywnie, to znaczy to dla niego tyle, że ta idea to a to właśnie przedstawia; np. w mojej idei istnieje obiektywnie kamień — to znaczy — przedstawiam sobie w tej idei kamień. Terminologia ta jest więc wprost przeciwna tej, jaką się dziś posługujemy: istnienie obiektywne, to wedle dzisiejszego rozumowania terminów znaczy tyle, co istnienie rzeczywiste; u scholastyków i u Descartes'a istnienie obiektywne, to tyle, co istnienie tylko w myśli, a nie istnienie rzeczywiste. W terminologii Descartes'a istnienie rzeczywiste nazywa się istnieniem aktualnym lub formalnym.

Zupełnie nieużywanym dziś terminem jest termin «istnienie eminentne». Gdy Descartes mówi, że w przyczynie musi istnieć wszystko to, co się zawiera w skutku, bądź formalnie bądź eminentnie, to idzie tu o to, że każdemu składnikowi skutku musi odpowiadać jednoznacznie jakiś składnik przyczyny, przy czym ów składnik przyczyny jest bądź taki sam jak składnik skutku, któremu on odpowiada, bądź też jest on od odpowiedniego składnika różny, ale jest w tym samym stopniu co on rzeczywisty. W pierwszym wypadku powie Descartes, że dany składnik skutku zawiera się w przyczynie w sposób formalny, w drugim natomiast, że zawiera się on w przyczynie w sposób eminentny.

Terminy te objaśnia Descartes w uzupełniającej tę rozprawę dyskusji, jaką autor przeprowadza z współczesnymi krytykami jego wywodów (*Obiectiones doctorum aliquot virorum in praecedentes meditationes, cum responsionibus auctoris*). Czytamy mianowicie w drugiej odpowiedzi autora (str. 220 łacińskiego wydania z roku 1642) następujące definicje: «Definicja III. Przez obiektywną rzeczywistość idei rozumiem byt (*entitas*) rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się on w idei; w taki sam sposób można mówić o obiektywnej doskonałości lub o obiektywnym dziele sztuki itp. Cokolwiek bowiem przedstawiamy jako zawarte w przedmiotach idei, to jest też w samych ideach obiektywnie. Definicja IV. O tym samym mówi się, że jest formalnie w przedmiotach idei, jeśli jest ono w nich takie, jakim je przedstawiamy; zaś eminentnie, gdy wprowadzić nie jest ono w nich takie (jakim je przedstawiamy), lecz jeśli w nich jest poddostatkiem czegoś, co mogłoby takie właśnie zastąpić». (Przypisek tłumacza).

Nie powinienem też przypuszczać, że skoro rzeczywistość, którą oglądam w moich ideach, jest tylko obiektywna, to nie potrzeba, by ta sama rzeczywistość była formalnie w przyczynach owych idei, lecz że wystarczy, by była i w nich także w sposób obiektywny; albowiem tak, jak ów obiektywny rodzaj istnienia przynależy do idei z ich natury, tak formalny rodzaj istnienia przynależy do przyczyn idei, przynajmniej do pierwszych i głównych, z ich natury. I chociażby może jedna idea mogła powstać z innej, to nie mogłoby tak iść w nieskończoność, lecz w końcu trzeba dojść do jakiejś pierwszej idei, której przyczyna byłaby jak gdyby pierwowzorem zawierającym formalnie całą rzeczywistość, znajdującą się w idei tylko obiektywnie; i tak staje mi się dzięki światłu przyrodzonemu jasne, że idee są we mnie jak gdyby obrazami, które wprawdzie łatwo mogą nie dorównywać doskonałością rzeczom, od których pochodzą, ale nie mogą zawierać niczego większego lub doskonalszego.

Im dłużej i dokładniej to wszystko badam, tym jaśniej i wyraźniej poznaję, że to jest prawdziwy stan rzeczy; lecz jakież z tego w końcu wysnuję wniosek? Otóż — jeżeli rzeczywistość obiektywna którejkolwiek z moich idei jest tak wielka, że jest rzeczą pewną, iż nie może ona być we mnie ani formalnie ani eminentnie, a co za tym idzie, że ja sam nie mogę być przyczyną owej idei, — to z tego wynika niezbicie, że nie jestem sam na świecie, lecz że istnieje jeszcze jakaś inna rzecz, która jest przyczyną owej idei. Jeżeli się jednak żadna taka idea we mnie nie znajdzie, to oczywiście nie będę miał żadnego dowodu, który by mnie upewnił o istnieniu jakiejś rzeczy różnej ode mnie; wszystko bowiem jak najdokładniej rozpatrzyłem i niczego innego dotychczas znaleźć nie zdołałem.

Pośród wszystkich jednak moich idei — oprócz tej, która mi przedstawia mnie samego i która nie może tu sprawiać żadnej trudności — jest druga, która przedstawia mi Boga, inne przedstawiają mi rzeczy cielesne i bezduszne, inne znów aniołów, inne zwierzęta, a w końcu takie, które mi przedstawiają innych ludzi, do mnie podobnych. Łatwo też pojmuję, że jeżeli chodzi o idee, które przedstawiają innych ludzi, bądź zwierzęta, bądź aniołów, to można je utworzyć przez połączenie posiadanych przeze mnie idei mnie samego, rzeczy cielesnych



i Boga, nawet gdyby nie było na świecie oprócz mnie żadnych ludzi, ani zwierząt, ani aniołów.

Co się zaś tyczy idei rzeczy cielesnych, to nie w nich nie pojawia się tak wielkiego, żeby nie mogły one pochodzić ode mnie samego. Jeżeli bowiem przyjrzę się im dokładniej i zbadam poszczególne idee w ten sam sposób, jak wczoraj zbadałem ideę wosku, to widzę, że tylko bardzo niewiele jest rzeczy, które w nich ujmuję jasno i dokładnie, a mianowicie wielkość, tj. rozciągłość pod względem długości, szerokości i głębokości; kształt, który powstaje dzięki ograniczeniu tej rozciągłości, położenie, jakie przyjmują względem siebie różne przedmioty wyposażone w kształt, i ruch, czyli zmianę owego położenia. Do tego można jeszcze dodać substancję, trwanie i liczbę. Wszystko zaś inne, jak np. światło, barwy, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło i zimno i inne jakości podpadające pod zmysł dotyku, zjawiają się w mojej świadomości jedynie bardzo bezładnie i niejasno, tak dalece, że nawet nie wiem, czy są prawdziwe, czy fałszywe, tzn. czy ich idee, które posiadam są ideami jakichś rzeczy czy nie-rzeczy. Wprawdzie bowiem — jak to niedawno nadmienilem — właściwą czyli formalną fałszywość można napotkać jedynie w sądach, to jednak istnieje zaiste pewna fałszywość materialna w ideach, gdy przedstawiają jako rzecz coś, co nie jest rzeczą. Tak np. idee ciepła i zimna, które posiadam, są tak niejasne i niewyraźne, że nie potrafią mnie pouczyć, czy zimno jest tylko brakiem ciepła, czy ciepło brakiem zimna, czy jedno i drugie jest jakością realną, czy żadne z nich. Ponieważ jednak nie mogą istnieć żadne idee, które by nie były jak gdyby ideami jakiejś rzeczy, przeto jeżeliby było prawdą, że zimno nie jest niczym innym jak tylko brakiem ciepła, to słusznie nazwalibyśmy fałszywą ideę, która mi je przedstawia jako coś realnego i pozytywnego. Podobnie w pozostałych wypadkach. Nie trzeba więc, abym takim ideom wyznaczał jakiegoś innego sprawcę, różnego ode mnie. Jeżeli bowiem są fałszywe, tzn. nie przedstawiają żadnych rzeczy, to wiem dzięki światłu przyrodzonemu, że pochodzą z niczego, tzn. są we mnie tylko skutek pewnych braków i niedoskonałości mojej natury. Jeżeli jednak są prawdziwe, to nie wiem, dlaczego by nie mogły pochodzić ode mnie samego, skoro tak mało mi przedstawiają rzeczywistości, że

46

47

nawet nie mogę jej odróżnić od nicości (*non re*). Co się zaś tyczy tego, co jest jasne i wyraźne w ideach rzeczy cielesnych, to — jak mi się zdaje — mogłem coś zapożyczyć z idei mnie samego, jak np. substancja, trwanie, liczba i tym podobne. Gdy bowiem myślę, że kamień jest substancją, czyli rzeczą, która sama dla siebie zdolna jest istnieć, i ja też jestem substancją, to chociaż rozumiem, że ja jestem rzeczą myślącą a nie rozciągłą, kamień zaś rzeczą rozciągłą a nie myślącą i wskutek tego wielka jest różnica między obu tymi pojęciami, to jednak wydają się zgadzać w tym, że jedno i drugie jest substancją. Tak samo skoro pojmuję (*percipio*), że ja teraz istnieję i już przedtem — jak sobie przypominam — jakiś czas istniałem, i że mam różne myśli (*cogitationes*), których liczbę znam, to dochodzę do idei trwania i liczby, które następnie mogę przenieść na dowolne inne rzeczy. Pozostale zaś właściwości, z których składają się idee rzeczy cielesnych, jak rozciągłość, kształt, położenie i ruch nie znajdują się wprowadzić we mnie formalnie, jako że nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą; ale ponieważ są to tylko pewne modi substancji, a ja jestem substancją, to mogą — jak się zdaje — zawierać się we mnie eminentnie.

48

Pozostaje więc jedynie idea Boga, nad którą należy się zastanowić, czy nie ma w niej czegoś takiego, co by nie mogło pochodzić ode mnie samego. Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje. Otóż te wszystkie przymioty są tak wielkie, że im uważniej się nad nimi zastanawiam, tym bardziej niemożliwym mi się wydaje, by mogły pochodzić ode mnie samego. Musi się więc na podstawie tego, co przed chwilą powiedziałem, dojść do wniosku, że Bóg koniecznie istnieje. Bo chociaż idea substancji jest wprowadzić we mnie, dlatego właśnie, że ja sam jestem substancją, nie byłaby to jednak idea substancji nieskończonej, jako że ja jestem skończony, chyba, żeby pochodziła od jakiejś substancji, która by naprawdę była nieskończona.

49

Nie powinienem też sądzić, że nie ujmuję (*percipere*) nieskończoności przy pomocy prawdziwej idei, lecz tylko przez zaprzeczenie skończoności, tak jak pojmuję spoczynek i ciem-



ności przez zaprzeczenie ruchu i światła; albowiem przeciwnie, rozumiem 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 pojęcie (*perceptio*) nieskończoności przed pojęciem skończoności, czyli pojęcie Boga przed pojęciem mnie samego. Bo jakżebym mógł inaczej zrozumieć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, tzn. że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei istoty doskonalszej, której porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki?

Nie można także powiedzieć, że może ta idea Boga jest materialnie fałszywa, a tym samym może powstać z niczego, jak to przed chwilą zauważyłem o idei ciepła, zimna i tym podobnych; przeciwnie, ponieważ jest ona tak jasna i wyraźna i więcej ma w sobie rzeczywistości obiektywnej niż każda inna, to żadna nie jest sama z siebie bardziej prawdziwa ani w mniejszym stopniu podległa podejrzeniu o fałszywość. Jest — powiadam — ta idea istoty najbardziej doskonale i nieskończonej w najwyższym stopniu prawdziwa; bo chociaż może można by sobie pomyśleć, że taka istota nie istnieje, to nie można sobie pomyśleć, że jej idea nie przedstawia mi niczego rzeczywistego, jak to przedtem powiedziałem o idei zimna. 50 A także jest w najwyższym stopniu jasna i wyraźna, albowiem wszystko to, co ujmuję (*percipio*) jasno i wyraźnie jako rzeczywiste, prawdziwe i w pewien sposób doskonale, to w niej się zawiera. Co wcale nie przeszkadza, że mogę nie rozumieć nieskończoności, albo że są w Bogu niezliczone rzeczy, których w żaden sposób nie mogę ani zrozumieć, ani może nawet myśłą dotknąć; bo już w naturze nieskończoności leży to, że ja — jako skończony — nie pojmuję jej i wystarczy, żebym właśnie to zrozumiał i sądził, że to wszystko, co ujmuję (*percipio*) jasno i wyraźnie i co — jak wiem — zawiera pewną doskonałość, a także może jeszcze bardzo wiele innych rzeczy, których nie znam, jest w Bogu formalnie albo eminentnie, to — jak mówię — wystarczy, aby idea, którą mam o nim, była najprawdziwszą, najjaśniejszą i najwyraźniejszą ze wszystkich, jakie posiadam.

