

Kartezjusz

MEDYTACJE O PIERWSZEJ FILOZOFII

w których wykazuje się jasno istnienie Boga i różnicę realną między duszą i ciałem człowieka

Słowo od wydawcy do Czytelnika (1647 r.)

Każdej osobie wykształconej, która przeczyta tę książkę, chcielibyśmy obiecać, że będzie zadowolona - i to zarówno z tego, co należy do Autora, jak i z tego, co jest rzeczą Tłumacza; jesteśmy zobowiązani do najpilniejszych starań o to zadowolenie zwłaszcza dlatego, iż obawiamy się, aby niełaska Czytelnika, dotknąwszy nas, nie padła też i na tamtych. Podejmujemy się więc tych starań: zarówno dbając o jakość tego wydania, jak i dołączając krótkie wyjaśnienie, w którym pozwalamy sobie zwrócić uwagę na trzy kwestie, w naszym przekonaniu godne uwagi i pożyteczne dla Czytelnika. Pierwsza z nich dotyczy racji, dla których Autor wydał swe dzieło po łacinie, druga - tego, w jaki sposób i dlaczego doszło do wydania przekładu francuskiego, trzecia zaś - jakości obecnie publikowanej wersji.

I. Skoro Autor, począwszy w duchu swe Medytacje, zdecydował się opublikować, to uczynił to tyleż z obawy, aby głos prawdy nie pozwolił się stłumić, ile w zamiarze przedłożenia go pod osąd wszystkich uczonych. Wolał zaś przemówić do nich w ich własnym języku, w sposób im właściwy, więc wyraził swe myśli w języku łacińskim oraz w terminologii scholastyki. Nie został zresztą w swych oczekiwaniach zawiedziony, bo jego książka była dyskutowana przez wszystkie instancje filozoficznie autorytatywne. Poświadczają to Zarzuty dołączone do Medytacji; pokazują też one, że współcześni uczeni zadali sobie wiele trudu, aby poddać surowej ocenie ich tezy. Nie nam jest sądzić, z jakim powodzeniem; naszym bowiem zadaniem jest umożliwić innym osąd w tej kwestii. Zadowolimy się przekonaniem - zalecając je także innym - iż tyle wybitnych osób nie mogłoby stawiać zarzutów, nie rzucając nowego światła [na poruszane zagadnienia].

II. Jednakże książka ta trafiła z uniwersytetów również i na dwory, dostawszy się w ręce osoby znamienitego rodu. Przeczytawszy te oto Medytacje i uznawszy je godnymi zapamiętania, osoba ta zadała sobie trud przełożenia ich na francuski, już to chcąc w ten sposób przyswoić sobie lepiej i przybliżyć zawarte w nich, dosyć nowatorskie, idee, już to dlatego po prostu, aby uhonorować Autora tym wyrazistym dowodem poważania. Tymczasem inna szlachetna osoba, nie chcąc dopuścić jakiegokolwiek niedokonałości w tym dziele tak doskonałym, idąc w ślad tego Pana przełożyła na nasz język Zarzuty, które uzupełniają Medytacje, oraz towarzyszące im Odpowiedzi, kierując się słusznym przekonaniem, że sama francuszczyzna nie uczyni Medytacji łatwiejszymi do zrozumienia od [wersji] łacińskiej, jeśli nie zostaną dołączone do nich Zarzuty i Odpowiedzi, będące jakby komentarzami do Medytacji. Autor, skoro tylko dowiedział się, jak szczęśliwie się sprawy tu mają, nie tylko zgodził się, ale wręcz wyraził pragnienie, aby Panowie ci zechcieli wydrukować swe tłumaczenia. Zauważył bowiem, że Medytacje zostały przyjęte z niejakim zadowoleniem przez większą liczbę takich, którzy nie stosują się do [wzorów] filozofii scholastycznej, niż takich, którzy się do nich stosują. Dlatego też skoro pierwsze wydanie ukazało się po łacinie, gdyż Autor miał nadzieję znaleźć polemistów, to teraz liczy na przychylne przyjęcie tego drugiego, francuskiego wydania przez tych, którzy zetknąwszy się już z jego nowymi przemyśleniami, chcieliby teraz, aby uwolniono ich od języka i stylu scholastyki, a raczej dostosowano się do ich języka i oczekiwań.

Przekład francuski jest wierny i tak pieczołowicie wykonany, że nigdzie nie rozmija się z zamysłem Autora. Możemy o tym zapewnić, zważywszy choćby samą uczyoność Tłumacza, którą niełatwo byłoby zwieść. Mamy jednak również i bardziej wiarygodny tego dowód, a mianowicie taki, że zapewnili oni, jak najśluszej, Autorowi prawo przejrzania przekładu i wprowadzenia do niego poprawek. Tenże skorzystał z niego, lecz raczej nie po to, aby poprawiać Tłumacza, lecz siebie samego - wnosząc po prostu więcej jasności do swych wywodów. Wypada zauważyć, że znalazłszy kilka miejsc, gdzie tekst łaciński wydawał się mu nie dość jasny dla wszystkich, zechciał tu ujaśnić go poprzez pewne niewielkie zmiany, które też łatwo rozpoznać,

porównując wersję francuską z łacińską. Tłumaczom zaś najwięcej trudności sprawiły w tym dziele liczne spotykane w nim terminy akademickie, które już w samej łacinie brzmią szorstko i obco, a co dopiero we francuskim, który nie ma tej swobody i otwartości ani też nie przywykł do terminów scholastycznych. Tłumacze nie ośmielili się zresztą całkiem ich usunąć, gdyż prowadziłoby to do naruszenia sensu i obniżenia jakości przekładu. Swoją drogą, gdy przekład ten trafił w ręce Autora, uznał on go za tak dobry, iż w żadnym razie nie chciał on zmieniać jego stylu, czego też wzbraniała mu skromność i poważanie dla swych Tłumaczy. W ten sposób wzajemny szacunek Autora i Tłumaczy sprawił, że terminów tych nie usunięto i pozostały one w tym dziele.

Pozwolimy sobie dodać jeszcze i to, że książka ta zawiera rozważania całkowicie wolne, mogące sprawić wrażenie ekstrawagancji na tych, którzy nie są nawykli do spekulacji metafizycznych. Nie będą z niej mieli pożytku ci Czytelnicy, którzy nie zdołają wyteńczyć umysłu, w pełni skupiając się na tym, co czytają ani powstrzymać się od wydawania sądów, zanim dokładnie tego nie przemyślą. Obawiamy się tylko, czy nie zarzuci się nam, iż przekraczamy granice, jakie wyznacza nam nasz zawód wydawcy, albo że w ogóle ich nie znamy, skoro tak znaczna szkoda została uczyniona rozpowszechnieniu tej książki przez wykluczenie wielu osób, którym jej nie polecamy. Zamilknijmy już więc, by nie spłoszyć jeszcze większej liczby ludzi. Czujemy się jednakowoż w obowiązku, zanim te nastąpi, upomnieć Czytelników, by czytając tę książkę, starali się zachować bezstronność i Otwartość. Jeśli bowiem przystępować do niej będą z tym niedobrym nastawieniem i z tym duchem przekory -jak wielu, którzy czytają po to tylko, by krytykować, a z zawodu będąc poszukiwaczami prawdy, zdają się obawiać ją znaleźć, skoro gdy tylko widzą na niej jakiś cień, ją samą zaraz podejmują się zwalczać - to nie odniosą z tej książki żadnej korzyści ani rozumnego zdania sobie o niej nie wyrobią. Należy czytać ją bowiem bez uprzedzeń, bez pośpiechu, z dobrą wolą dowiedzenia się z niej czegoś, przyznając wprawdzie Autorowi, nim samemu przyjmie się cenzorskie. Postępowanie wedle tej metody jest tak dalece konieczne w tej lekturze, że moglibyśmy nazwać ją kluczem do tej książki, kluczem, bez którego nikt nie może jej zrozumieć.

Przedmowa

Zagadnieniem Boga i duszy ludzkiej miałem sposobność zajmować się już w wydanej po francusku w 1637 roku rozprawie na temat właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach. Nie miałem na celu ich dogłębnego rozważenia, lecz raczej poruszyłem je en passant, zakładając, że oceny, z jakimi się spotkam, pozwolą mi zorientować się, jak powinienem traktować je w przyszłości. Zawsze uważałem zresztą, że zagadnienia te są tak ważne, iż byłoby właściwe zająć się nimi więcej niż raz. Droga, którą postępuję w ich rozważaniu, prowadzi z dala od ubitego traktu, tak że uznałem nawet, że nie powinienem pisać o tym po francusku, w rozprawie, którą mogą czytać wszyscy; obawiałem się bowiem, aby słabsze umysły nie uwierzyły, że również im wolno tą drogą iść.