Ale może jestem czymś więcej, niż to sam myślę, i wszyst-

kie owe doskonałości, które przypisuję Bogu, znajdują się jakoś potencjalnie we mnie, chociaż się jeszcze nie ujawniły i nie zaktualizowały. Sam przecież doświadczam, że moje poznanie stopniowo wzrasta; i nie widzę, co by mogło stanąć na przeszkodzie, by tak wzrastało coraz bardziej i bardziej aż do nieskończoności — i dlaczegobym nie mógł przy pomocy tak wydoskonalonego poznania osiągnąć wszystkich innych doskonałości Boga — i dlaczegoby w końcu ta zdolność do osiągnięcia owych doskonałości, skoro już jest we mnie, nie wystarczała do wytwarzania owych idei?

A tymczasem to wszystko jest niemożliwe, bo po pierwsze, gdyby nawet było prawdą, że moje poznanie wzrasta stopniowo i że wiele rzeczy jest we mnie potencjalnie, które jeszcze nie stały się aktualnymi, to nic z tego nie odnosi się do idei Boga, w której przecież niczego w ogóle nie ma potencjalnie, i właśnie samo to stopniowe wzrastanie jest najpewniejszym dowodem niedoskonałości. Po drugie, chociażby moje poznanie stale coraz bardziej i bardziej wzrastało, to niemniej rozumiem, że nie stałoby się przez to aktualnie (*actu*) nieskończone, bo nigdy nie dojdzie do tego [stopnia doskonałości], by nie było zdolne do jeszcze większego przyrostu. O Bogu zaś sądzę, że jest aktualnie nieskończony w takim stopniu, że do jego doskonałości niczego już dodać nie można. A w końcu pojmuję (*percipio*), że obiektywne istnienie idei nie może pochodzić od czegoś istniejącego tylko potencjalnie, co właściwie mówiąc jest niczym, lecz tylko od istnienia aktualnego lub formalnego.

52 I zaiste niczego w tym wszystkim nie ma, co by nie było oczywiste dzięki światłu przyrodzonemu dla tych, którzy pilnie to rozważą. Ale gdy mniej uważam i obrazy rzeczy zmysłowych przyćmiewają bystrość mego umysłu, to nie tak łatwo sobie przypominę, dlaczego idea istoty (*ens*) doskonalszej ode mnie musi koniecznie pochodzić od jakiejś istoty naprawdę doskonalszej. Można się dalej pytać, czy mógłbym istnieć ja sam, mający tę ideę, gdyby nie istniała żadna taka istota.

Od kogoż więc pochodziłbym? Oczywiście od siebie, albo od rodziców, albo od czegoś mniej doskonałego od Boga, bo przecież nie można sobie pomyśleć ani wymyślić niczego doskonalszego ani nawet równie doskonałego, jak on. Gdybym



jednak sam od siebie pochodził, to nie miałbym ani wątpliwości, ani pragnień, ani w ogóle żadnych braków, bo wyposażylbym się we wszystkie doskonałości, których idee są we mnie i w ten sposób sam byłbym Bogiem. I nie powinienem sądzić, że może trudniej było by mi osiągnąć to, czego mi brak, niż to, co już jest we mnie, albowiem przeciwnie jest oczywiście, że znacznie trudniej by było, bym ja, to jest rzecz, czyli substancja myśląca, powstał z niczego, aniżeli bym osiągnął poznanie wielu rzeczy nie znanych mi, będących tylko przypadłością (*accidentia*) owej substancji. A z pewnością nie odmawiałbym sobie tego, co można łatwiej osiągnąć, gdybym tamto, które jest czymś większym, miał sam od siebie. A także żadnej z tych rzeczy, które pojmuję (*percipio*) jako zawarte w idei Boga, skoro żadna nie wydaje mi się trudniejszą do osiągnięcia. Gdyby jednak któraś była taka, to z pewnością także by mi się wydawała trudniejszą — gdybym inne rzeczy, które posiadam, miał od siebie — ponieważ tu doświadczałbym, że moc moja jest ograniczona. 53

Nie uniknę też siły przekonywującej tych argumentów, gdy przyjmę, że może zawsze istniałem taki, jaki teraz jestem, jak gdyby z tego miało wynikać, że nie należy szukać już żadnego sprawcy mojego istnienia. Ponieważ bowiem cały okres życia można podzielić na niezliczone części, które jedne od drugich w żaden sposób nie są zależne, więc z tego, że przed chwilą istniałem nie wynika, że muszę teraz istnieć, chyba że jakaś przyczyna mnie na tę chwilę jak gdyby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa. Albowiem jasne jest dla tych, co badają naturę czasu, że takiej samej siły i czynności potrzeba, by jakaś rzecz zachować w poszczególnych momentach, w których trwa, jakiej by potrzeba, aby ją na nowo stworzyć, gdyby dotychczas nie istniała; tak, że to, iż zachowanie różni się od stworzenia tylko pojęciowo, należy też do tego, co jest oczywiście dzięki światłu przyrodzonemu (*lumen naturale*). 54

Muszę się więc sam siebie zapytać, czy posiadam jakąś moc, przez którą mógłbym sprawić, abym ja, ten który teraz jestem, mógł istnieć także za chwilę. Bo skoro nie jestem niczym innym jak tylko rzeczą myślącą, a przynajmniej mówię teraz dokładnie o tej tylko części mojego ja, która jest rzeczą myślącą, to bez wątpienia byłbym świadomy tej mocy,

gdyby ona była we mnie. A tymczasem nie znajduję niczego takiego [w sobie], i stąd najoczywściej poznaję, że jestem zależny od jakiejś istoty różnej ode mnie.

Może jednak istota owa nie jest Bogiem i ja pochodzę od rodziców albo od jakichś innych przyczyn mniej doskonałych niż Bóg? Tymczasem, jak już przedtem powiedziałem jest rzeczą oczywistą, że przynajmniej tyle rzeczywiście musi być w przyczynie, ile jej jest w skutku. A ponieważ jestem rzeczą myślącą i posiadam jakąś ideę Boga, to należy przyznać, że cokolwiek by się w końcu przyjęło za przyczynę mego istnienia, jest ona także rzeczą myślącą i posiada ideę tych wszystkich doskonałości, które przypisuję Bogu. I znów o nią można by pytać, czy pochodzi od siebie samej, czy od jakiejś innej przyczyny; bo jeżeli od siebie samej, to wynika z tego, co powiedziałem, że ona sama jest Bogiem. Bez wątplenia bowiem, jeżeli jest w niej moc istnienia samej przez się, to jest w niej też moc posiadania aktualnie tych wszystkich doskonałości, których ideę ma w sobie, tzn. wszystkich, które — wedle mego pojmowania — są w Bogu. Jeżeli zaś pochodzi od innej przyczyny, to znów w ten sam sposób można pytać o tę drugą, czy istnieje sama z siebie czy z innej przyczyny, dopóki nie dojdzie się w końcu do ostatniej przyczyny, którą będzie Bóg. Jest bowiem dostatecznie widoczne, że nie można w ten sposób postępować w nieskończoność, zwłaszcza że nie chodzi tu tylko o przyczynę, która mnie niegdyś stworzyła, lecz przede wszystkim także o tę, która mnie obecnie zachowuje.

Nie można też wyobrazić sobie, że może więcej przyczyn częściowych złożyło się na moje powstanie i od jednej otrzymałem ideę jednej z doskonałości, które przypisuję Bogu, od drugiej ideę innej doskonałości, tak że wprowadzie wszystkie owe doskonałości gdzieś w wszechświecie się znajdując, ale nie wszystkie razem złączone w jakiejś jedności, która by była Bogiem. Jest bowiem przeciwnie; jedność, prostota, czyli nierozłączność wszystkiego, co jest w Bogu, jest właśnie jedną z zasadniczych doskonałości, które są w nim według mego pojęcia. I z pewnością nie mogła powstać we mnie idea tej jedności wszystkich doskonałości z żadnej takiej przyczyny, od której bym nie otrzymał także idei innych doskonałości. Nie mogła bowiem sprawić, abym rozumiał, że idee owe są ra-



zem połączone i nierozdzielne, gdyby równocześnie nie sprawiła, bym poznał, jakie one są.

Co się zaś w końcu tyczy rodziców, to choć wszystko może być prawdą, co kiedykolwiek o nich sądziłem, jednak bynajmniej oni mnie nie zachowują, a także w żaden sposób mnie nie stworzyli jako rzeczy myślącej, lecz tylko włożyli pewne dyspozycje w tę materię, w której jak sądziłem tkwię ja, czyli mój duch (*mens*), bo jego tylko uważam teraz za siebie. A dalej nie może tu już powstać żadna trudność, lecz w ogóle trzeba dojść do wniosku, że już to samo, iż ja istnieję i posiadam ideę istoty najdoskonalszej, to jest Boga, dowodzi jak najoczywiście, że Bóg także istnieje.

Pozostaje mi jeszcze tylko zbadać, w jaki sposób otrzymałem ową ideę od Boga. Bo nie otrzymałem jej ani przy pomocy zmysłów, ani też nigdy nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy narzucają, względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłów. Nie mogłem jej także sobie wytworzyć, bo nie mogę niczego zgola 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 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. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarogodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, pojmuję (*percipere*) przy pomocy tej samej zdolności, przez którą pojmuję (*percipio*) siebie samego. To znaczy, że gdy skieruję uwagę na siebie samego, to nie tylko pojmuję, że jestem rzeczą niekompletną i zależną od kogoś innego, rzeczą, która dąży wiecznie do czegoś większego i lepszego, lecz pojmuję także równocześnie, że ten, od którego jestem zależny, posiada te wszystkie rzeczy większe nie w jakiś sposób nieokreślony i potencjalny tylko, lecz rzeczywiście ma je w sobie w stopniu nieograniczonym, a przeto jest Bogiem.

Cała siła tego dowodu polega na tym, że uznaję, iż nie byłoby możliwe, żebym istniał taki jaki jestem, a mianowicie

taki, który ma w sobie ideę Boga, gdyby nie istniał naprawdę Bóg. Ten sam Bóg — powiadam — którego idea jest we mnie, tzn. posiadający te wszystkie doskonałości, których wprawdzie nie mogę pojąć, lecz zaledwie tylko w jakiś sposób zbliżyć się do nich myślą — i który nie podlega żadnym brakom. Z tego jasno wynika, że nie może on być zwodzicielem, bo oczywiste jest dzięki światłu przyrodzonemu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku.

59 Zanim jednak zbadam to dokładniej i zarazem przejdę do rozważania innych prawd, które stąd można wysnuć, chciałbym zatrzymać się jakiś czas na kontemplacji Boga, rozważyć jego przymioty i oglądać, podziwiać i uwielbiać piękno tego niezmierzonego światła, tyle ile potrafi znieść wzrok mojego przyćmionego umysłu. Tak bowiem, jak nas uczy wiara, że na samym jedynie oglądaniu boskiego majestatu polega najwyższa szczęśliwość przyszłego życia, tak też doświadczamy, że to oglądanie, chociaż o wiele mniej doskonałe, może nam dać najwyższą rozkosz, do jakiej w tym życiu jesteśmy zdolni.



## MEDYTACJA IV

### O prawdzie i fałszu

W tych ostatnich dniach tak przywykłem do odwracania mego umysłu od zmysłów i tak dokładnie spostrzegłem, że bardzo niewiele pojmuje się prawdziwie z tego, co dotyczy rzeczy cielesnych, o wiele więcej poznaje się prawd o umyśle ludzkim, a jeszcze więcej o Bogu, — że teraz bez najmniejszych trudności odwróćę myśl moją od rzeczy wyobraźalnych ku rzeczom dającym się ująć tylko rozumem i oddzielonym od wszelkiej materii. I rzeczywiście idea umysłu ludzkiego, którą posiadam — jako idea rzeczy myślącej, nie rozciągłej na długość, szerokość i głębokość i nie mającej niczego z przymiotów ciała, jest o wiele bardziej wyraźna niż idea jakiegokolwiek rzeczy cielesnej. 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 istoty niezależnej i doskonałej tj. Boga; i na tej jednej podstawie, że taka idea jest we mnie, czy też, że ja — mający taką ideę — istnieję, dochodzę do tak oczywistego wniosku, iż Bóg także istnieje i że od niego zależy w każdym poszczególnym momencie całe moje istnienie, iż wierzę, że umysł ludzki niczego nie może poznać z większą oczywistością i pewnością. I już wydaje mi się, że widzę jakąś drogę, która doprowadzi od tego rozważania prawdziwego Boga, w którym są ukryte wszystkie skarby wiedzy i mądrości, do poznania wszystkich innych rzeczy.

Przede wszystkim bowiem poznaję, że jest niemożliwością, by Bóg mnie kiedykolwiek zwiódł, bo w każdym zwoźdzeniu czy podejszcii jest coś niedoskonałego; i choćby się wydawało, że móg zwodzić jest oznaką bystrości czy mocy,

to chcieć zwodzić dowodzi niewątpliwie złośliwości albo  
 61 słabości i co za tym idzie nie może dotyczyć Boga.

Następnie doświadczam, że jest we mnie pewna zdolność wydawania sądu, którą z pewnością otrzymałem od Boga, tak jak i wszystko inne, co jest we mnie, a że on nie chce mnie oszukiwać, to na pewno ta zdolność, którą mi dał nie jest tego rodzaju, bym mógł błędzić, posługując się nią w sposób właściwy.

Nie budziłoby to też żadnych wątpliwości, gdyby się nie wydawało, że stąd wynika, iż nie mógłbym nigdy błędzić. Bo skoro wszystko, co jest we mnie, mam od Boga, a on nie dałby mi żadnej możliwości błędzenia, to — jak się zdaje — nie mógłbym nigdy zbłądzić. Toteż dopóki myślę tylko o Bogu i cały się ku niemu zwracam, nie znajduję żadnej przyczyny błędu ani fałszywości. Lecz potem, wracając do siebie doświadczam tego, że przecież podlegam niezliczonym błędom, i szukając ich przyczyny spostrzegam, że narzuca mi się nie tylko realna i pozytywna idea Boga, czyli istoty najdoskonalszej, lecz także — jeśli tak można powiedzieć — jakaś negatywna idea niczego, czyli tego, co jest najbardziej oddalone od wszelkiej doskonałości. Że więc jestem jakby czymś pośrednim  
 62 między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony między najwyższym bytem a niebytem, że o ile chodzi o pochodzenie od najwyższego bytu, to nie ma we mnie wprawdzie niczego, co by mnie mogło prowadzić do fałszu czy błędu, lecz o ile także w jakiś sposób mam udział w niczym, czyli w niebycie, tzn. o ile sam nie jestem najwyższym bytem i bardzo wielu rzeczy mi brak, to nie jest niczym dziwnym, że podlegam błędom. Tak więc poznaję z całą pewnością, że błąd sam w sobie nie jest niczym realnym i zależnym od Boga, lecz jest tylko pewnym brakiem; że więc do tego, abym błędził nie potrzeba mi jakiejś zdolności danej mi w tym właśnie celu od Boga, lecz to, iż mi się zdarza błędzić pochodzi stąd, że zdolność wydawania prawdziwego sądu dana mi przez Niego nie jest we mnie nieskończona.

A jednak to mnie jeszcze nie zupełnie zadowala, ponieważ błąd nie jest czystą negacją, lecz pozbawieniem czy też brakiem pewnego poznania, które by powinno jakoś we mnie się znajdować. A rozpatrując uważnie naturę Boga, nie wy-



daje się możliwym, by obdarzył mnie jakąś zdolnością, która by nie była w swoim rodzaju doskonałą, czyli pozbawioną jakiegś doskonałości, którą powinna mieć. Bo jeżeli jest prawdą, że im większy artysta, tym doskonalsze dzieła od niego pochodzą, to cóż by mogło być stworzone przez owego najwyższego twórcę wszystkich rzeczy, co by nie było pod każdym względem doskonałe? Bez wątpienia Bóg mógł mnie stworzyć takim, żebym się nigdy nie mylił; a także nie ma wątpliwości, że zawsze chce tego, co najlepsze. Czy więc lepszym jest to, żebym się mylił, czy też, żebym się nie mylił?

63

Gdy rozważam to uważniej, to najpierw nasuwa mi się myśl, że nie powinienem się dziwić, jeżeliby Bóg czynił coś, czego racji nie mógłbym zrozumieć; i że nie powinienem wątpić o jego istnieniu z tego powodu, że może doświadczenie poucza mnie o czym innym, co do czego nie pojmuję, dlaczego i w jaki sposób to uczynił. Skoro już mianowicie wiem, że moja natura jest bardzo słaba i ograniczona, Boga zaś natura niezmierzona, niezgłębiona i nieskończona, to wiem też na tej podstawie dokładnie, że w jego mocy jest nieskończona ilość rzeczy, których przyczyn nie znam. I już na podstawie tej jednej racji dochodzę do przekonania, że cały ten rodzaj przyczyn, który się zwykle wyprowadza z celu nie ma żadnego zastosowania w odniesieniu do przyrody (*rebus physicis*). Albowiem nie sędzę, bym mógł śledzić cele Boga, nie popelniając przez to zuchwalstwa.

64

Nasuwa mi się także myśl, że nie należy rozpatrywać każdego poszczególnego stworzenia z osobna, ilekroć badamy, czy dzieła Boga są doskonałe, lecz cały wszechświat; bo to, co wydawałoby się może nie bez słuszności bardzo niedoskonałym, gdyby istniało samo w świecie, to jest bardzo doskonałe, jeżeli posiada w wszechświecie rolę części. I chociaż od czasu, gdy postanowiłem wątpić o wszystkim, z całą pewnością poznałem tylko to, że ja istnieję i że Bóg istnieje, to jednak stwierdziwszy niezmierzoną moc Boga nie mogę zaprzeczyć, że wiele innych rzeczy przez niego zostało stworzonych, albo przynajmniej mogło zostać stworzonych, tak że ja w wszechświecie odgrywam rolę tylko części.

Przechodząc następnie do bliższego przyjrzenia się sobie i badając, jakie to są moje własne błędy (które już same

dowodzą pewnej niedoskonałości mojej) — znajduję, że zależą one od współdziałania dwóch przyczyn, a to od mojej zdolności poznawania i zdolności wybierania (*a facultate eligendi*) czy też wolności decyzji (*ab arbitrii libertate*), tzn. od rozumu i zarazem od woli. Przy pomocy bowiem samego  
 65 rozumu ujmuję tylko te idee, o których mogę wydać sąd<sup>1)</sup> i tak też w rozumie tak właśnie pojętym nie może się znaleźć żaden błąd w właściwym tego słowa znaczeniu. I choć może istnieje niezliczona ilość rzeczy, których idei żadnych nie posiadam, to jednak nie można właściwie powiedzieć, że zostałem ich pozbawiony, lecz tylko negatywnie, że ich nie mam. Nie mogę mianowicie przytoczyć żadnej racji, by udowodnić, że Bóg powinien mi być dać większą zdolność poznania niż mi dał. I chociaż go uważam za nie wiem jak biegłego artystę, to jednak przeto nie sędzę, iż musiał koniecznie obdarzyć każde poszczególne swoje dzieło wszystkimi tymi doskonałościami, które mógł dać tylko niektórym.

Nie mogę się też uskarżać, że otrzymałem od Boga wolę, czyli wolność decyzji o niedostatecznym zasięgu i doskonałości, bo wiem z doświadczenia, że nie posiada ona żadnych granic. I wydaje mi się rzeczą ze wszech miar godną uwagi, że wszystko inne, co jest we mnie, nie jest ani tak wielkie, ani tak doskonałe, bym nie mógł pomyśleć, że mogłoby być jeszcze większe czy doskonalsze. Bo gdy na przykład rozważam zdolność pojmowania, natychmiast stwierdzam, że posiadam ją w bardzo małym i ograniczonym stopniu, i równocześnie stwarzam sobie ideę jakiejś innej zdolności znacznie większej, a nawet największej i nieskończonej.  
 66 I na tej właśnie podstawie, że mogę sobie urobić jej ideę, ujmuję (*percipio*), że należy ona do natury Boga. W ten sam sposób rozważając pamięć czy wyobraźnię, czy jakąkolwiek inną zdolność, nie znajduję żadnej, która by we mnie nie była słaba i ograniczona, w Bogu zaś nieskończona. Jedynie tylko wolę, czyli wolność decyzji stwierdzam u siebie

<sup>1)</sup> W przekładzie francuskim (autoryzowanym przez Descartes'a) zdanie to posiada następujące brzmienie: «Albowiem za pomocą samego rozumu ani nie stwierdzam, ani nie zaprzeczam żadnej rzeczy, lecz tylko ujmuję idee rzeczy, które mogę później stwierdzić lub zaprzeczyć». (Przyp. tłum.).



w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej; tak że ona jest przede wszystkim tą racją, dzięki której poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony. Chociaż bowiem jest ona w Bogu bez porównania większa niż we mnie i to zarówno pod względem poznania i mocy, które są z nią związane i czynią ją samą silniejszą i skuteczniejszą — jak też pod względem przedmiotu, ponieważ obejmuje więcej rzeczy —, to jednak nie wydaje się większą, jeżeli ją rozpatrywać samą w sobie w sposób formalny i dokładny. Polega ona bowiem tylko na tym, że możemy to samo uczynić albo nie uczynić (tzn. potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego), a raczej na tym tylko, że potwierdzając lub zaprzeczając temu, co nam rozum przedkłada, względnie idąc za tym lub unikając tego, w ten sposób się odnosimy, że czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza. Nie trzeba bowiem na to, bym był wolnym, żebym mógł się przechylić ku jednej lub drugiej stronie; lecz przeciwnie, im bardziej przechyliłem się ku jednej, czy to dlatego, że tu widzę jasno racje dobra i prawdy, czy też że Bóg tak kieruje najgłębszą treścią mojej myśli, tym bardziej wolny jest mój wybór. Z pewnością też ani łaska Boska, ani poznanie przyrodzone nigdy nie umniejsza wolności, lecz przeciwnie raczej pomnaża i wzmacnia. To niezdecydowanie zaś, którego doświadczam, gdy żadna racja nie skłania mnie ku tej raczej stronie niż ku drugiej, jest najniższym stopniem wolności i dowodzi tylko jakiegoś braku, czy też negacji w poznaniu, a nie żadnej doskonałości. Bo gdybym zawsze jasno widział, co jest prawdziwe i dobre, to nigdybym się nie namyślał nad tym, jaki ma być mój sąd czy wybór i tak byłbym wprawdzie zupełnie wolny, ale nigdy nie mógłbym być niezdecydowany.

Na podstawie tego [wszystkiego] pojmuję (*percipio*), że zdolność chcenia, którą mam od Boga, rozważana sama w sobie, też nie jest przyczyną moich błędów; jest bowiem w najwyższym stopniu rozległa i w swoim rodzaju doskonała. Ale nie jest nią też zdolność pojmowania, albowiem wszystko cokolwiek pojmuję, pojmuję bezwątpienia trafnie, skoro to — że pojmuję — mam dane od Boga i tu nie może się zdarzyć, bym błędził. Skądże więc biorą się moje błędy? Otóż tylko

stać, że woli, mającej szerszy zasięg niż rozum, nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję. A będąc co do nich niezdecydowana łatwo zbacza z drogi prawdy i dobra; i w taki to sposób powstają moje błędy i grzechy.

69 Gdy na przykład rozważałem w tych dniach, czy cośkolwiek istnieje na świecie i spostrzegłem, że z samego właśnie tego rozważania 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 wywołała wielką skłonność mojej woli i tym bardziej dobrowolnie i swobodnie w to uwierzyłem, im mniej byłem w stosunku do tego niezdecydowany. Teraz zaś nie tylko wiem, że istnieję, o ile jestem jakąś rzeczą myślącą, ale ponadto narzuca mi się także pewna idea natury cielesnej i zdarza się, że mam wątpliwości, czy natura myśląca, która jest we mnie, czy raczej, która jest mną samym, jest inną od natury cielesnej, czy może obie są tym samym. Zakładam, że nie nasuwa mi się dotąd jeszcze żadna racja, która by mnie przekonała o jednym raczej niż o drugim; z pewnością tylko dlatego jestem niezdecydowany, czy mam którąś z tych ewentualności potwierdzić albo zaprzeczyć, czy też w ogóle nie wydawać o tym żadnego sądu.

70 Ponadto to niezdecydowanie obejmuje nie tylko to, czego rozum wcale nie poznaje, lecz w ogóle wszystko to, co rozum nie dosyć wyraźnie poznaje wtedy właśnie, kiedy wola to rozważa. Jakkolwiek bowiem prawdopodobne domysły skłaniają mnie ku jednej stronie, to już samo poznanie, że to są tylko domysły, a nie pewne i nie budzące wątpliwości racje, wystarczy, by zgodę moją skierować ku stronie przeciwnej. O tym dostatecznie przekonałem się w tych dniach, kiedy to przyjąłem za zupełnie fałszywe wszystko to, co przedtem uważałem za najbardziej prawdziwe i to z tego jedyne tylko powodu, iż zauważyłem, że można o tym w pewien sposób wątpić.

Skoro więc powstrzymuję się od wydania sądu, gdy nie ujmuję (*percipio*) dosyć jasno i wyraźnie, co jest prawdą, jest rzeczą jasną, że postępuję słusznie i nie błędę; lecz gdy twier-



dzę lub przeczę, wtedy nie używam w sposób należyty wolności decyzji. Jeżeli zwrócę się w stronę tego, co jest fałszywe, to oczywiście błędę; jeżeli zaś w stronę przeciwną, to wprawdzie przypadkowo utrafię w prawdę, ale tym samym nie będę wolny od winy, ponieważ na mocy światła przyrodzonego jest oczywiste, że ujmowanie rozumem (*perceptionem*) powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli. I w tym właśnie niewłaściwym używaniu wolności decyzji zawiera się ów brak, który stanowi istotę (*formam*) błędu. Brak — powiadam — tkwi w samej czynności, o ile ona ode mnie pochodzi, a nie w zdolności, którą otrzymałem od Boga, a także nie w czynności, o ile ona jest od Niego zależna. Albowiem nie mam żadnego powodu, by się skarżyć, że Bóg nie dał mi większej zdolności pojmowania czy też doskonalszego światła przyrodzonego, niż mi dał, bo to należy do natury rozumu skończonego, że wielu rzeczy nie pojmuję, a do natury rozumu stworzonego, że jest skończony; lecz przeciwnie powinienem Mu dziękować za wszystko, czym mnie obdarzył, nie będąc mi nigdy nic winien, nie sądzić zaś, że mnie pozbawił tego, albo mi odebrał to, czego mi nie dał.