W Rozprawie o metodzie prosiłem natomiast wszystkich, którzy by znaleźli w moich pracach cokolwiek zasługującego na krytykę, aby zwrócili mi na to uwagę. W rezultacie gdy chodzi o wspomniane dwa zagadnienia, postawiono mi tylko dwa istotne zarzuty. Chciałbym tu odpowiedzieć na nie w kilku słowach, zanim przyjdzie mi rozważyć je dokładniej.

Pierwszy zarzut jest taki, że stąd, iż dusza ludzka dokonując refleksji nad samą sobą, poznaje, że nie jest niczym innym niż rzeczą myślącą, nie wynika, że jej natura czy istota polega tylko na myśleniu, o ile słowo tylko wyklucza wszystko inne, co można by uznać za przynależne naturze duszy. Na zarzut ten odpowiadam, że w danym miejscu nie chodziło mi o to, iżby wszystko inne miało być tu wykluczone, gdyby sprawę rozważać w porządku prawdy rzeczy samej (czym się przecież tam nie zajmowałem), ale jedynie o to, że jest tak z punktu widzenia samego mojego myślenia. Przyjmując go, wypadło mi uznać, że nie poznałem niczego innego, o czym bym wiedział, że należy do mojej istoty, niż to, że jestem rzeczą myślącą. Dopiero w tej pracy wykażę, że stąd, iż nie poznaję niczego innego, co należałoby do mojej istoty, wynika, że rzeczywiście nic więcej jej nie przynależy.

Drugi zarzut stanowi, że stąd, iż posiadam w sobie ideę rzeczy doskonalszej niż ja sam, nie wynika, iżby sama ta idea była doskonalsza ode mnie, a tym bardziej nie wynika, że to, co ta idea przedstawia, istnieje. Na to odpowiadam, że w użytym tu słowie „idea” jest pewna dwuznaczność. Może być ono bowiem

rozumiane materialiter, tzn. jako czynność intelektu (a wówczas nie można o niej powiedzieć, że jest doskonalsza ode mnie samego), albo też óbjectwe, tzn. jako rzecz przedstawiona dzięki tej czynności, która też może być, z mocy swej istoty, doskonalsza ode mnie, nawet jeśli się nie przypuszczało, że istnieje ona poza moim intelektem. W dalszej części tej pracy wyjaśnię dokładniej, dlaczego stąd, że mam w sobie ideę rzeczy doskonalszej ode mnie, wynika, iż rzecz ta istnieje naprawdę.

Ponadto przejrzałem jeszcze dwie dość obszerne prace dotyczące tych zagadnień, w których zwalczą się nie tyle moje argumenty, ile wnioski, do jakich doszedłem, te zaś zwalczą się za pomocą argumentów typowych dla ateistów. Rezygnuję jednak z ich krytyki z obawy, że musiałbym je wprawdzie zreferować. Tego rodzaju argumenty nie mogą wprawdzie wyrzeć żadnego wrażenia na tych umysłach, dla których moje racje okażą się oczywiste, ale nie brak przecież ludzi słabego rozumu, dających się znacznie łatwiej przekonać do raz usłyszanych poglądów na daną rzecz - jakkolwiek byłyby fałszywe i dalekie od rozumności - niż przez późniejszą rzetelną i na prawdziwych podstawach opartą ich krytykę.

Powiem tylko ogólnie, że wszystko, co mówią ateści dla zwalczania tezy o istnieniu Boga, wynika albo z iluzji polegającej na przypisywaniu Bogu ludzkich odczuć, albo też stąd, że przypisuje się duszy ludzkiej tyle siły i mądrości, iż miałyby ona być zdolna określić i zrozumieć wszystko, co Bóg może i powinien czynić. Nie będziemy mieli z takimi poglądami żadnej trudności, jeśli tylko przypomnimy sobie, że powinniśmy uważać nasze dusze za skończone i ograniczone, a Boga za byt nieskończony i niepojęty.

Obecnie, zapoznawszy się już dostatecznie z opiniami innych, powracam do kwestii Boga i duszy ludzkiej oraz do zakładania fundamentów filozofii pierwszej. Nie oczekuję przy tym pospolitego pochlebstwa ani też nie sędzę, żeby wiele osób miało przeczytać tę książkę. Wręcz przeciwnie - nie doradzałbym nikomu jej lektury, jeśli nie byłby to ktoś gotowy do wspólnych ze mną rozważań i do uwolnienia swego rozumu od ingerencji zmysłów i wszelkiego rodzaju przesądów -jakkolwiek zdaję sobie sprawę, że osób takich będzie naprawdę bardzo niewiele. Ci zaś, którzy nie troszcząc się o zrozumienie porządku i związków pomiędzy moimi argumentami, chcieliby się zabawiać recenzowaniem każdego akapitu z osobna, nie wiele będą mieli pożytku z lektury tego traktatu. I chociaż może znajdą parę okazji do docinków, to jednak nie będzie im łatwo sformułować zarzut bardziej ważki i zasługujący na odpowiedź.

O ile nie obiecuję także innym, że ich od razu zadowolę, ani nie wyobrażam sobie, że potrafię przewidzieć wszystko, co dla kogokolwiek mogłoby być trudne do zrozumienia, przedstawię w Medytacjach przede wszystkim te myśli, które mnie samego przywiodły do przekonania, że uzyskałem pewne i oczywiste poznanie prawdy - zobaczymy, czy będę mógł przekonać nimi również innych. Następnie odpowiem na zarzuty, które zostały mi postawione przez znakomitych uczonych, którym posłałem swoje Medytacje, aby ocenili je, zanim zostaną oddane do druku. Jest ich tak wiele i tak są różnorodne, że ośmielałem się przypuszczać, iż trudno będzie komuś jeszcze przedstawić jakiś poważny zarzut, który nie byłby już rozważony. Dlatego też bardzo proszę tych, którzy zechcą przeczytać Medytacje, żeby nie formułowali żadnego sądu na ich temat, zanim zadadzą sobie trud przeczytania wszystkich zarzutów i moich na nie odpowiedzi.

Streszczenie zamieszczonych tu sześciu medytacji

W pierwszej medytacji podaję racje, dla których w ogólności możemy mieć wątpliwości co do wszystkiego, zwłaszcza zaś tego, co się tyczy rzeczy materialnych, przynajmniej dopóty, dopóki nie będziemy mieli innych podstaw wiedzy naukowej niż dzisiaj. Wprawdzie z początku nie widać pożytku z tak powszechnego wątpienia, jednakże jest on bardzo duży, ponieważ wątpienie to uwalnia nas od wszelkiego rodzaju z góry powziętych przesądzeń oraz przygotowuje nam dobrą drogę do uniezależnienia naszego ducha od zmysłów. W końcu pożytek z tego wątpienia jest też i taki, że sprawia ono, iż później nie będziemy już mogli wątpić o tym, co odkrywamy jako prawdę.

W drugiej medytacji dusza, która korzystając ze swej wolności, przyjmuje założenie, iż wszystkich tych rzeczy, co do istnienia których można by mieć choćby najlżejsze wątpiwości, rzeczywiście nie ma, poznaje, że jest wszelako całkowicie niemożliwe, aby i ona sama nie istniała. Jest to bardzo użyteczne, ponieważ dzięki temu dusza łatwo czyni rozróżnienie pomiędzy tym, co jej, a więc naturze intelektualnej, przynależy, a

tym, co przynależy ciału.

Być może w tym miejscu niektórzy oczekiwali ode mnie argumentów dowodzących nieśmiertelności duszy. Muszę im jednak wyjaśnić, że starałem się w traktacie tym nie pisać niczego, na co nie miałbym bardzo ścisłych dowodów, przez co uznałem, że obowiązuje mnie przestrzeganie takich samych zasad, jakimi kierują się geometrycy, a w tym zasady, aby podać wszystko, od czego zależy rozważane twierdzenie, zanim cokolwiek będzie się wnioskować na jego podstawie.

Tymczasem pierwsza i najważniejsza rzecz, która jest wymagana dla poznania nieśmiertelności duszy, to wykształcić jej jasne i przejrzyste pojęcie, całkowicie różne od wszelkich możliwych pojęć ciała. To właśnie zostało tu dokonane. Oprócz tego jednakże trzeba jeszcze wiedzieć, czy wszystko, co poznajemy jasno i dokładnie, jest prawdziwe i takie, jakim to poznajemy. Tą sprawą zaś mogliśmy się zająć dopiero w medytacji czwartej. Ponadto trzeba mieć jeszcze dokładne pojęcie odnoszące się do natury cielesnej. Ukształtuje się ono częściowo w medytacji drugiej, a częściowo w piątej i szóstej. Z tego wszystkiego przyjdzie nam wyprowadzić wniosek, że gdy poznajemy jasno i dokładnie, że coś stanowi różne substancje, tak jak dzieje się to w przypadku duszy i ciała, to są to faktycznie różne substancje, realnie różniące się jedna od drugiej. Taki wniosek formułuje się w medytacji szóstej. Został on w niej utwierdzony przez to, że każde ciało pojmujemy jako podzielne, podczas gdy umysł lub duszę ludzką pojąć można tylko jako niepodzielne. Bo też rzeczywiście nie możemy pomyśleć niczego takiego jak połowa jakiejś duszy, choć możemy pomyśleć połowę najmniejszego nawet ciała. Dlatego ich natury uważa się nie tylko za różne, ale nawet w pewien sposób przeciwstawne sobie. W pracy tej jednakże nie zajmowałem się więcej tą sprawą, ponieważ i tak wykazałem wystarczająco jasno, że ze zniszczenia ciała nie wynika śmierć duszy, co też daje ludziom nadzieję na inne życie po śmierci. Zarazem jednak przesłanki, na podstawie których można wyprowadzić wniosek o nieśmiertelności duszy, wymagają wyjaśnienia całej fizyki. Przede wszystkim należałoby wiedzieć, że wszystkie substancje w ogóle, to znaczy wszystkie rzeczy, które nie mogą istnieć nie będąc stworzonymi przez Boga, ze swej natury są niezniszczalne i nigdy nie mogą przestać być, jeśli tylko nie obróci ich wniwecz tenże Bóg, gdyby zechciał odmówić im swej nieustannej pomocy. Następnie trzeba będzie zauważyć, że ciało, wzięte w ogólności, jest substancją i dlatego nigdy nie ginie, konkretne ciało ludzkie natomiast, oddzielne od innych ciał, jest złożone jako pewna konfiguracja członków i temu podobnych czynników przypadłościowych, podczas gdy dusza ludzka nie jest w ten sposób złożona z żadnych przypadłości, będąc czystą substancją. Gdyby bowiem nawet wszystkie jej przypadłości miały się zmienić, na przykład gdyby miała ona pojmować, chcieć, odczuwać itd. coś innego, to wcale nie stanie się przez to inną duszą. Tymczasem ciało ludzkie stanie się czymś innym już przez to jedynie, że kształt pewnych jego części zmieni się. Wynika stąd, że ciało ludzkie łatwo może ulec zagładzie, podczas gdy duch albo umysł człowieka (bo nie czynię tu żadnego rozróżnienia) jest ze swej natury nieśmiertelny.

W medytacji trzeciej udało mi się, jak sądzę, wyjaśnić wystarczająco dokładnie rozumowanie, którym posługuję się dla udowodnienia istnienia Boga. Niemniej jednak, jako że nie chciałem używać do tego żadnych porównań zaczerpniętych z rzeczy cielesnych, by odwieść, na ile tylko się da, umysły Czytelników od przymieszki wyobrażeń zmysłowych, mogło pozostać tam jeszcze sporo niejasności (całkowicie wyjaśnionych, mam nadzieję, w odpowiedziach na zarzuty, jakie dotychczas wobec mnie wysunięto), jak na przykład taka oto: dlaczego znajdująca się w nas idea bytu w najwyższym stopniu doskonałego ma w sobie tyle przedmiotowej rzeczywistości, to znaczy uczestniczy poprzez reprezentowanie w tak wysokim stopniu bytu i doskonałości, że musi pochodzić od przyczyny ostatecznie doskonałej? Otóż wyjaśniłem to w swoich odpowiedziach na zarzuty, odwołując się do porównania z nader zmyślną maszyną, której projekt znajduje się w umyśle jakiegoś rzemieślnika: oto podobnie jak przedmiot wytworzony dzięki temu projektowi musi mieć swoją przyczynę w wiedzy samego rzemieślnika lub kogoś, od kogo ją uzyskał, tak również idea Boga, która jest w nas, nie może mieć innej przyczyny niż samego Boga.

W czwartej medytacji dowodzi się, że wszystko, co pojmujemy w pełni jasno i w pełni dokładnie, jest prawdziwe. Zarazem wyjaśnia się tam naturę błędu, czyli fałszu, którą też konieczne trzeba znać, zarówno po to, aby potwierdzić prawdy wcześniejsze, jak i po to, aby lepiej zrozumieć następne. Muszę jednak zaznaczyć, że nie zajmuję się w tej medytacji grzechem, to znaczy błędem, który popełnia się w porządku dobra i zła, a jedynie błędami, które występują w sądzeniu i w odróżnianiu prawdy od fałszu; nie zamierzam mówić tam o sprawach odnoszących się do wiary i tego, jakie życie należy prowadzić, lecz wyłącznie o zagadnieniach czysto rozumowych, które dają się poznawać dzięki samemu tylko naturalnemu światłu

rozumu.

W medytacji piątej - oprócz tego, że wyjaśnia się tam naturę cielesną wzięta w ogólności - dowiedzione zostaje raz jeszcze, za pomocą nowego argumentu, istnienie Boga. Argument ten zawiera być może pewne trudności, ale zostaną one rozwiązane w odpowiedziach na postawione mi zarzuty. Ponadto pokażę w medytacji piątej, dlaczego prawdą jest, że pewność, nawet w przypadku dowodów geometrycznych, zależy od poznania [istnienia] Boga.

Wreszcie w medytacji szóstej przeprowadzam rozróżnienie pomiędzy działaniem rozumu i działaniem wyobraźni, opisując czynniki wyznaczające ich różność. Dowodzę tam, że dusza człowieka jest realnie różna od ciała, ale tak ściśle z nim połączona i zjednoczona, że stanowi z nim jedno. Następnie przedstawiam wszystkie błędy, które pochodzą ze zmysłów, oraz środki pozwalające ich uniknąć. Następnie podaję wszystkie racje, z których można wywnioskować istnienie rzeczy materialnych. Czynię to nie dlatego, żebym widział w nich ten właśnie pożytek, iż dowodzą to, czego dowodzą, to znaczy, że jest świat, ludzie mają ciała i temu podobne rzeczy, w które nikt przy zdrowych zmysłach nigdy nie wątpił, ale dlatego, że rozważając je bliżej poznaje się, iż nie są one tak silne ani oczywiste jak te racje, które prowadzą nas do poznania [istnienia] Boga i duszy. Jak się okazuje, te ostatnie są najpewniejsze i najoczywistsze ze wszystkich, które mogłyby stać się udziałem ludzkiego ducha. I to jest wszystko, co zamierzyłem sobie w tych sześciu medytacjach udowodnić, a wiele innych spraw, które przy okazji omawiam w tym traktacie, tutaj pomijam.

Medytacja pierwsza - O tym, co można poddać w wątpliwość

Nie od dziś zauważam, że od najmłodszych lat przyjmowałem fałszywe poglądy za prawdę i że to, co od tego czasu zbudowałem na tak źle upewnionych podstawach, musi być bardzo wątpliwe i niepewne. Uznałem więc, że powinienem raz w życiu wyzbyć się wszystkich poglądów, które wcześniej zdarzyło mi się przyjąć na wiarę, i - gdybym miał ustalić coś pewnego i trwałego w nauce - rozpocząć całkiem od nowa i od podstaw. Takie przedsięwzięcie wydało mi się jednakże zbyt wielkie i dlatego zczekałem z nim, aż osiągnę wiek tak dojrzały, abym nie mógł już liczyć na to, że wiek jeszcze późniejszy będzie bardziej odpowiedni do jego podjęcia. Mając takie powody do długiego odkładania sprawy, teraz, jak sądzę, zrobiłbym błąd, zużywając na dalsze rozmyślenia czas, który pozostał mi do działania. Dziś więc, mając na uwadze swój projekt, pozbyłem się z duszy wszelkiego rodzaju trosk, tak że szczęśliwie nie czuję się pobudzany przez żadne emocje, zapewniłem sobie całkowity spokój i oddaję się z powagą i swobodą demontażowi wszystkich moich dawnych poglądów. Aby to osiągnąć, nie będę musiał jednak koniecznie wykazywać, że są one fałszywe, czego zresztą być może nigdy nie mógłbym dokonać. Wystarczy, że rozum przekonuje mnie, iż nie wolno mi mniej pilnie wystrzegać się dawania wiary temu, co nie jest całkowicie pewne i niepowątpiewalne, niż temu, co wydaje mi się w oczywisty sposób fałszywe - i dlatego należy odrzucić każde [przekonanie], w którym znajdę jakikolwiek powód do wątpienia. A w tym celu nie będę potrzebował badać wszystkiego z osobna, co byłoby przecież pracą nieskończoną, ale ponieważ zniszczenie fundamentów pociąga za sobą z koniecznością ruinę całej budowli, wezmę się najpierw do samych zasad, na których opierały się wszystkie moje dawne poglądy. Wszystko, co dotychczas uważałem za najbardziej prawdziwe i uzasadnione, przyjąłem od zmysłów lub poprzez zmysły. Przekonywałem się już jednak niekiedy, że zmysły bywają zwodnicze, a ostrożność nakazuje, by nie ufać całkowicie tym, którzy nas choć raz wprowadzili w błąd.