71

Nie mam także powodu skarżyć się, że dał mi wolę o większym zasięgu niż rozum; skoro bowiem wola polega na jednej tylko rzeczy, więc jak gdyby na czymś niepodzielnym, to widocznie jej natura nie znosi, by cokolwiek można było od niej ująć. I zaiste im większy jest jej zasięg, tym większe dzięki należą się temu, który mi ją dał.

A wreszcie nie mam też powodu skarżyć się, że Bóg współdziała ze mną w wywoływaniu owych aktów woli, czy też owych sądów, w których popełniam błędy: albowiem owe akty są w zupełności prawdziwe i dobre, o ile zależą od Boga, i to, że mogę je wzbudzać w sobie, jest pewnego rodzaju większą doskonałością, niż gdybym nie mógł. Brak zaś, na którym jedynie polega formalna przyczyna błędu i winy, nie wymaga żadnego współdziałania Boga, ponieważ nie jest rzeczą pozytywną i nie powinno się go nazywać, jeżeli się go odnosi do Boga jako przyczyny, pozbawieniem (*privatio*), lecz tylko negacją. Bo w rzeczywistości nie jest to żadną niedoskonałością Boga, że dał mi wolność uznania za prawdę lub nieuznania pewnych rzeczy, których jasnego i wyraźnego ujęcia nie

72

73 dał memu rozumowi, lecz bezwątpienia jest to moją niedoskonałością, że nie robię dobrego użytku z owej wolności i wydaję sąd o rzeczach, które nienależycie pojmuję. Widzę jednak, że Bóg z łatwością mógł to sprawić, bym nigdy nie popełniał błędów, chociażbym pozostał wolny i posiadał skończone poznanie. Sprawilby to mianowicie, gdyby dał rozumowi mojemu jasne i wyraźne ujmowanie wszystkiego, co bym kiedykolwiek w przyszłości miał rozważać, albo też, gdyby mi tak głęboko wrył w pamięć, że nie należy nigdy wydawać sądu o rzeczach, których nie pojmuję jasno i wyraźnie, że niemożliwe byłoby kiedykolwiek zapomnieć o tym. Z łatwością też pojmuję, że rozważając siebie jako całość, mógłbym być doskonalszy niż teraz jestem, gdyby mnie takim Bóg stworzył. Niemniej jednak 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 kogoś (*personam*), kto nie jest ani najgłówniejszy ani najdoskonalszy ze wszystkich.

A poza tym, chociaż nie mogę powstrzymać się od popełniania błędów w ów pierwszy sposób, polegający na oczywistym ujmowaniu tego wszystkiego, co się ma rozważać, to jednak mogę ich unikać w ten drugi sposób, polegający na utrwaleniu w pamięci tego tylko, że należy się powstrzymać od wydawania sądu, ilekroć prawdziwość jakiejś rzeczy nie jest jasna. Bo chociaż zdaję sobie sprawę z tej mojej słabości, że nie mógłbym zawsze tkwić niezmiennie przy jednej i tej samej myśli, mogę jednak osiągnąć przez uważne i często ponawiane rozważanie, abym zawsze o niej pamiętał, ilekroć zajdzie potrzeba i w ten sposób nabył pewnego przyzwyczajenia niepopelniania błędów.

74 Skoro więc na tym polega największa i najgłówniejsza doskonałość człowieka, to — jak sądzę — nie mały zysk osiągnąłem dzięki dzisiejszej medytacji, odkrywwszy przyczynę błędu i fałszu; i zaiste nie może istnieć żadna inna przyczyna niż ta, którą wyłożyłem. Bo ile razy wydaję sąd trzymam na wodzy wolę tak, by tylko to obejmowała, co jej jasno i wyraźnie rozum przedstawia, to nie może się zdarzyć, bym błą-



dził. Ponieważ każde jasne i wyraźne ujęcie jest bezwątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym) <sup>1)</sup>, a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy — powiadam — którego istota wyklucza, by był zwodzicielem; dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe. Dzisiaj nauczyłem się też nie tylko tego, czego się mam wystrzegać, by nigdy nie popełnić błędu, ale także tego, co należy czynić, by dotrzeć do prawdy. Osiągnę ją bowiem z pewnością, jeżeli tylko zwrócę baczną uwagę na wszystko, co doskonale pojmuję i oddzielę to od innych pojęć, które chwytam w sposób bardziej mętny i niejasny. O to też będę się w przyszłości jak najusilniej starał.

<sup>1)</sup> Dodatek z tłumaczenia francuskiego z r. 1647 (autoryzowany przez Descartes'a). (Przyp. tłum.).

## MEDYTACJA V

### 75 O istocie rzeczy materialnych i raz jeszcze o istnieniu Boga

Wiele mi jeszcze pozostało do zbadania w sprawie przedmiotów (*attributa*) Boga, wiele w sprawie natury mnie samego względnie mojego ducha (*mens*), lecz tym zajmę się może znów kiedy indziej. Teraz najpilniejszą rzeczą wydaje mi się (skoro już wiem, czego należy się wystrzegać i co czynić, by osiągnąć prawdę), abym spróbował wybrnąć z tych wątpliwości, w które pogrążyłem się w ostatnich dniach i abym zobaczył, czy można mieć jakąś pewność co do rzeczy materialnych.

Jednakże zanim przystąpię do zbadania, czy jakieś takie rzeczy istnieją poza mną, muszę rozważyć ich idee, o ile są w mojej świadomości i przyjrzeć się, które z nich są wyraźne, a które nie.

76 Otóż wyraźnie wyobrażam sobie wielkość, którą filozofowie zwykle nazywają wielkością ciągłą, czyli rozciągłością na długość, szerokość i głębokość tej wielkości a raczej rzeczy tak a tak wielkiej. Wyliczam w niej rozmaite części i tym częściom przypisuję dowolne wielkości, kształty, położenie i ruchy —, a tym ruchom dowolny czas trwania.

Wszystkie te rzeczy są mi znane i przejrzyste, nie tylko, gdy je tak ogólnie rozważam, lecz oprócz tego wyteżywszy uwagę ujmuję niezliczoną ilość szczegółów, dotyczących kształtów, liczby, ruchu i tym podobnych, których prawdziwość jest tak jawna i tak zgodna z moją naturą, że skoro tylko zaczynam je odkrywać, to nie tyle mi się zdaje jakbym się czegoś nowego nauczył, ile raczej jakbym sobie przypominał coś, o czym już wcześniej wiedziałem. Innymi słowy wydaje mi się, że po raz pierwszy zwróciłem uwagę na to, co od dawna



we mnie było, chociaż nie zwracałem przedtem na to spojrzenia umysłu.

I tutaj — jak sądzę — najbardziej godne zastanowienia jest to, że znajduję w sobie niezliczoną ilość idei pewnych rzeczy, o których nie można powiedzieć, że są niczym, chociaż może nie istnieją nigdzie poza mną. A chociaż myślę w jakiś sposób o nich zależnie od mej woli, to jednak nie są przeze mnie wymyślone, lecz mają swoje prawdziwe i niezmiennie natury. Gdy na przykład wyobrażam sobie trójkąt, to choć może taka figura nigdzie na świecie nie istnieje poza moją świadomością, ani nigdy nie istniała, posiada jednak bez wątpienia jakąś określoną naturę, czyli istotę, czyli formę niezmienną i wieczną, która ani nie została przeze mnie wymyślona, ani nie jest od mego umysłu zależna. Wynika to z tego, że można udowodnić różne własności owego trójkąta, jak np. że jego trzy kąty są równe dwóm prostym, że naprzeciw największego jego kąta leży najdłuższy bok i tym podobne, które to własności teraz jasno poznaję, czy chcę, czy nie chcę, chociaż nigdy przedtem w żaden sposób nie myślałem o nich, gdy sobie wyobrażałem trójkąt. Wobec tego nie zostały one przeze mnie wymyślone.

77

A także nie zmienia to postaci rzeczy, jeśli powiadam, że owa idea trójkąta przysła może do mnie od rzeczy zewnętrznych za pośrednictwem narządów zmysłowych, ponieważ niejednokrotnie widziałem ciała o kształcie trójkątnym. Mogę bowiem przecie wymyślić niezliczoną ilość innych figur, co do których nie może istnieć żadne podejrzenie, że zostały mi kiedykolwiek dane przy pomocy zmysłów, a mimo to wykazać rozmaite ich własności, tak samo jak przy trójkącie. Wszystkie one z pewnością są prawdziwe, ponieważ jasno je poznaję i przez to samo są czymś, a nie czystym niczym. Jest bowiem oczywiste, że wszystko to, co jest prawdą, jest czymś. Już też obszernie wykazałem, że wszystko to jest prawdziwe, co jasno poznaję; a choćbym nawet tego nie wykazał, to z pewnością taka jest natura mego umysłu, że i tak nie mógłbym się na to nie zgodzić przynajmniej dopóty, dopóki to jasno ujmuję. Przypominam też sobie, że zawsze, nawet jeszcze przedtem, kiedy tak bardzo głęboko tkwiłem w przedmiotach zmysłowych, za najpewniejsze ze wszystkich uważałem te pra-

78

wdy, które w sposób oczywisty poznawałem o figurach lub o liczbach, albo inne należące do arytmetyki lub geometrii, czy w ogóle odnoszące się do czystej i abstrakcyjnej matematyki.

A teraz, jeżeli z tego jedynie, że mogę ideę jakiejś rzeczy wyprowadzić z mej świadomości wynika, iż wszystko, co ujmuję jasno i wyraźnie jako należące do owej rzeczy, rzeczywiście do niej należy, to czyż nie można by stąd zaczerpnąć dowodu wykazującego istnienie Boga? Z pewnością tak samo znajduję w sobie ideę Jego, to jest istoty najdoskonalszej, jak ideę jakiegokolwiek figury czy liczby; i tak samo jasno i wyraźnie pojmuję, że do Jego natury należy wieczne i aktualne<sup>1)</sup> istnienie, jak [pojmuję], że do natury figury czy liczby należy to, czego dowodzę o tej figurze czy liczbie. A więc, choćby nie wszystko było prawdziwe, co w tych ostatnich dniach rozważałem, to istnienie Boga powinno mieć dla mnie co najmniej ten sam stopień pewności, jaki dotychczas posiadały prawdy matematyczne. Co prawda na pierwszy rzut oka nie jest to tak całkiem widoczne, lecz ma pewien pozór sofizmu. Przywyklszy bowiem we wszystkich innych rzeczach rozróżniać istnienie (*existentia*) od istoty (*essentia*), łatwo sobie przekonywam, że można je też oddzielić od istoty Boga i w ten sposób można pojmować Boga, jako nie istniejącego aktualnie<sup>1)</sup>. Lecz skoro uważniej się zastanowię, to staje się oczywistym, że tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny. Tak samo więc nie można pomyśleć sobie Boga (tj. istoty najdoskonalszej), której brak istnienia, (a więc, której brak jakiejś doskonałości) — jak pomyśleć górę bez doliny. Chociaż jednak nie mógłbym sobie przedstawić nie istniejącego Boga, tak jak nie mógłbym sobie przedstawić góry bez doliny, to z pewnością ani z tego, że sobie przedstawiam górę z doliną nie wynika, że jakaś góra istnieje na świecie, ani też z tego, że Boga przedstawiam sobie jako istniejącego, nie wynika — jak mi się wydaje — że Bóg istnieje: bo moja myśl nie narzuca rzeczom żadnej konieczności. I tak jak sobie mogę

<sup>1)</sup> Wyrazu «aktualnie» brak w 2. wydaniu. (Przyp. tłum.).



wyobrazić skrzydlatego konia, chociaż żaden koń nie ma skrzydeł, tak może mogę Bogu dodać zmyślane istnienie, chociaż żaden Bóg nie istnieje. Otóż nie. Tu właśnie kryje się sofizm; bo z tego, że nie mogę pomyśleć góry bez doliny, nie wynika, że gdzieś góra i dolina istnieją, tylko że góra i dolina są nierozdzielne, bez względu na to, czy istnieją czy nie istnieją. Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że On rzeczywiście istnieje, — nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić, albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie — ponieważ konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga skłania mnie, bym tak myślał. Nie jestem bowiem w możności przedstawić sobie Boga bez istnienia (tj. istotę najdoskonalszą bez pełnej doskonałości) — tak jak mogę sobie wyobrazić konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł.