Wszelako jednak możliwe jest, że zmysły myślą nas czasem, jeśli chodzi o rzeczy słabo dostrzegalne i bardzo oddalone, podczas gdy spotykamy wiele innych rzeczy, co do których nie można rozsądnie mieć wątpiwości, mimo że są poznawane za pośrednictwem zmysłów - na przykład to, że jestem tutaj i siedzę przy kominku, że mam na sobie szlafrok, że przytrzymuję ręką tę oto kartkę papieru i inne rzeczy tego rodzaju. Jak mógłbym przeczyć, że te ręce i to ciało jest moje, o ile nie miałbym być zarazem podobny do wielu chorych psychicznie, których mózgi są tak zmieszane i zaćmione przez czarne wapory żółci, iż twierdzą uparcie, że są królami, będąc nędzarzami, że są odziani w złoto i purpurę, będąc nadzy, albo też wyobrażają sobie, że są dzbanem albo że mają ciało ze szkła. Czyż nie byłbym równie szalony jak oni, gdybym kierował się ich przykładem?

A jednak muszę tutaj zwrócić uwagę, że jestem człowiekiem i jako taki sypiam i przedstawiam sobie w snach takie same rzeczy, a czasem nawet jeszcze mniej prawdopodobne, niż chorzy psychicznie przedstawiają

sobie na jawie. A ileż to razy zdarzało mi się śnić nocą, że jestem tutaj, że jestem ubrany i siedzę przy kominku, chociaż leżałem nagi w łóżku. A teraz wydaje mi się przecież, że nie śnię, widząc ten papier, że ta głowa, którą poruszam, nie jest uśpiona, że celowo i rozmyślnie wyciągam tę rękę i że ją czuje - to, co dzieje się we śnie, nie jest ani tak jasne, ani tak wyraziste. Jednakże, gdy uważnie to rozważam, to przypominam sobie, że często bywałem we śnie mylony przez podobne złudzenia. Biorąc pod uwagę to spostrzeżenie, widzę z taką oczywistością, że nie ma żadnych pewnych wskazówek, dzięki którym można by ściśle odróżnić jawę od snu, iż ogarnia mnie zdziwienie - zdziwienie tak wielkie, że omal przekonuje mnie, iż faktycznie śpię.

Założmy więc teraz, że śpimy i że wszystkie te szczegóły, jak to, że otwieramy oczy, że poruszamy głową, że wyciągamy ręce itp., są jedynie fałszem i złudzeniem. I pomyślmy też, że nasze ręce ani nasze ciała nie są takie, jakimi je widzimy. Musimy wszelako przyznać co najmniej tyle, że to, co się nam przedstawia we śnie, jest jak rysunki i obrazy, które mogły zostać wytworzone tylko dzięki podobieństwu do czegoś rzeczywistego i prawdziwego, i że wobec tego co najmniej ogólnie rzecz biorąc, takie rzeczy, jak oczy, ręce, głowa i całe ciało, nie są tylko dziełem wyobraźni, ale są rzeczywiste i [w ogóle] istnieją. I malarze bowiem, gdy nawet starają się z całym kunsztem przedstawić syreny czy satyrów w dziwacznych i niezwykłych postaciach, nie mogą przecież nadawać im kształtów i wyglądu całkowicie nowego, lecz jedynie mieszają ze sobą i komponują części różnych zwierząt. A nawet gdyby ich wyobraźnia miała być tak wyjątkowa, że mogliby wynaleźć coś tak nowego, iż nigdy wcześniej nie widziano niczego podobnego, a więc ich dzieło przedstawiałoby coś czysto fikcyjnego i całkowicie fałszywego, to z pewnością przynajmniej kolory, za pomocą których by je wytworzyli, musiałyby być prawdziwe.

Z tych samych powodów, o ile jeszcze takie rzeczy, jak ciało ludzkie w ogóle, oczy, głowa czy ręce w ogóle itp., mogą być czymś wyobrażonym, o tyle trzeba z koniecznością uznać, że przynajmniej pewne rzeczy prostsze i bardziej powszechne są prawdziwe i istnieją, a poprzez ich zmieszanie (podobnie jak mieszane są prawdziwe kolory) ukształtowane zostają wszystkie obrazy rzeczy, które znajdują się w naszej myśli - czy to prawdziwe i rzeczywiste, czy to fikcyjne i fantastyczne.

Czymś takim [prostym i powszechnym] jest cielesność w ogóle i przynależna do niej przestrzenność, podobnie jak kształt rzeczy przestrzennych, ilość [każdej z nich], czyli wielkość, ich liczba, miejsce, gdzie się znajdują, czas, który odmierza ich trwanie itp. Dlatego też nie będziemy chyba rozumować błędnie, jeśli powiemy, że fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, które [w swych wynikach] zależne są od rozważania rzeczy złożonych, są bardzo wątpliwe i niepewne, podczas gdy arytmetyka, geometria i inne nauki tego rodzaju, które zajmują się wyłącznie rzeczami bardzo prostymi i bardzo ogólnymi, nie dbając zbyt o to, czy istnieją one w rzeczywistości, czy też nie, zawierają w sobie coś pewnego i niepowątpiewalnego. Niezależnie bowiem od tego, czy czuwać, czy też śpię, dwa plus trzy jest zawsze pięć, a kwadrat nigdy nie ma więcej niż cztery boki i nie wydaje się możliwe, żeby prawdy tak jasne i tak oczywiste mogły być objęte podejrzeniem jakiegokolwiek fałszywości czy niepewności.

Jednakowoż od dawna już jest w mej duszy przekonanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie i uczynił takim, jakim jestem. Lecz czy mogę wiedzieć, że nie sprawił on, że wcale nie ma żadnej Ziemi, nieba, żadnego ciała przestrzennego, żadnego kształtu, żadnej wielkości, żadnego miejsca, a mimo to ja mam spostrzeżenia zmysłowe tych wszystkich rzeczy, i że to wszystko wydaje mi się istnieć w taki sposób, jak to widzę? A skoro uważam czasami, że inni myślą się w rzeczach, na których, wedle ich własnego przekonania, bardzo dobrze się znają, to czyja mogę wiedzieć, że Bóg nie sprawia, że myślę się za każdym razem, gdy dodaję do siebie dwa i trzy lub gdy liczę boki kwadratu albo gdy wydaję sąd o czymś jeszcze łatwiejszym, jeśli w ogóle można sobie wyobrazić coś łatwiejszego? Lecz może jednak Bóg nie chciał, bym był łudzony w taki sposób, skoro przecież mówi się o Bogu, że jest w najwyższym stopniu dobry? Jednakże gdyby sprawianie, abym się mylił wciąż, kłóciło się z dobrocią Boga, to przecież byłoby z nią sprzeczne i to, aby pozwalał mi mylić się choćby tylko czasami, a przecież nie mogę wątpić, że właśnie na to pozwala. Zdarzyć się mogą osoby, które w tym miejscu wołałyby raczej zaprzeczyć istnieniu tak potężnego Boga, niż uwierzyć, że wszystko inne jest niepewne. Teraz nie spierajmy się jednak z nimi i założmy, po ich myśli, że wszystko to, co powiedziano tu o Bogu, jest wymysłem. Wtenczas cokolwiek mieliby przypuszczać o moim pochodzeniu - skąd się wzięłem i kim jestem - a więc niezależnie od tego, czy przypisywaliby to jakiemuś przeznaczeniu czy zrządzeniu losu, czy też przypadkowi lub ciągowi powiązanych ze sobą zdarzeń, albo jeszcze czemuś innemu, to skoro popełniać błędy i mylić się oznacza niedoskonałość, to im mniej potężnemu sprawcy przypisywaliby moje powstanie, tym bardziej byłoby prawdopodobne, że jestem tak niedoskonały, że myślę się zawsze. Na takie argumenty nie potrafię już nic odpowiedzieć, lecz w końcu muszę też wyznać, że nie ma już nic, w czego prawdziwość dawniej wierzyłem, a czego w jakiś sposób nie

mógłbym poddać w wątpliwość, i to wcale nie z braku rozwagi ani z lekkomyślności, lecz na podstawie racji bardzo silnych i w poważny sposób przemyślanych. W takim razie, skoro chcę znaleźć w nauce coś pewnego i uzasadnionego, to nie wolno mi mniej starannie wystrzegać się dawania wiary [tym przekonaniom] niż temu wszystkiemu, co jest w sposób oczywisty fałszywe.

Ale też samo wypowiedzenie tych uwag nie wystarczy - trzeba je zachować w pamięci. Dawne potoczne mniemania powracają bowiem często w moich myślach, tak jakby ich długotrwała poufalskość ze mną dawała im prawo zajmowania miejsca w mej duszy wbrew mojej woli i zawładnięcia niemalże moimi przekonaniem. Nie odzwyczaję się jednak od posłuszeństwa i zaufania wobec nich dopóty, dopóki będę je uważał za to, czym naprawdę są, czyli za takie, które są w pewien sposób wątpliwe, jak to właśnie pokazałem, lecz jednak bardzo prawdopodobne, to znaczy mające za sobą znacznie więcej powodów, aby w nie wierzyć, niż aby je negować. Dlatego też dobrze zrobię, jak sądzę, przyjmując z rozmysłem podejście wprost przeciwne i zwodząc samego siebie, i udając przez jakiś czas, że wszystkie te mniemania są całkowicie fałszywe i fantastyczne. Dzięki temu będę mógł zrównoważyć dawne pochopne przesądzenia nowymi, przez co nie będą już one wpływać, ani z jednej, ani z drugiej strony, na mój osąd, co też uwolni go od władzy złych nawyków i sprawi, że nie będzie już spychany z prostej drogi, która może zaprowadzić go do poznania prawdy. Jestem bowiem przekonany, że w postępowaniu tym nie może być niebezpieczeństw ani błędów i że w swym wątpieniu nie mógłbym przesadzić, skoro obecnie nie chodzi o działanie, lecz o rozważanie i poznanie.

Przyjmę więc teraz założenie, że wprowadzić nie Bóg, który jest w najwyższym stopniu dobry i jest najwyższym źródłem prawdy, lecz że jakiś zły demon, tyleż przebiegły i zwodniczy, ile potężny, użył całej swej zmyślności, ażeby mnie wprowadzić w błąd. Będę myślał, że niebo, powietrze, Ziemia, kolory, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są jedynie złudzeniami i zjawami, którymi posłużył się on, aby zastawić sidła na mą łatwowierność. Będę o sobie samym sądził, że nie mam rąk ani oczu, ani ciała, ani krwi, ani żadnych zmysłów, a jedynie fałszywie wierzyłem, iż mam to wszystko. Będę uparcie trwał przy tej myśli i chociaż w ten sposób nie będę w stanie dojść do poznania żadnej prawdy, to przynajmniej będę zdolny zawiesić swój sąd. Dlatego też z największą troską zadbam o to, aby nie przyjąć żadnego fałszywego przekonania, i przygotuję swą duszę na wszystkie podstępny tego wielkiego zwodziciela, tak aby, jakkolwiek byłby on potężny i przebiegły, i tak nie mógł mi nigdy nic narzucić.

Lecz przedsięwzięcie to jest żmudne i pracochłonne, a tymczasem coś na kształt lenistwa wciąga mnie niepostrzeżenie z powrotem w naturalny bieg mego życia. I całkiem jak niewolnik, który radując się we śnie wyobrażoną wolnością, gdy tylko zacznie podejrzewać, że ta wolność jest jedynie snem, boi się obudzić i oddaje się jeszcze przyjemnym złudzeniom, aby jak najdłużej go zwodziły, również i ja popadam niepostrzeżenie dla mnie samego z powrotem w swoje dawne mniemania i boję się obudzić z tej drzemki, w obawie, czy aby pracowite czuwanie, które miałyby nastąpić po spokojnym odpoczynku, zamiast dostarczyć mi dziennego światła do poznawania przez mnie prawdy, nie okaże się przynosić go za mało, aby rozjaśnić wszystkie mroki trudności, które właśnie zostały poruszone.

Medytacja druga - O naturze duszy ludzkiej i że łatwiej ją poznać niż ciało

Wczorajsze moje rozważanie nappełniło mą duszę tyloma wątpiwościami, że odtąd nie będę już zdolny ich zapomnieć. A jednak nie widzę też, w jaki sposób mógłbym je rozstrzygnąć i zupełnie tak jakbym nagle został rzucony na głęboką wodę -jestem zaskoczony, iż nie mogę oprzeć stóp o dno ani płynąć utrzymując się na powierzchni. A jednak dołożę wszelkich starań, aby nadal trzymać się tej samej ścieżki, na którą wstąpiłem wczoraj, oddalając się od tego wszystkiego, w stosunku do czego mógłbym wyobrazić sobie najlżejszą choćby wątpiwość, tak samo, jakbym wiedział, że jest to całkowicie fałszywe. I będę szedł nadal tą ścieżką, aż napotkam coś pewnego, a jeśli już nie będzie można inaczej, to tak daleko, aż dowiem się na pewno, że nic pewnego na świecie nie ma. Archimedes domagał się tylko pewnego i nieruchomego punktu oparcia, aby móc poruszyć Ziemię. Dlatego i ja miałbym chyba prawo do wielkich oczekiwań, gdyby dane mi było znaleźć choćby jedną rzecz pewną i niepowątpiewalną.

Przyjmuję więc, że wszystkie rzeczy, które widzę, są fałszywe; uznaję, że nigdy nie było tego wszystkiego, co moja wypełniona kłamstwami pamięć mi przedstawia; myślę [o sobie jako] nie mającym żadnych zmysłów: sądzę, że ciało, kształt, przestrzenność, ruch i miejsce są jedynie fikcjami duszy. Co zatem będzie

można uznać za prawdę? Być może nic, chyba że to jedno tylko, iż nic w świecie nie jest pewne.

Lecz może jednak jest taka rzecz, inna niż wszystkie, które właśnie uznałem za niepewne, co do której nie można by już mieć najmniejszych wątpliwości? Czyż nie jakiś bóg lub jakaś inna moc wprowadza w mą duszę obecne me myśli? Nie jest to konieczne, być może bowiem jestem zdolny wytworzyć je sam z siebie. Wierzę przynajmniej ja sam może jestem czymś? Zaprzeczyłem już wprawdzie, jakoby miał jakieś zmysły lub ciało, a jednak waham się, [nie wiedząc] co z tego wynika? Czy jestem tak zależny od ciała i od zmysłów, że nie mógłbym istnieć bez nich? Ale też sam przyjąłem, że nie ma w ogóle niczego w świecie - żadnego nieba, ziemi, żadnych dusz ani ciał. Czy nie przyjąłem tym samym, że i mnie samego wcale nie ma? Ale jakżeby tak? Bez wątpienia byłem, skoro powziąłem jakieś przekonanie lub choćby coś pomyślałem. Wprawdzie jest jakiś zwodziciel, nie wiem jak potężny, który używa całej swej przebiegłości, by mnie wciąż wprowadzać w błąd. Więc bez wątpienia ja jestem, skoro on mnie zwodzi. Niech mnie więc zwodzi, ile chce, a i tak nie sprawi, abym był niczym, jeśli tylko będę myślał, że jestem czymś. W ten sposób, po dokładnym zastanowieniu i uważnym rozważeniu wszystkiego, uznać należy za ustaloną tę konkluzję, iż stwierdzenie: jestem, istnieje jest z koniecznością prawdziwe, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję w duchu.