81

Nie można tu także powiedzieć, że koniecznie muszę przyjąć, iż Bóg istnieje, skoro przyjąłem, że posiada On wszelkie doskonałości, gdyż istnienie jest jedną z nich, lecz że pierwsze założenie nie było konieczne. Podobnie nie jest konieczne, bym sądził, że wszelkie figury czworoboczne można wpisać w koło. Ale przyjąwszy, że tak sędzę, musiałbym koniecznie przyznać, że romb można wpisać w koło, co jest oczywiście fałszem. Bo chociaż nie jest konieczne, by mi się nasunęła kiedykolwiek jakaś myśl o Bogu, to jednak ilekroć zechcę myśleć o istocie pierwszej i najdoskonalszej i wydobyć jej ideę jak gdyby ze skarbcza mojego umysłu, trzeba koniecznie, bym jej przypisał wszystkie doskonałości, choćbym nie wszystkie wtedy wyliczał i nie zajmował się poszczególnymi. I ta konieczność zupełnie wystarcza, bym później, — zauważywszy, że istnienie jest doskonałością — doszedł do słusznego wniosku, że ta istota pierwsza i najdoskonalsza istnieje. Tak samo nie jest konieczne, bym sobie kiedykolwiek wyobrażał jakiś trójkąt, lecz ilekroć chcę rozważać figurę o prostych liniach, mającą tylko trzy kąty, muszę jej przyznać te własności, z których słuszenie można wywnioskować, że jego trzy kąty nie są większe od dwóch prostych, chociażbym na to teraz nie zwrócił uwagi. Kiedy zaś badam, które figury można wpisać w koło, to nie potrzeba zupełnie, bym sądził, że wszystkie czworo-

82

boczne do nich należą; przeciwnie, nie mogę czegoś takiego nawet wymyślić dopóki nie chcę uznać niczego, czego jasno i wyraźnie nie pojmuję; jest zatem wielka różnica pomiędzy tego rodzaju fałszywymi założeniami, a prawdziwymi ideami, które mi są wrodzone, a z których pierwszą i główną jest idea Boga. Albowiem rzeczywiście na różne sposoby przekonuję się, że owa idea nie jest jakimś wymysłem zależnym od mojej świadomości, lecz obrazem prawdziwej i niezmiennej natury.

- 83 Mianowicie po pierwsze: ponieważ nie mogę wymyślić żadnej innej rzeczy, do której istoty należy istnienie, oprócz Boga jedynie. Po wtóre: ponieważ nie mogę sobie przedstawić dwóch, albo więcej Bogów tego rodzaju; a przyjąwszy, że jeden już istnieje, jasno widzę, że musiał koniecznie istnieć przedtem od wieków, i że na wieki istnieć będzie. A w końcu dlatego, że poznaję (*percipio*) w Bogu wiele innych rzeczy, od których nie mogę niczego ująć, ani niczego w nich zmienić.

Lecz zaprawdę, jakiegokolwiek w końcu sposobu dowodzenia użyję, zawsze wychodzi na to, że tylko to może mnie całkowicie przekonać, co jasno i wyraźnie ujmuję. I choć niejedno z tego, co tak ujmuję, jest dla każdego oczywiste, inne zaś rzeczy mogą odkryć tylko ci, którzy bliżej im się przyjrzą i dokładniej zbadają, to jednak skoro już są odkryte, uważa się je za niemniej pewne od tamtych. Chociaż na przykład nie jest tak łatwo widoczne, że w trójkącie prostokątnym kwadrat podstawy jest równy sumie kwadratów obu boków, jak oczywiste jest, że owa podstawa leży naprzeciw największego kąta, to jednak, skoro raz się o tym przekonamy, wierzymy

- 84 jednakowo w prawdziwość jednego jak i drugiego. Co się zaś tyczy Boga, to na pewno niczego bym pierwiej ani łatwiej nie poznał niż Jego, gdyby mój umysł nie był przyćmiony przez przesady, a myśl moja nie była uporczywie zajęta obrazami rzeczy zmysłowych. Bo cóż jest samo przez się bardziej jawne jak to, że istnieje byt najwyższy, czyli że istnieje Bóg, który sam jeden tylko posiada istotę związaną nierozłącznie z istnieniem. I chociaż trzeba było wyteżonej uwagi, aby to pojąć, to jednak teraz jestem co do tego nie tylko równie pewny, jak co do wszystkich innych rzeczy, które mi się wydają najpewniejsze, lecz ponadto spostrzegam także, że pewność wszystkich



innych rzeczy jest tak właśnie od tej sprawy zależna, że bez niej nigdy nie można by niczego wiedzieć w sposób doskonały.

Chociaż to bowiem leży w mojej naturze, że nie mogę nie wierzyć, iż coś jest prawdziwe, dopóki to ujmuję bardzo jasno i wyraźnie, to jednak leży także w mojej naturze, że nie mogę stale utrzymać spojrzenia mego umysłu na jednej i tej samej rzeczy, by ją jasno ujmować i często wraca pamięć sądu dawniej wydanego. Więc gdy już więcej nie zwracam uwagi na racje, dla których rzecz tak osądziłem, mogą się nasunąć inne racje, które by mnie łatwo mogły odwieść od przyjętego poglądu, gdybym nie wiedział, że Bóg istnieje. W ten sposób nigdybym nie posiadał o żadnej rzeczy prawdziwej i pewnej wiedzy, lecz tylko chwiejne i zmienne poglądy. Tak na przykład, gdy rozważam naturę trójkąta, najoczywiściej okazuje mi się jako obeznanemu z zasadami geometrii, że jego trzy kąty równają się dwóm prostym; i nie mogę nie wierzyć, że to jest prawdą, dopóki zwracam uwagę na dowód tego twierdzenia. Lecz skoro tylko odwrócę od niego uwagę, to chociaż jeszcze pamiętam, że zupełnie jasno to przejrzałem, może się łatwo zdarzyć, iż zacznę wątpić o prawdziwości tego twierdzenia, jeżelibym zaiste nie znał Boga. Bo mogę sobie tłumaczyć, że takim mnie już natura stworzyła, iż niekiedy błędę w tym, co według mego zdania jak najoczywiściej ujmuję, pamiętając zwłaszcza, że często wiele rzeczy uważałem za prawdziwe i pewne, które później na podstawie innych racji osądziłem jako fałszywe.

85

Skoro jednak poznałem (*percepi*), że Bóg istnieje i ponieważ zarazem zrozumiałem, że wszystko inne od Niego zależy, oraz że On nie jest zwodzicielem, a stąd wysnułem wniosek, że wszystko to, co ujmuję jasno i wyraźnie, musi być koniecznie prawdziwe, w takim razie, chociażbym nie zwracał więcej uwagi na racje, na których podstawie coś za prawdę uznałem, lecz tylko pamiętał, że przejrzałem to jasno i wyraźnie, to nie można by przytoczyć żadnej racji przeciwnej, która by mnie wpędziła w wątpliwość, lecz posiadałbym o tym prawdziwą i pewną wiedzę. I nie tylko o tym, lecz także o wszystkich innych twierdzeniach, o których pamiętam, że ich kiedyś dowiodłem, jak np. o twierdzeniach geometrycznych i podobnych. Bo cóż można mi teraz zarzucić? Że takim zostałem stwo-

86

rzony, iż często popadam w błędy? Przecież już wiem, że nie mogę błdzić w tym, co wyraźnie (*perspicue*) rozumiem. Czy może, iż kiedy indziej uważałem za prawdziwe i pewne to, o czym później stwierdziłem, że jest fałszywe? Ależ ja niczego z tych rzeczy nie ujmowałem jasno i wyraźnie, lecz nie znając tej reguły prawdy wierzyłem w nie może na innej podstawie, która — jak później odkryłem — była mniej pewna. Cóż więc można powiedzieć? Czy nie to (co sam sobie niedawno zarzucałem), że ja może śnię, lub że wszystko to, co teraz myślę, nie jest bardziej prawdziwe, niż to, co się pojawia we śnie? Ale to niczego nie zmienia, bo z pewnością, chociażbym nawet  
 87 śnił, wszystko, co jest oczywiste dla mego rozumu, jest całkowicie prawdziwe.

Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego. Teraz zaś mogę zdobyć dokładną znajomość i pewność niezliczonych prawd, zarówno o samym Bogu i o innych rzeczach rozumowi tylko dostępnych (*res intellectuales*), jak także o całej tej naturze cielesnej, która jest przedmiotem czystej matematyki.



## MEDYTACJA VI

### O istnieniu rzeczy materialnych i o realnej różnicy między duszą (*mens*) i ciałem

Pozostało mi jeszcze do zbadania, czy istnieją rzeczy materialne. Otóż wiem już przynajmniej to, że mogą one istnieć, o ile są przedmiotem czystej matematyki, ponieważ je jasno i wyraźnie ujmuję. Bez wątpienia bowiem jest w mocy Boga urzeczywistnić to wszystko, co ja jestem zdolny w ten sposób ująć. I tylko wówczas sądziłem, że On czegoś nie może uczynić, jeżeli się to sprzeciwiało mojemu jasnemu ujmowaniu. Poza tym wydaje się, że istnienie owych rzeczy materialnych wynika ze zdolności wyobrażania, którą, jak tego doświadczam, posługuję się ilekroć zajmuję się nimi. Gdy się bowiem uważniej rozważa, co to jest zdolność wyobrażania, okazuje się, że jest to tylko pewne zastosowanie zdolności poznawczej do ciała, które się jej bezpośrednio uobecnia, a wobec tego istnieje. 88

Aby się to stało zupełnie jasnym, zbadam najpierw różnicę, jaka istnieje między wyobrażaniem a czystym pojmowaniem (*intellectio*). Gdy sobie mianowicie wyobrażam np. trójkąt, to nie tylko pojmuję, że jest to figura ograniczona trzema liniami, lecz także widzę wzrokiem duszy (*mens*) te trzy linie jak gdyby obecne i to właśnie nazywam «wyobrażać sobie». Kiedy jednak chcę myśleć o tysiącoboku, to wprowadzicie pojmuję równie dobrze, że jest to figura zbudowana z tysiąca boków, jak pojmuję, że trójkąt jest figurą zbudowaną z trzech boków, lecz nie mogę w ten sam sposób owego tysiąca boków sobie wyobrazić, czyli widzieć ich jakby obecnych. I chociaż wtedy, wskutek przyzwyczajenia, by zawsze sobie coś wyobrażać ilekroć myślę o rzeczach cielesnych, przedstawiam sobie może niejasno jakąś figurę, to oczywiście nie jest ona 89

tysiącobokiem, ponieważ w niczym się nie różni od tej figury, którą bym sobie przedstawiał, gdybym myślał o dziesięciotysiącoboku, czy o jakiejś innej figurze o bardzo wielkiej ilości boków; i w niczym się ona nie przyczynia do rozpoznania tych właściwości, którymi się różni tysiącobok od innych wieloboków. Skoro jednak chodzi o pięciobok, to mogę wprowadzić jego figurę tak jak figurę tysiącoboku bez pomocy wyobraźni, lecz mogę także wyobrazić ją sobie, zwracając mianowicie spojrzenie mego umysłu na jej pięć boków i zarazem na płaszczyznę nimi zamkniętą. I tu wyraźnie spostrzegam, że dla wyobrażenia sobie czegoś potrzeba szczególnego wysiłku ducha (*animus*), którego nie potrzebuję przy pojmowaniu czegoś; i ten nowy wysiłek ducha jasno pokazuje różnicę między wyobrażaniem a czystym pojmowaniem.

- 90 Ponadto spostrzegam, że owa zdolność wyobrażania tkwiąca we mnie, o ile różni się od zdolności pojmowania, nie jest wcale potrzebna dla istoty mnie samego, tj. mego umysłu; bo choćbym jej nie posiadał, bezwątpienia pozostałbym zupełnie ten sam, co teraz jestem. Z tego wynika — jak się zdaje — że jest ona zależna od jakiejś rzeczy różnej ode mnie. Łatwo to pojmuję, że jeżeli istnieje jakieś ciało, z którym umysł jest tak związany, iż może się dowoli zwracać ku niemu, by je jak gdyby oglądać, to jest możliwe, że przez to samo wyobrażam sobie rzeczy cielesne. Tak, że ten sposób myślenia w tym tylko się różni od czystego pojmowania, że umysł przy czystym pojmowaniu zwraca się jak gdyby do siebie samego i rozważa którąś z idei, będących w nim samym; przy wyobrażaniu zaś zwraca się ku ciału i w nim ogląda coś zgodnego z ideą przez siebie pomyślaną lub zmysłowo uchwyconą. Łatwo — powiadam — pojmuję, że tak może powstać wyobrażenie, o ile istnieje ciało; a ponieważ nie nasuwa mi się żaden inny równie odpowiedni sposób wyjaśnienia, jak to wyobrażenie powstaje, wnoszę z tego z pewnym prawdopodobieństwem, że ciało istnieje. Lecz tylko z pewnym prawdopodobieństwem, i chociaż wszystko badam dokładnie, to nie widzę jednak jeszcze, by w tej wyraźnej idei natury cielesnej, którą znajduję w mojej wyobraźni można się było dopatrzeć jakiegokolwiek argumentu, z którego by koniecznie wynikało, że jakieś ciało istnieje.
- 91



Ofóz oprócz owej natury cielesnej, która jest przedmiotem czystej matematyki, zwykłem sobie wyobrażać wiele innych rzeczy jak np. barwy, dźwięki, smaki, ból i tym podobne, chociaż żadnej z nich równie wyraźnie. A ponieważ ujmuję je lepiej zmysłami, od których za sprawą pamięci przeszły — jak się zdaje — do wyobraźni, muszę, abym swobodniej mógł je rozpatrzeć, rozważyć również tak samo wrażenia zmysłowe i popatrzeć, czy z tego, co się ujmuje owym sposobem przeżywania świadomego (*cogitandi*), zwanym przeze mnie odczuwaniem zmysłowym, nie mógłbym ukuć jakiegoś niezbitego argumentu dla istnienia rzeczy cielesnych.

Przede wszystkim przejdę raz jeszcze w myśli, jakie to są rzeczy, które dawniej, jako ujmowane przez zmysły, uważałem za prawdziwe i z jakiego powodu uważałem je za takie; następnie rozważę przyczyny, dla których później zacząłem o nich wątpić; a w końcu zastanowię się, co mam o nich obecnie sądzić.

92

Najpierw więc spostrzegłem, że mam głowę, ręce, nogi i inne członki, z których składa się to ciało, które uważałem jakby za część siebie samego, a może także jakby za siebie całego. Spostrzegłem też, że owo ciało znajduje się między licznymi innymi ciałami, które nań mogą oddziaływać w sposób korzystny lub niekorzystny i te korzystne działania oceniałem za pomocą pewnego wrażenia rozkoszy, niekorzystne zaś za pomocą wrażenia bólu. Oprócz bólu i rozkoszy odczuwałem też głód, pragnienie i inne pożądania tego rodzaju, a także pewne skłonności cielesne do wesołości, do smutku, do gniewu i tym podobnych namiętności (*affectus*). Na zewnątrz zaś uświadamiałem sobie oprócz rozciągłości ciała, ich kształtu i ruchu, także ich twardość, ciepło i inne właściwości dotykowe —, a dalej światło, barwy, zapachy, smaki i dźwięki, których różnorodność pozwalała mi odróżnić od siebie niebo, ziemię, morza i wszystkie inne ciała. I rzeczywiście nie bez racji sądziłem na podstawie idei wszystkich tych właściwości, które się narzucały mej świadomości (*cogitatio*) i które jedy-

93

nie odczuwałem właściwie i bezpośrednio, że odczuwam pewne rzeczy zupełnie różne od mojej świadomości, a mianowicie ciała, od których owe idee pochodzą. Przekonałem się bowiem, że owe idee pojawiają się zupełnie bez mojej zgody,

94

tak, że ani nie mogłem, choćbym chciał, spostrzegać zmysłowo przedmiotu, jeśli nie był obecny organom zmysłowym, ani nie mogłem nie spostrzegać, gdy był obecny. I ponieważ nadto idee ujęte przez zmysły, były o wiele żywsze i dobitniejsze i w swoim rodzaju znacznie bardziej wyraźne od którejkolwiek z tych idei, które sam sobie tworzyłem w myślach z pełną świadomością, lub które znajdowałem jakby wyrte w mojej pamięci, przeto wydawało mi się niemożliwym, by pochodziły ode mnie samego. Wobec czego mogły pochodzić tylko od jakichś innych rzeczy. A ponieważ nie posiadałem znajomości tych rzeczy znikądinąd jak tylko z tych właśnie samych idei, musiało mi przyjść na myśl, że są one do nich podobne. Że zaś ponadto przypominałem sobie, iż wcześniej posługiwałem się zmysłami niż rozumem, i widziałem, że idee tworzone przeze mnie nie były tak wyraziste jak owe ujmowane przez zmysły, a bardzo często były złożone z ich części, z łatwością mogłem się utwierdzać w przekonaniu, że w ogóle żadnej idei nie miałem w moim umyśle (*in intellectu*), której bym przedtem nie miał danej przez zmysły (*in sensu*). A także nie bez racji sądziłem, że to ciało, które z jakimś szczególnym uprawnieniem nazywałem swoim, bardziej należy do mnie, niż jakiekolwiek inne. Nie mogłem bowiem nigdy oddzielić się od niego tak jak od innych ciał; wszystkie pożądania i namiętności odczuwałem w nim i za nie. A wreszcie w jego częściach odczuwałem ból i dreszcz rozkoszy, a nie w innych poza nim się znajdujących.

95

Dlatego jednak po tym nie znanym mi bliżej wrażeniu bólu następuje pewien smutek ducha (*animi*), a po wrażeniu rozkoszy pewna radość i dlatego owo nie dające się opisać szczypanie żołądka, które nazywam głodem, upomina mnie, że należy przyjąć posiłek, a suchość gardła, że należy się napić i tak dalej — na to zaiste nie mam innego wytłumaczenia jak tylko to, że natura mnie tak nauczyła. Nie ma bowiem żadnego podobieństwa (przynajmniej o ile ja to rozumiem) pomiędzy owym szczypaniem żołądka a chęcią jedzenia, czy też między odczuciem rzeczy sprawiającej ból i świadomością smutku, wywołanego tym odczuciem. Ale wydawało mi się, że natura nauczyła mnie też wszystkiego innego, co sądziłem o przedmiotach zmysłów, wcześniej bowiem przekonałem się



o tym stanie rzeczy zanim rozważyłem jakiegokolwiek racje, przy pomocy których można by tego właśnie dowieść.

Później zaś liczne doświadczenia obaliły stopniowo całe moje zaufanie do zmysłów, ponieważ niekiedy wieże, które z daleka widziałem jako okrągłe, z bliska okazywały się kwadratowe i olbrzymie posągi stojące na ich szczycie, wydawały mi się małymi, gdy patrzyłem na nie z ziemi. W niezliczonej też ilości takich wypadków przekonałem się, że sądy oparte na zmysłach zewnętrznych są błędne; ale nie tylko oparte na zmysłach zewnętrznych, lecz także wewnętrznych; bo cóż może być bardziej wewnętrzne od bólu? A słyszałem niekiedy od osób, którym amputowano nogę albo rękę, że wydawało im się i później nieraz, iż odczuwają ból w tej brakującej im części ciała. Dlatego wydawało mi się, że i ja nie mogę być zupełnie pewny, iż mnie jakiś członek boli, chociaż odczuwam w nim ból. Do tych powodów wątpienia dorzuciłem niedawno jeszcze dwa najbardziej ogólne. Pierwszy brzmiał: że o wszystkim, o czymkolwiek na jawie wierzyłem, iż to odczuwam, mogę także niekiedy we śnie sądzić to samo. A skoro nie wierzę, aby to, co zdawało mi się, że odczuwam we śnie, przychodziło do mnie od rzeczy zewnętrznych, nie widziałem powodu, dlaczego bym bardziej miał w to samo wierzyć, gdy idzie o to, co wydaje mi się, że odczuwam na jawie. Drugi głosił: że skoro nie znałem dotychczas sprawcy mego pochodzenia, albo raczej udawałem, że go nie znam, nie widziałem żadnej przeszkody, dla której bym nie miał być przez naturę tak urządzony, iżbym błędził także w tym, co mi się wydawało najbardziej prawdziwym. Co się zaś tyczy podstaw, na których dawniej opierałem prawdziwość rzeczy zmysłowych, to nie było trudno na to odpowiedzieć. Skoro bowiem natura zdawała się mnie skłaniać ku wielu rzeczom, które rozum odradzał, sądziłem, że nie należy zbyt ufać temu, czego nas natura uczy. I chociaż spostrzeżenia zmysłowe nie były zależne od mojej woli, to jednak nie należało z tego — jak sądziłem — wysnuwać wniosku, że pochodzą one od rzeczy różnych od mnie, boć przecież może ja sam mogę posiadać jakąś zdolność, choć dotychczas mi nieznaną — która jest ich sprawczynią.

Teraz zaś, kiedy zaczynam lepiej poznawać siebie sa-

mego i sprawcę mojego pochodzenia, sędzę, iż nie należy wprawdzie nierozważnie przyjmować tego, co wydaje mi się, że jest dane od zmysłów, ale też nie należy wszystkiego podawać w wątpliwość.

I po pierwsze, ponieważ wiem, że wszystko to, co jasno i wyraźnie pojmuję, takim może być stworzone przez Boga, jakim ja to pojmuję, to wystarcza mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej na to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej, bo przynajmniej Bóg może je urzeczywistnić oddzielnie. Nie ma też znaczenia, jaka władza to sprawia, iż uważa się je za różne. A następnie na podstawie tego tylko, iż wiem, że istnieję i że równocześnie niczego zgola nie spostrzegam, co by należało do mojej natury czy istoty, oprócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słuszenie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej 98 na pewno — jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste jestem czymś różnym od ciała i bez niego mogę istnieć, — ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała, jako rzeczy rozciągłej tylko a nie myślącej.

Ponadto znajduję w sobie zdolności do pewnych szczególnych odmian świadomości (*cogitandi*): na przykład zdolność wyobrażania i odczuwania, bez których mogę pojmować siebie całego jasno i wyraźnie, ale nie mogę na odwrót pojmować ich bez siebie, tj. bez substancji rozumnej, w której tkwią. Zawierają bowiem w swoim formalnym pojęciu pewien rodzaj czynności myślenia (*intellectio*), z czego wnoszę (*percipio*), że różnią się one ode mnie tak, jak modi od rzeczy <sup>1)</sup>). Znajduję jeszcze pewne inne zdolności, jak zdolność zmieniania miejsca, przyjmowania różnych postaci i tym podobne. Zdolności tych wprawdzie tak jak i poprzednich nie można po- myśleć w oderwaniu od jakiejś substancji, w której tkwią

<sup>1)</sup> Francuski przekład z r. 1647 zawiera w tym miejscu następujący wariant: «z czego wnoszę, że różnią się one ode mnie tak jak figury, ruchy i inne modi lub akcydensy od ciał — od tych właśnie ciał, które są ich podłożem». (Przyp. tłum.).



i bez której wskutek tego nie mogą istnieć, lecz co do nich jest rzeczą oczywistą, że o ile one istnieją muszą tkwić w substancji cielesnej, czyli rozciągłej, a nie w rozumnej, ponieważ 99 w ich jasnym i wyraźnym pojęciu zawiera się pewna rozciągłość, a nie zawiera się nic wcale z myślenia (*intellectio*). Jest jednak we mnie pewna bierna zdolność odczuwania, czyli przyjmowania i rozpoznawania idei rzeczy zmysłowych; nie mógłbym jednak zrobić z niej żadnego użytku, gdyby nie istniała także we mnie czy w czym innym pewna aktywna zdolność wytwarzania tych idei. Ta zdolność jednak nie może istnieć we mnie <sup>1)</sup>, ponieważ w jej założeniu nie ma żadnej czynności myślenia (*intellectio*) i ponieważ owe idee powstają bez mojego współdziałania, a często nawet wbrew mej woli. Stąd wniosek, że znajduje się ona w jakiejś substancji różnej ode mnie. A ponieważ w tej substancji musi zawierać się w sposób formalny lub eminentny cała rzeczywistość zawarta w sposób obiektywny w ideach wytworzonych przez ową zdolność (jak to już wyżej zaznaczyłem) <sup>2)</sup>, jest więc tą substancją albo ciałem tzn. natura cielesna, w której jest zawarte formalnie wszystko to, co w ideach zawiera się obiektywnie; albo 100 też jest nią Bóg lub jakieś stworzenie szlachetniejsze od ciała, które zawiera w sobie ową rzeczywistość w sposób eminentny. Otóż jest rzeczą całkiem oczywistą, że ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, nie przekazuje mi tych idei ani bezpośrednio od siebie, ani za pośrednictwem jakiegoś stworzenia, w którym by zawierała się ta obiektywna rzeczywistość nie w sposób formalny, lecz tylko eminentny. Skoro bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności, by to poznać, lecz przeciwnie wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśli by one pochodziły skądinąd niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją. Może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ujmuję (*comprehendo*) zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne; ale przynaj-

<sup>1)</sup> W tłumaczeniu francuskim zawiera się w tym miejscu dodatek: «o ile jestem rzeczą tylko myślącą». (Przyp. tłum.).

<sup>2)</sup> Porównaj komentarz w uwadze na str. 35.

mniej to wszystko w nich jest, co jasno i wyraźnie pojmuję, tzn. wszystko, co — ogólnie biorąc — wchodzi w zakres czystej matematyki (*mathesis*).