Lecz będąc pewnym, że jestem, nie wiem jeszcze z dostateczną jasnością, jaki jestem. Dlatego też muszę teraz bardzo uważać, aby nieostrożnie nie wziąć czegoś innego za siebie samego i nie popaść w błąd w tym poznaniu, które uważam za pewniejsze i bardziej oczywiste niż wszystkie inne, które miałem dotąd. Dlatego też rozważę teraz ponownie wszystko, czym - jak sądziłem, zanim powziąłem te rozmyślenia - jestem. Z dawnych zaś swych mniemań usunę wszystko, co może zostać choćby w najmniejszym stopniu podważone za pomocą argumentów, które zostały tu przywołane, tak aby zostało wyłącznie to, co jest całkowicie pewne i niepowątpiewalne. Za cóż się więc dotąd uważałem? Bez zastrzeżeń uważałem, że jestem człowiekiem. Ale kim jest człowiek? Czy powiem, że jest to zwierzę rozumne? Na pewno nie, bo wtedy musiałbym zbadać co to jest zwierzę i co to znaczy rozumny i w ten sposób wychodząc od jednego pytania, niepostrzeżenie popadłbym w nieskończoną ilość innych - trudniejszych i bardziej kłopotliwych, a przecież nie chciałbym marnować tej niewielkiej ilości wolnego czasu, która mi pozostała, na rozwiązywanie podobnych trudności. Raczej już skupię się tu na badaniu tych myśli, które dotychczas podsuwała mi sama moja istota, kiedy tylko oddawałem się rozważaniu swego bytu. Uważałem się więc najpierw za posiadającego twarz, ręce, ramiona i całą tę maszynę kości i mięśni, którą widzimy i u trupa i którą nazywałem słowem „ciało”. Uważałem ponadto, że się odżywiam, chodzę, odczuwam i myślę -a wszystkie te działania przypisywałem duszy. Nie zastanawiałem się jednak nad tym, czym właściwie jest ta dusza, a jeśli już, to wyobrażałem sobie, że jest ona czymś krańcowo ulotnym i subtelnym, jak powiew wiatru, ogień czy tchnienie, które przenikałoby grubsze moje części i rozchodziło się w nich. Jeśli zaś chodzi o ciało, to nigdy nie miałem żadnych wątpliwości co do jego natury. Uważałem, że znam ją dokładnie, a gdybym chciał ją wyjaśnić za pomocą pojęć, które wtenczas posiadałem, to opisałbym ją w ten sposób: Przez ciało rozumiem wszystko, co może zostać obrysowane jakąś figurą, co może zostać umieszczone w pewnym miejscu i wypełnić jakąś przestrzeń w taki sposób, że wszystkie inne ciała będą z niej wykluczone, co może być spostrzeżone zmysłowo przez dotyk, wzrok, słuch, smak lub węch, co może zostać na różne sposoby wprowadzone w ruch, chociaż nie samo przez się, lecz przez coś innego, co je dotyka i od czego otrzymuje impuls (mocy bowiem samorzutnego wprowadzania się w ruch, podobnie jak odczuwania i myślenia, w żadnym razie nie przypisywałem naturze ciała; przeciwnie - dziwiłem się raczej, widząc, że podobne zdolności spotyka się w pewnych ciałach).

Więc w końcu, kimże jestem, skoro założę, że jest jakiś demon, niebywale potężny i, jeśli wolno tak powiedzieć, złośliwy i przebiegły, który używa całej swej mocy i całej swej zmyślności, aby wprowadzić mnie w błąd? Czy wolno mi twierdzić, że mam choćby cokolwiek z tych własności, które właśnie przypisałem naturze ciała? Zatrzymuję się nad tym z uwagą, wszystkie je wciąż na nowo rozważam i nie znajduję żadnej, o której mógłbym powiedzieć, że mi przysługuje. Nie ma potrzeby, abym trudził się ich wyliczaniem. Przejdźmy więc do własności duszy i zobaczymy, czy są wśród nich takie, które przysługiwałyby mnie. Najpierw będzie to odżywianie się i poruszanie. Skoro jednak miałoby być prawdą, że nie mam już ciała, to będzie też prawdą, że nie mogę się ani odżywiać, ani poruszać. Inna własność to odczuwanie. Również i odczuwać nie mogę bez ciała, jakkolwiek zdawało mi się kiedyś, że odczuwałem różne rzeczy podczas snu, lecz budząc się, stwierdzałem, że faktycznie wcale ich nie odczuwałem. Jeszcze inna własność to myślenie i tu stwierdzam, że myśl jest atrybutem, który mi przysługuje i który nie może być oddzielony ode mnie. Jestem, istnieje - to pewne. Jak długo jednak? Otóż tak długo, jak długo myślę. Bo też być może mogłoby się tak stać, gdybym całkowicie przestał myśleć, że jednocześnie przestałbym całkowicie istnieć. Obecnie przyjmuję [jednak] tylko to, co jest prawdziwe w sposób konieczny. Jestem więc, mówiąc ściśle, czymś, co myśli, to znaczy duszą, umysłem czy rozumem, które to pojęcia mają znaczenie wcześniej mi nie znane.

Jestem więc czymś prawdziwym i naprawdę istniejącym. Ale czym? Powiadam na to: czymś, co myśli. I czym jeszcze? Wysilę swą wyobraźnię, by przekonać się, czy nie jestem może czymś ponadto. Nie jestem bynajmniej tym zespołem członków, który nazywa się ciałem ludzkim; nie jestem też żadnym subtelnym powietrzem, ulotnym i przenikliwym, które rozpościerałoby się we wszystkich jego częściach. Nie jestem żadnym powiewem, tchnieniem czy oparem, ani niczym takim, co mógłbym sobie wymyślić lub wyobrazić, jako że założyłem, iż wszystko to jest niczym - trwając przy tym założeniu, stwierdzam [jednak], że nie przestaję być pewien, że jestem [w ogóle] czymś.

Ale być może jest tak, że te wszystkie rzeczy, o których zakładam, że nimi nie jestem, bo ich nie znam, faktycznie wcale nie są czymś różnym ode mnie takiego, jakiego znam. Nic mi o tym nie wiadomo; nie zajmuję się tym teraz - wydaję sądy jedynie w sprawach, które są mi wiadome: wiem zaś, że istnieję, i szukam odpowiedzi na pytanie, kim jestem ja, który wie już, że jest. Otóż jest całkiem pewne, że moja świadomość własnego bytu, powzięta z taką precyzją, bynajmniej nie zależy od rzeczy, których istnienie nie jest mi jeszcze wiadome. Wobec tego nie zależy ona od niczego, co mógłbym sfingować w wyobraźni. Zresztą same słowa „sfingować” i „wyobrażać sobie” zaświadczenia, że byłoby błędem [tak myśleć]. Mianowicie fikcją byłoby, gdybym wyobrażał sobie, że jestem czymś, gdyż wyobrażać sobie to nic innego, jak myśleć o kształcie lub obrazie jakiejś rzeczy materialnej. Tak więc wiem już z pewnością, że jestem i że w zasadzie mogłoby okazać się, iż wszystkie takie wyobrażenia, a ogólnie: wszystko, co odnosi się do natury ciała, to tylko fikcje i złudzenia. Wobec tego widzę jasno, że równie niesłuszne byłoby powiedzenie „wysilę wyobraźnię, aby dowiedzieć się dokładnie, kim jestem”, co powiedzenie „choć teraz nie śpię i spostrzegam coś rzeczywistego i prawdziwego, wszelako jednak spostrzegając to jeszcze nie dość jasno, postaram się znowu zasnąć, aby sny ukazały mi to wszystko prawdziwiej i z większą na-ocznością”. Stąd też widzę z całą oczywistością, że nic, co mógłbym pojąć dzięki wyobraźni, nie wchodzi w zakres mojej wiedzy o sobie samym, i że trzeba, bym umysł swój zwolnił i odwrócił od tego rodzaju ujęć, dzięki czemu będzie mógł poznać naprawdę dokładnie swą własną naturę.