101 Co się zaś tyczy innych kwestii, które są bądź tylko szczegółowe, jak to, że słońce posiada taką a taką wielkość, lub taki a taki kształt — bądź też są mniej jasno pojmowane, jak światło, dźwięk, ból itp. — to choć są one bardzo wątpliwe i niepewne, to jednak samo to (przekonanie), że Bóg nie jest zwodzicielem i wskutek tego nie może się stać, by jakikolwiek błąd znalazł się w moich mniemaniach, o ilebym nie miał także danej mi od Boga zdolności do naprawienia go, daje mi niezawodną nadzieję dojścia do prawdy także i w tych sprawach. I rzeczywiście nie ulega wątpliwości, że wszystko to, o czym mnie poucza natura, zawiera coś prawdy. Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną rozumiem teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych. A przez naturę moją w szczególności rozumiem nie co innego, jak zespół tego wszystkiego, co mi jest dane od Boga.

102 Owa moja natura zaś o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy mu ból dolega, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie itp.; i dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś prawdy.

Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia etc., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz tylko czysto rozumowo ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie posiadał niejasnego uczucia głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe uczucia pragnienia, głodu, bólu etc. jak tylko pewną niejasną odmianą świadomości (*cogitandi*), powstałą z połączenia i jak gdyby przemieszania duszy (*mentis*) i ciała.



Poza tym jeszcze poucza mnie natura, że wokół mojego ciała znajdują się rozmaite inne ciała i za jednymi z nich należy iść, a innych unikać. I z pewnością z tego, że odczuwam najrozmaitsze barwy, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło, twardość itp. wysnuwam słuszny wniosek, iż w ciałach, od których doznaję owych różnorodnych wrażeń zmysłowych jest pewna rozmaitość odpowiadająca tamtym, choć może do nich niepodobna. Na podstawie tego więc, że niektóre z owych wrażeń są dla mnie miłe a inne niemile, jest rzeczą zupełnie pewną, iż ciało moje, a raczej może całe ja, jako składające się z duszy (*mente*) i ciała, może doznawać od otaczających je ciał wpływów korzystnych albo niekorzystnych. 103

Jest jednak wiele innych rzeczy, których w rzeczywistości nie otrzymałem od natury, chociaż zdawałoby się, że ona mnie o nich pouczyła, lecz od pewnego przyzwyczajenia do nierozważnego wydawania sądów, wskutek czego łatwo może się zdarzyć, że są one fałszywe. Na przykład, że cała przestrzeń, w której nie ma niczego, co by pobudzało moje zmysły, jest próżna; że np. w cieple gorącym jest coś zupełnie podobnego do idei ciepła, która jest we mnie; że w białym albo zielonym cieple jest ta sama biel lub zieleń, którą odczuwam; w gorzkim lub słodkim ten sam smak i tak samo w pozostałych; że gwiazdy i wieże i jakiegokolwiek inne ciała oddalone są pod względem wielkości i kształtu tylko takie, jakie się przedstawiają moim zmysłom itp. Żeby jednak pojąć to wszystko dostatecznie wyraźnie, winienem dokładniej zdefiniować, co właściwie rozumiem, gdy mówię, że natura mnie o czymś poucza. Otóż biorę tu naturę w węższym sensie niż jako zespół tego wszystkiego, co jest mi dane od Boga. W tym bowiem zespole wiele się zawiera, co odnosi się do samego ducha (*mens*), jak np. to, że stwierdzam (*percipio*), iż to co się stało, odstać się nie może i wszystko inne, co mi jest znane na podstawie światła przyrodzonego. O tym tu się nie mówi. Wiele też jest rzeczy, o których tu także nie mówię, odnoszących się wyłącznie do ciała, jak np. że ma ono tendencję do spadania w dół i tym podobne. Mowa jest tylko o tym, co dane mi jest od Boga, jako złożonemu z duszy (*mente*) i ciała. Otóż ta natura uczy mnie wprawdzie, by unikać tego, co wywołuje wrażenie bólu, a dążyć do tego, co budzi wrażenie rozkoszy itp.; lecz nie jest 104

105 rzeczą oczywistą, że oprócz tego uczy nas ona wysnuwać jakieś wnioski o rzeczach znajdujących się poza nami z owych doznań zmysłowych, bez uprzedniego zbadania ich przez rozum; ponieważ wydaje się, że prawdziwa wiedza o nich należy do samego umysłu (*mens*), a nie do połączenia [duszy i ciała]. Tak więc, chociaż gwiazda nie silniej działa na moje oko niż płomień malej pochodni, to jednak nie w tym nie  
 106 skłania mnie realnie ani pozytywnie do wierzenia, że nie jest ona większa, lecz sądziłem tak tylko bez żadnej podstawy od najwcześniejszej młodości. I chociaż zbliżając się do ognia czuję ciepło, a zbliżywszy się zanadto odczuwam nawet ból, to zaiste nie ma żadnej racji przekonywującej, że w ogniu jest coś podobnego do owego ciepła, tak jak nie ma nic podobnego do owego bólu, lecz tylko, że jest w nim coś — cokolwiek by to w końcu było — co wywołuje w nas owe uczucia ciepła czy bólu. Chociaż więc także w jakimś miejscu nie ma niczego, co by pobudzało moje zmysły, nie wynika z tego wcale, że nie ma w nim żadnego ciała, lecz widzę, że tu jak i w wielu innych rzeczach przywykłem zmieniać porządek natury. Albowiem spostrzeżenia (*perceptiones*) zmysłowe dane mi są przez naturę właściwie po to, by okazywać memu rozumowi, co dla złożonej całości, której on jest częścią, jest korzystne albo niekorzystne — do tego celu są one też dostatecznie jasne i wyraźne — a ja tymczasem używam ich jako zupełnie pewnych reguł do bezpośredniego rozpoznawania istoty ciał, znajdujących się poza nami, o której jednak pouczają mnie one w sposób bardzo niejasny i mętny.

Ale już przedtem dostatecznie jasno zdałem sobie sprawę, jakim sposobem, mimo dobroci Boga, może się to zdarzyć, że sądy moje są fałszywe. Lecz tu wyłania się nowa trudność w odniesieniu do rzeczy wskazywanych mi przez naturę jako takie, za którymi należy iść względnie ich unikać, a także w odniesieniu do zmysłów wewnętrznych, w których — jak mi się zdaje — zauważyłem omyłki: jak np., gdy ktoś skuszony miłym smakiem jakiejś potrawy spożywa ukrytą w niej truczną. Oczywiście jednak w tym wypadku natura skłania go jedynie do pożądania rzeczy o miłym smaku, a nie trucizny, której wcale nie zna. I jedyny wniosek, jaki stąd można wyprowadzić jest, że natura owa nie jest wszechwiedząca. To je-



dnak nie jest niczym dziwnym; bo skoro człowiek jest istotą ograniczoną, to należy mu się też tylko ograniczona doskonałość.

Nie rzadko też błądzimy w rzeczach, do których nas sama natura nakłania, jak np. kiedy chorzy pragną napoju lub potrawy, która im niebawem może zaszkodzić. Tu może by ktoś powiedział, że oni dlatego popełniają błąd, ponieważ natura ich jest zepsuta. Ale to nie usuwa trudności, bo przecież człowiek chory jest tak samo tworem Boga, jak człowiek zdrowy; wobec tego wydaje się tak samo rzeczą nie do przyjęcia, że Bóg dał mu naturę zwodniczą. I tak samo jak zegar sporządzony z kółek i ciężarków niemniej dokładnie zachowuje wszelkie prawa natury, gdy jest źle wykonany i wskazuje fałszywie godziny, jak i wtedy, gdy pod każdym względem czyni zadość życzeniu twórcy — tak samo rzecz się ma, gdy rozważam ciało ludzkie, jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnej duszy (*mens*), to jednak miałby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od duszy (*mens*). Łatwo poznać, iż dla ciała będzie to równie naturalną rzeczą, że cierpiąc np. na wodną puchlinę odczuwa taką samą suchość gardła, która zwykle wywołuje w duszy (*mens*) wrażenie pragnienia i że jego nerwy i inne części tak zostają przez nią pobudzone, iż przyjmuje napój, który pogarsza jego chorobę, jak i to, że nie cierpiąc na taką chorobę, przez podobną suchość gardła zostaje nakloniony do wypicia napoju pożytecznego dla siebie. Mógłbym wprowadzić, biorąc pod uwagę użytek, do którego przeznaczony jest zegar, powiedzieć, że łamie on swoją naturę, skoro nie pokazuje dobrej godziny. Rozważając też tak samo mechanizm ciała ludzkiego jako przystosowany do tych ruchów, które w nim zwykle zachodzą, mógłbym sądzić, że także nie idzie za wskazaniem swojej natury, jeżeli gardło jego wtedy jest suche, gdy napój nie jest pożyteczny dla utrzymania ciała. Widzę jednak dostatecznie jasno, że to ostatnie rozumienie słowa natura bardzo się różni od poprzedniego. Jest ono bowiem tylko pewnym określeniem (*denominatio*) zależnym od mojej myśli, porównywującej człowieka chorego i zegar źle sporządzony z ideą człowieka zdrowego i z dobrym zegarem,

107

108

i nie zawiera się w rzeczach, które się tak określa. Przez poprzednie zaś znaczenie słowa «natura» rozumiem coś, co faktycznie znajduje się w rzeczach i co wskutek tego nie jest pozbawione pewnej prawdziwości.

109 Lecz z pewnością, jakkolwiek w odniesieniu do ciała chorego na wodną puchlinę jest to tylko określenie zewnętrzne (*denominatio extrinseca*), gdy się mówi, że natura jego jest zepsuta, ponieważ ma gardło suche, choć nie potrzebuje napoju, to jednak w odniesieniu do całości, tj. do duszy związanej z takim ciałem, nie jest to tylko samym określeniem, lecz rzeczywistym błędem natury, że odczuwa pragnienie, skoro napój jest dlań szkodliwy. Wypada nam tu więc jeszcze zbadać, jak to się dzieje, że dobroć Boga nie przeszkadza temu, by natura tak pojęta nie była zwodnicza.

110 Otóż spostrzegam tu przede wszystkim, że jest wielka różnica między duszą (*mens*) a ciałem polegająca na tym, że ciało z natury swojej jest zawsze podzielne, dusza (*mens*) zaś całkowicie niepodzielna; bo rzeczywiście, gdy się zastanawiam nad nią, czyli nad sobą samym, o ile jestem rzeczą tylko myślącą, nie mogę rozróżnić w sobie żadnych części, lecz pojmuję, że jestem czymś najzupełniej jednym i całym. I chociaż wydaje się, że z całym ciałem jest związana cała dusza (*mens*), to jednak dowiaduję się, że po obcięciu nogi czy ramienia czy też innej części ciała niczego przez to nie ubyło z mojej duszy. A także nie można powiedzieć, jakoby zdolność chcenia, odczuwania, rozumienia itd. były częściami duszy, bo przecież to jest jedna i ta sama dusza, która chce, odczuwa i rozumie. Przeciwnie natomiast nie mogę pomyśleć o żadnej rzeczy cielesnej, czyli rozciągłej, której bym nie mógł bez trudności w myśli podzielić na części, a przez to samo pojąć ją jako podzielną. To jedno wystarczyłoby, by mnie pouczyć, że ciało i dusza to dwie rzeczy najzupełniej różne, gdybym jeszcze dotychczas nie wiedział o tym dokładnie skądinąd.

Spostrzegam następnie, że na duszę nie oddziałują bezpośrednio wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, a może nawet tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł ogólny (*sensus communis*). Ilekroć ta część jest w tym samym stanie, tylekroć ukazuje duszy to samo, chociażby pozostałe części ciała w tym czasie zachowywały się



w najrozmaitszy sposób, jak to potwierdzają niezliczone doświadczenia, z których tu nie ma potrzeby zdawać sprawy.

Spostrzegam ponadto, że taka jest natura ciała, iż żadna z jego części nie może być wprowadzona w ruch przez inną część nieco oddaloną, by nie mogła także w ten sam sposób być wprowadzona w ruch przez którąkolwiek z części leżących między nimi, nawet gdyby owa oddalona część nie wykonywała żadnego działania. Gdy np. w linii A, B, C, D ciągnie się ostatnią jej część D, to jej pierwsza część A będzie się poruszać tak samo, jak gdyby się poruszała przy ciągnięciu jednej z pośrednich części B lub C, a ostatnia część D pozostała w spoczynku. Podobnie rzecz się ma, gdy czuję ból w stopie. Fizyka mnie uczy, że owo wrażenie bólu powstaje dzięki nerwom rozsianym w stopie, które stąd biegną na kształt liny aż do mózgu i które pociągnięte w stopie ciągną także wewnętrzne części mózgu, do których sięgają, i wywołują w nich pewien ruch, tak przez naturę urządzony, iż powoduje w duszy wrażenie bólu istniejącego jak gdyby w stopie. Ponieważ jednak owe nerwy, aby od stopy przejść do mózgu, muszą przechodzić przez goleń, udo, lędźwie, grzbiet i szyję, przeto może się zdarzyć iż, choćby ta część ich, która jest w stopie, nie została dotknięta, lecz tylko któraś z części pośrednich, powstanie ten sam ruch w mózgu, jak przy zranieniu stopy, wskutek czego musi dusza odczuwać ten sam ból. To samo należy sądzić o każdym innym wrażeniu zmysłowym.