No więc czymże w końcu jestem? Czymś, co myśli. Co to znaczy coś, co myśli? To znaczy coś, co wątpi, rozumie, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje. To z pewnością niemało, jeśli wszystko to należy do mojej natury. Ale też, dlaczegóż by to nie miało mi przynależeć? Czyż nie jestem tym kimś, kto w tej chwili wątpi niemal o wszystkim, kto wszelako rozumie i pojmuję pewne rzeczy, kto upewnia się i uznaje jedno, a zaprzecza inne, kto chce i pragnie nadal je poznawać, kimś, kto nie chce dać się zwieść, kto wyobraża sobie wiele rzeczy (czasem nawet wbrew swej woli) i wiele czuje, tak jakby przez działanie organów zmysłowych? Czy jednak cokolwiek z tego wszystkiego jest tak prawdziwe, by dorównać swą pewnością temu, że jestem i istnieję, choćbym i spał przez cały czas, a ten, który dał mi byt, posługiwał się całym swym geniuszem, aby mnie zwieść? Czy choćby jedna z tych wszystkich właściwości da się odróżnić od mego myślenia albo można o niej powiedzieć, że jest oddzielona ode mnie samego? Otóż jest samo przez się oczywiste, że ja sam jestem tym, kto wątpi, rozumie i pragnie, i że nie trzeba tu już żadnych dalszych wyjaśnień. Oczywiście, mam również władzę wyobraźni. I chociaż może się zdarzyć (jak to już wcześniej dopuszczałem), że tego, co sobie wyobrażam, naprawdę nie ma, to jednak ta zdolność wyobrażania sobie nie przestaje być czymś realnie we mnie, mając udział w moim myśleniu. W końcu to ja przecież odczuwam, czyli spostrzegam pewne rzeczy jakby organami zmysłowymi, a więc widzę światło, słyszę hałas, czuję ciepło. I jeśli powiedzą mi, że przedstawienia te są fałszywe i że śpię, to niech tak będzie - wszelako przynajmniej pewne jest to, iż wydaje mi się, że widzę światło, że słyszę hałas, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, i to właśnie nazywa się we mnie czuciem, które też nie jest niczym innym jak myśleniem. Teraz też zaczynam rozumieć trochę jaśniej i dokładniej niż wcześniej, jaki jestem.

A jednak wciąż wydaje mi się jeszcze - i nie mogę pozbyć się tego przekonania - że ciała materialne, których obrazy powstają dzięki myśleniu, które podpadają pod zmysły i które same zmysły poznają, są znane znacznie dokładniej niż ta jakaś część mnie, której nie mogę sobie wyobrazić. Swoją drogą, dziwnie byłoby twierdzić, że znam i rozumiem dokładniej te rzeczy, których istnienie wydaje mi się wątpliwe, które są mi obce i bynajmniej nie są częścią mnie samego, niżli te, co do prawdziwości których jestem przekonany, które są mi bliskie, przynależne mej naturze - jednym słowem: niżli siebie samego. Aleja wiem już, w czym rzecz. Mój umysł jest jak wędrowiec, który lubi błąkać się po manowcach i nie umiałby jeszcze ścierpieć, by trzymano go w ścisłych granicach prawdy. Popuśćmy mu więc raz cugli i dając mu całkowitą wolność, pozwólmy mu badać przedmioty, które przedstawiają mu się jako coś zewnętrznego po to, aby powoli i umiejętnie je następnie ściągając, kierować jego uwagę na niego samego i na to wszystko, co może odnaleźć w sobie samym, czyniąc go przez to podatniejszym na kierowanie. Zajmijmy się więc teraz tymi rzeczami, które zazwyczaj uważamy za najłatwiej dające się poznać i o których sądzimy, iż znamy je najle-

piej, to znaczy ciałami materialnymi, które dotykamy i które widzimy. W istocie chodziłoby nie o ciała w ogóle, bo takie ogólne pojęcia są na ogół trochę niejasne, lecz o jakieś jedno konkretne ciało. Weźmy na przykład kawałek wosku. Właśnie wybraliśmy go z plastra. Nie stracił jeszcze swego słodkiego smaku miodu, a nawet zachował po trosze zapach kwiatów, z których został zebrany. Widać, jaki ma kolor, kształt, wielkość - jest twardy, chłodny, poręczny, a gdy postukać weń, wtenczas wydaje jakiś dźwięk. W rezultacie wszystkie cechy, dzięki którym jednoznacznie rozpoznajemy ciało materialne, można tu napotkać. Ale oto podczas gdy mówię te słowa, przybliżam do wosku ogień. Resztkę smaku ulatnia się, zapach wyparowuje, kolor się zmienia, kształt zanika, a wielkość wzrasta. Staje się płynny, nagrzewa się, ledwie można go wziąć do ręki i jakkolwiek byśmy w niego stukali, nie wyda żadnego dźwięku. Czy po tych wszystkich przemianach wosk pozostaje tym samym? Trzeba przyznać, że owszem. Nikt w to nie wątpi, nikt nie sądzi inaczej. Cóż takiego więc poznaje się w tym kawałku wosku tak dokładnie? Z pewnością nie jest to nic, co spostrzegłem w ujęciu zmysłowym, gdyż wszystko, co podpadałoby pod zmysł smaku, powonienia, wzroku, dotyku albo słuchu, okazało się być zmienić, a mimo to wosk pozostał ten sam. A może jest to to, o czym teraz myślę, a mianowicie, że ten wosk to nie jest ten miodowy smak ani ten miły zapach kwiatów, ani ten kształt, ani ten dźwięk, a jedynie ciało, które wcześniej przedstawiło się moim zmysłom w jednej formie, a teraz pozwala się poznać w innej? Ale co takiego właściwie, ściśle rzecz biorąc, wyobrażam sobie, pojmując [ten kawałek wosku] w taki sposób? Zbadajmy to uważnie i odsuwając to wszystko, co nie jest własnością [samego] tego wosku, zobaczymy, co pozostanie. A z pewnością nie zostanie nic innego niż coś przestrzennego i plastycznego. Ale co to znaczy plastyczny? Czyż nie to, iż wyobrażam sobie, że ten wosk, jeśli ma kształt okrągły, może przybrać kształt kwadratowy, a potem jeszcze trójkątny? Z pewnością nie, ponieważ pojmuję go jako zdolny do nieskończonej liczby podobnych przemian, a w wyobraźni swej nie jestem przecież w stanie przebiec tej nieskończonej liczby. Dlatego też moje pojmowanie wosku nie jest dziełem władzy wyobrażania sobie. A na czym polega owa przestrzenność? Czyż i ona nie jest również czymś niejasnym? Czyż [jej miara] nie wzrasta, gdy wosk się topi, następnie gdy wre i dalej, gdy jeszcze przybywa ciepła? Nie pojmowałbym w sposób pewny i prawdziwy, czym jest wosk, gdybym nie myślał, że nawet ten oto kawałek wosku, którym się teraz zajmuję, może bardziej różnicować się pod względem miary przestrzennej, niż to kiedykolwiek byłbym w stanie sobie wyobrazić. Trzeba się więc zgodzić, że nie byłbym w stanie za pomocą wyobraźni zrozumieć, czym jest ten kawałek wosku, i że jedynie sam rozum to potrafi. Mówię to w odniesieniu do tego konkretnego kawałka wosku. Ale co do wosku w ogóle, to jest to jeszcze bardziej oczywiste. Czym jednakże jest ten kawałek wosku, który pojąć da się jedynie przez rozum czy umysł? Na pewno jest to ten sam wosk, który widzę, który dotykam, który sobie wyobrażam, a w końcu - ten sam, którego tożsamość od początku uznawałem. Trzeba wszelako koniecznie zauważyć, że moje doświadczenie [perception] to wcale nie widzenie ani dotykanie, ani wyobrażanie sobie, i nigdy tym nie było, jakkolwiek wcześniej tak się zdawało, lecz że jest to wyłącznie wgląd samej duszy, który może być niedoskonały i niejasny, tak jak to miało miejsce wcześniej, a może też być jasny i dokładny, tak jak to się dzieje obecnie, w zależności od tego, czy moje skupienie bardziej, czy mniej trzyma się rzeczy, które sobą obejmują, i ich składników.

Swoją drogą, nie mogę nadziwić się, ile jest w mej duszy słabości i zwodów, które wprawiają ją w błąd. Bo chociaż wszystko to rozważam w sobie bez słów, to jednak słowa cały czas przykuwają mnie do siebie, tak iżomalże jestem oszukiwany przez język potoczny. Mówimy przecież, że widzimy ten sam wosk, skoro tu jest, a nie, że sądzimy, że to ten sam, zważywszy kolor i kształt -omalże wyciągnąłem stąd wniosek, że poznaje się wosk przez oglądanie go oczami, a nie przez wgląd samej duszy. Gdybym oto przypadkiem ujrzał za oknem ludzi idących ulicą, a widząc to zwykłem mówić, że widzę ludzi, podobnie jak też i mówię, że widzę wosk, to przecież coś innego byłbym widział, niż kapelusze i płaszcze, które mogłyby okrywać sztuczne roboty, poruszające się dzięki mechanizmowi? A jednak sądzę, że są to ludzie, a znaczy to, że rozumiem, dzięki samej tylko zdolności pojmowania, która tkwi w mojej duszy, to, co -jak mi się wydawało - widziałem za pomocą oczu.