111

Spostrzegam w końcu, że ponieważ każdy poszczególny ruch powstający w tej części mózgu, która bezpośredni wpływ wywiera na duszę, przekazuje jej tylko jedno wrażenie, to nie można tu nic lepszego wymyślić jak to, żeby mu przekazywał takie wrażenie, które ze wszystkich, jakie może przekazać, przyczynia się w najwyższym stopniu i najczęściej do utrzymania zdrowia ludzkiego. Doświadczenie zaś potwierdza, że takimi właśnie są wszystkie wrażenia dane nam przez naturę, a wskutek tego nie można w nich znaleźć niczego, co by nie dowodziło mocy i dobroci Boga. Tak na przykład gdy nerwy nogi zostaną gwałtownie i w niezwykle sposób poruszone, to ten ruch ich przechodząc przez rdzeń pacierzowy do wnętrza mózgu daje tam znak duszy do pewnego odczuwania, mianowicie do odczuwania bólu jak gdyby istniejącego w nodze, co

112

113 pobudza duszę do usunięcia w miarę możności przyczyny tego bólu, jako szkodliwej dla nogi. Oczywiście Bóg mógł tak urządzić naturę ludzką, by ten sam ruch w mózgu ukazywał duszy coś innego, a mianowicie albo siebie samego, o ile jest w mózgu, lub o ile jest w nodze albo w którymś miejscu pośrednim, albo w końcu cokolwiek innego. Żadne jednak inne urządzenie nie przyczyniałoby się w równym stopniu do utrzymania ciała. W ten sam sposób, gdy potrzebujemy napoju, powstaje w gardle pewna suchość, poruszająca jego nerwy i za ich pośrednictwem wewnątrz mózgu; ten zaś ruch pobudza duszę czuciem pragnienia, ponieważ nic dla nas nie jest w tej całej sprawie bardziej pożyteczne jak wiedzieć, że dla zachowania zdrowia powinniśmy się czegoś napić. I podobnie rzecz się ma w innych wypadkach.

Na podstawie tego jest już najzupełniej oczywiste, że — bez uszczerbku dla niezmiernej dobroci Bożej — natura człowieka jako połączenie duszy i ciała musi być niekiedy zwodnicza. Jeżeli bowiem jakaś przyczyna nie w nodze, lecz w którejś innej części, przez którą nerwy biegną od nogi do mózgu, albo także w samym mózgu, wywołuje ten sam dokładnie ruch, który powstaje zwykle wskutek schorzenia nogi, to odczuwamy ból jak gdyby w nodze i zmysł ulega naturalnie złudzeniu. Bo skoro ten sam ruch w mózgu musi zawsze takie same wrażenie wywołać w duszy, a o wiele częściej zwykły pochodzić z przyczyny, która rani nogę, niż z innej, gdzie indziej istniejącej, to jest rzeczą znacznie rozsądniejszą, iż uka-  
114 zuje duszy zawsze raczej ból w nodze, niż w jakiejś innej części. I skoro niekiedy suchość gardła powstaje nie jak zazwyczaj dlatego, że napój jest potrzebny dla zdrowia ciała, lecz z jakiejś wprost przeciwnej przyczyny, jak to się zdarza przy puchlinie wodnej, to o wiele lepiej jest, że mnie ona wtedy zwodzi, niż gdyby mnie zawsze zwodziła, gdy ciało jest zdrowe. I tak we wszystkich innych wypadkach.

To rozważanie jest ogromnie pomocne do zdania sobie sprawy nie tylko z wszystkich błędów, którym podlega moja natura, ale pomaga także do tego, bym mógł je łatwo naprawić lub ich unikać. Albowiem skoro wiem, że wszystkie wrażenia zmysłowe w tych sprawach, w których chodzi o dobro mego ciała, o wiele częściej wskazują mi prawdę niż fałsz,



i że niemal zawsze mogę się posługiwać większą liczbą wrażeń dla zbadania tej samej rzeczy, a oprócz tego mogę się posługiwać pamięcią, która wiąże teraźniejszość z przeszłością, i rozumem, który już przejrzał wszystkie przyczyny błędzenia — to nie potrzebuję się już więcej obawiać, by nie znalazł się fałsz w tym, co mi codziennie przedstawiają zmysły, lecz powinienem odrzucić wszystkie przesadne wątpliwości dni minionych jako godne śmiechu. W pierwszym zaś rzędzie wątpliwość najgłówniejszą co do snu, którego nie mogłem odróżnić od jawy. Teraz bowiem zdaję sobie sprawę, jak bardzo wielka jest między nimi różnica, polegająca na tym, że nigdy pamięć nie może tak powiązać snów z wszystkimi innymi zdarzeniami życia, jak tego, co się zdarza na jawie. Bo rzeczywiście, gdyby mi się na jawie ktoś nagle ukazał i natychmiast potem znikł, jak to się zdarza w snach, tak oczywiście, bym nie widział ani skąd przyszedł, ani dokąd poszedł, to słuszenie mógłbym go uważać raczej za widmo, czy też za wytwór fantazji powstały w moim mózgu, niż za prawdziwego człowieka. Gdy jednak zjawiają mi się takie rzeczy, co do których wyraźnie zauważam skąd, gdzie i kiedy przychodzą do mnie i których przedstawienie (*perceptionem*) wiąże bez żadnej luki z całym moim pozostałym życiem, wtedy jestem zupełnie pewny, że zjawiają mi się one na jawie, a nie we śnie. I nie powinienem w najmniejszym stopniu wątpić o ich prawdziwości, skoro po przywołaniu wszystkich zmysłów, pamięci i rozumu dla zbadania ich, od żadnej z tych władz nie otrzymuję takiej wiadomości, która by się kłóciła z pozostałymi. Albowiem z tego, że Bóg nie jest zwodzicielem, wynika niezbicie, że w tych rzeczach się nie mylę. Lecz ponieważ konieczność działania nie zawsze zostawia nam czas na tak dokładne badanie, należy przyznać, że życie ludzkie często w szczegółach podlega błędom i należy uznać słabość naszej natury.

## T R E Ś Ć

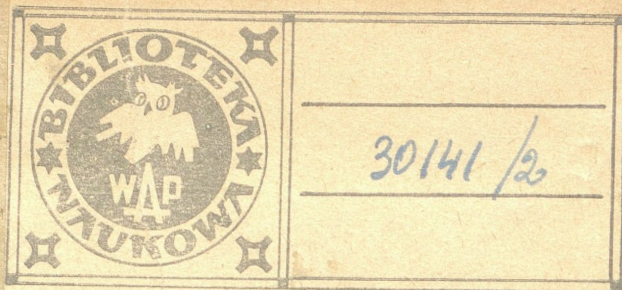
|                                                                                                          | Str. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Od tłumacza .....                                                                                        | 5    |
| Przedmowa do czytelnika .....                                                                            | 7    |
| Przegląd treści sześciu poniższych medytacji .....                                                       | 11   |
| Medytacja I O czym można wątpić .....                                                                    | 15   |
| Medytacja II O naturze umysłu ludzkiego. Że jest on bardziej znany niż<br>ciało .....                    | 20   |
| Medytacja III O istnieniu Boga .....                                                                     | 29   |
| Medytacja IV O prawdzie i fałszu .....                                                                   | 45   |
| Medytacja V O istocie rzeczy materialnych i raz jeszcze o istnieniu<br>Boga .....                        | 54   |
| Medytacja VI O istnieniu rzeczy materialnych i o realnej różnicy mię-<br>dzy duszą (mens) i ciałem ..... | 61   |



# ARCHIWUM KOMISJI DO BADANIA HISTORII FILOZOFII W POLSCE

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|
| — Tom I. Część 1. 1915. 8 <sup>o</sup> , str. 188 .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 240.— <sup>zt</sup> |
| <p><b>Treść.</b> Horodyski Władysław. Średniowieczne źródła do filozofii mesjanizmu (Eriugena — Mistrz Eckhart), str. 1. — Michałski Konstanty C. M. Mistrz z Bystrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyżmu w Polsce, str. 21 — Chmaj Ludwik. Wolzogen przeciw Descartes'owi. Przyczynek do charakterystyki związku arianizmu polskiego z myślą filozoficzną Zachodu, str. 81. — Gabryl Franciszek. O. Walerian Magni, kapucyn (1586—1661). Antyarystotelik w XVII wieku, str. 133. — Chrzanowski Ignacy. Ród ludzki Staszica jako wytwór filozofii wieku oświeconego, str. 169. — Daszyńska-Golińska Z. O rękopisie Hoene-Wronskiego: Création absolue de l'humanité. Seconde partie. Etablissement de l'ère de l'absolu ou constitution de l'humanité. Paryż 15 sierpnia 1818, str. 175.</p> |                     |
| — Tom I. Część 2. 1917. 8 <sup>o</sup> , str. 189—332 .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 180.—               |
| <p><b>Treść.</b> Bystron Jan Stanisław. Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej, str. 189. — Birkenmajer Ludwik filozoficzne podłoże odkrycia Kopernika, str. 261. — Rubczyński Witold. Łowczanina rozmowy pretendentów do nieśmiertelności jako zażytek platonizującego naturalizmu z początków XVI wieku, str. 272.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                     |
| — Tom II. Część 1. 1921. 8 <sup>o</sup> , str. 169 .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 180.—               |
| <p><b>Treść.</b> Birkenmajer Aleksander. Studia nad Witelonem. Część pierwsza. Dwa nieznanne pismka Witelona, str. 1. — Kot Stanisław. Michał Twaróg z Bystrzykowa i Jan Schilling. Pośrednicy między ruchem filozoficznym paryskim a Krakowem na przełomie XV i XVI w., str. 150. — Birkenmajer Aleksander. O rzekomym filozofie polskim XIV w., nazwiskiem Gad z Uścia, str. 156. — Birkenmajer Aleksander. Prelekcja wstępna Jana Solfy z r. 1513, str. 162.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                     |
| — Tom II. Część 2. 1926. 8 <sup>o</sup> , str. 155 .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 240.—               |
| <p><b>Treść.</b> Tatarakiewicz Władysław. Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie, str. 1. — Jachimowski Tadeusz. ks. Dokumenty do nominacji Józefa Gołuchowskiego profesorem filozofii w Uniwersytecie Wileńskim, str. 43. — Heitzman Marian. Jana Wyclifa Traktat De universalibus i jego wpływ na Uniwersytet Praski i Krakowski, str. 111.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                     |
| — Tom III. 1930. 8 <sup>o</sup> , str. 144 + 1 tabl. ....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 600.—               |
| <p><b>Treść.</b> Rubczyński Witoldus. Matthaei de Cracovia. Rationale Operum Divinorum (Theodicea).</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                     |
| — Tom IV. 1930. 8 <sup>o</sup> , str. 120 .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 300.—               |
| <p><b>Treść.</b> Chrzanowski Bohdan. Podstawy logiczne Analityki Trentowskiego.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                     |
| — Tom V. 1933. 8 <sup>o</sup> , str. 198 .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 300.—               |
| <p><b>Treść.</b> Jachimowski Tadeusz. ks. Dokumenty do sprawy pozabawienia katedry filozofii Józefa Gołuchowskiego w Uniwersytecie Wileńskim, str. 1. — Bar Adam. Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830—1850), str. 73.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                     |
| — Tom VI. 1937. 8 <sup>o</sup> , str. 557 .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 1200.—              |
| <p><b>Treść.</b> Trentowski Bronisław. Listy (1836—1869). Zebrał i do druku przygotował St. Pigoń.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                     |





TŁUN

zł

Arystoteles. Ustrój polityczny Aten. Przełożył, wstępem i objaśnieniami zaopatrzył Ludwik Piotrowicz. 1931, 8°, str. XXXIV + 116 ..... 180.—

Empirikusa Sekstusa Zarysów Pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia. Przetłumaczył i wstępem poprzedził Adam Krokiewicz. 1931, 8°, str. XV + 172 .... 120.—

Hume David. Badania dotyczące rozumu ludzkiego. Przekładu dokonali Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski. Wyd. IV. 1947, 8°, str. 178 ..... 360.—

---

Ingarden Roman. Spór o istnienie świata. T. I. 1947, 8°, str. 296 ..... 720.—

Zawirski Zygmunt. L'évolution de la notion du temps. 1936, 8°, str. XVI + 357 ..... 720.—

---

**SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA**  
**WARSZAWA — KRAKÓW — ŁÓDŹ — POZNAŃ — ZAKOPANE**