Ten, kto stawia sobie zadanie wzniesienia się umysłem ponad ogół ludzi, powinien się wstydzić, że powodów do wątpliwości dostarcza mu sposób wyrażania się ogółu. Chciałbym więc teraz pójść dalej i rozważyć, czy poznałem w sposób bardziej doskonały i z większą oczywistością, co to jest wosk, gdy zobaczywszy go, w pierw powziąłem przekonanie, że poznałem go za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych, nie mówiąc już o tak zwanym zmyśle wspólnym, to znaczy władzy wyobrażania sobie, czy też poznaję go lepiej teraz, po bardzo skrupulatnym zbadaniu, czym on jest i w jaki sposób może zostać poznany. Byłoby śmieszne żywić w tej kwestii jakiegokolwiek wątpliwości. Cóż bowiem jednoznacznego [distinct] zawierało to pierwsze poznanie? Cóż było w nim takiego, co nie mogłoby w taki sam sposób wystąpić w spostrzeżeniu jakiegokolwiek zwierzęcia? Kiedy jednakże dokonuję rozróżnienia pomiędzy woskiem a jego zewnętrznymi formami i

rozważam go tak, jakbym zdjął z niego okrycie, całkiem nagiego, pewne jest, że jakkolwiek nadal narażony jestem na błąd w sądzeniu, to jednak nie mógłbym poznawać go w taki sposób bez udziału swego ludzkiego rozumu.

A co mam do powiedzenia o tym rozumie, a więc o sobie samym (jak dotąd bowiem nie przyjmuję w sobie niczego poza rozumem)? Przecież skoro, jak się zdaje, tak jasno i dokładnie poznaję ten kawałek wosku, to czyż nie poznaję samego siebie nie tylko prawdziwiej i z większą pewnością, lecz także dokładniej i jaśniej? Jeśli na podstawie tego, że widzę wosk, sądzę, że on jest czy istnieje, to z pewnością z większą jeszcze oczywistością stąd, że go widzę, wynika, że ja sam jestem czy istnieje. Mogłoby bowiem być tak, że to, co widzę, faktycznie nie byłoby woskiem. Mogłoby być i tak, że nie miałbym wcale oczu i nic bym nie mógł widzieć. Niemożliwe jest jednakże, abym skoro już widzę lub (czego teraz nie będę rozdzielał) myślę, że widzę, sam nie był czymś. Podobnie też, skoro sądzę, że wosk istnieje, na tej podstawie, że go dotykam, to wynika stąd to samo, a mianowicie, że jestem. I jeśli przekona mnie o istnieniu wosku wyobraźnia lub cokolwiek innego, to wniosek wyciągnę stąd niezmiennie ten sam. A to, co powiedziałem tu o wosku, można odnieść do wszystkich innych rzeczy, które są na zewnątrz mnie. Ponadto jeśli pojęcie czy poznanie wosku wydało mi się bardziej oczywiste i dokładne, gdy nie tylko go zobaczyłem i dotknąłem, ale i wiele innych okoliczności uczyniło go bardziej dla mnie jawnym, to z jakże większą oczywistością, dokładnością i jasnością uznać trzeba, że ja sam teraz poznaję siebie, skoro wszelkie środki, służące poznaniu i pojęciu owego wosku czy jakiegokolwiek innego ciała, daleko lepiej jeszcze ukazują naturę mojego rozumu. Co więcej, tyle innych rzeczy znajduje się w samej duszy, które mogą przyczynić się do wyjaśnienia jej natury, że te wszystkie, które związane są z ciałem, prawie nie zasługują, by brać je w ogóle pod uwagę!

I oto niepostrzeżenie powróciłem tam, gdzie chciałem się znaleźć. Skoro bowiem jest dla mnie jasne, że ciała materialnych jako takich nie da się w sposób właściwy poznać za pomocą zmysłów ani wyobraźni, lecz jedynie za pomocą poznania rozumowego, i że nie są one poznawane wtedy, gdy się na nie patrzy czy też dotyka ich, lecz wtedy, gdy sieje rozumie czy ujmuje rozumowo, to i widzę jasno, że nic nie jest bardziej dostępne mojemu poznaniu niż mój własny umysł. Ponieważ jednak nie tak łatwo jest całkiem pozbyć się mniemania, do którego nawykło się przez długi czas, warto, abym jeszcze zatrzymał się na trochę w tym miejscu, żebym tę nową wiedzę, dzięki dłuższemu jej rozpatrywaniu, tym lepiej mógł odcisnąć w swej pamięci.

Medytacja trzecia - O Bogu, że istnieje

Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, wyłączę wszystkie swe zmysły, a nawet usunę z myśli wszystkie obrazy rzeczy materialnych, a skoro jest to prawie niemożliwe do wykonania, to przynajmniej będę uważał je za pozbawione znaczenia i fałszywe. W ten sposób, pozostając tylko sam na sam ze sobą i mając do czynienia jedynie ze swym wnętrzem, będę starał się stopniowo stawać się bardziej znanym i rozumiałym dla samego siebie. Jestem czymś, co myśli, to znaczący wątpli, twierdzi, przeczy, co wie niewiele, a wiele nie wie, co kocha, nienawidzi, czegoś pragnie, czegoś nie chce, co wreszcie wyobraża sobie coś i odczuwa. Jakkolwiek zgodnie z tym, co już powiedziałem wcześniej, to, co odczuwam lub wyobrażam sobie, być może w ogóle nie istnieje poza mną samo w sobie, to jednak jestem przekonany, że te formy myślenia, które nazywam odczuciami i wyobrażeniami, przynajmniej właśnie jako sposoby myślenia na pewno tkwią, znajdują się we mnie. W tych krótkich słowach, jakie tu wypowiedziałem, zawarłem, jak sądzę, wszystko, co wiem prawdziwie, a przynajmniej wszystko, o czym dotąd mogłem stwierdzić, że to wiem. Teraz, podejmując się rozszerzenia swej wiedzy, z całą ostrożnością i pilnością rozważę, czy przypadkiem nie dałoby się wykryć we mnie czegoś jeszcze, czego dotychczas nie zauważyłem. Jestem przekonany, że jestem czymś, co myśli, ale czyż nie wiem też w rezultacie i tego, co jest konieczne, abym mógł nabrać o czymś pewności? Oczywiście, co do tego pierwszego, to pewności dostarcza mi jasność i wyrazistość doświadczenia, o którym mówię, lecz nie wystarczyłoby ono, aby mnie upewnić o prawdziwości tego, co mówię, jeśli tylko kiedykolwiek miałyby się zdarzyć, że coś, co poznałem równie jasno i dokładnie, okazałoby się fałszywe. Stąd też wydaje mi się, że mogę ustalić jako zasadę ogólną, iż wszystko to, co poznajemy bardzo jasno i bardzo dokładnie, jest prawdziwe.

Kiedyś przyjmowałem jednak za całkiem pewne i oczywiste wiele rzeczy, które potem wydały mi się wątpliwe i niepewne. Jakie to były rzeczy? Była to Ziemia, niebo, gwiazdy i wszystkie inne rzeczy, które spostrzegałem w ujęciach zmysłowych. Więc cóż takiego pojmowałem w nich jasno i dokładnie? Z pewnością nic innego niż to, że w umyśle moim prezentowały się jedynie idee czy myśli dotyczące tych rzeczy. Ale i teraz nie przeczę,

że idee te znajdują się we mnie. Była jednak jeszcze jedna rzecz, co do której miałem pewność i którą z powodu przyzwyczajenia do jej uznawania miałem za daną mi z całkowitą oczywistością, podczas gdy naprawdę wcale dana mi nie była, a mianowicie, że są na zewnątrz mnie rzeczy, z których pochodzą te idee i które są całkiem takie same jak one. I tu się myliłem. A nawet jeśli sądziłem zgodnie z prawdą, to prawdziwość tego sądu nie wynikała z żadnego mojego poznania.

Lecz gdy miałem do czynienia z czymś zupełnie prostym i łatwym na terenie arytmetyki i geometrii, na przykład że dwa dodane do trzech dają razem liczbę pięć itp., to czyż nie pojmowałem tego z wystarczającą oczywistością, aby być przekonanym, że jest to prawda? Otóż kiedy później uznałem, że można by powziąć wątpliwości co do tych rzeczy, to wyłącznie dlatego, że przyszło mi do głowy, że być może jakiś bóg wyposażył mnie w taką naturę, abym mylił się nawet w sprawach, które wydają mi się najbardziej oczywiste. Zawsze gdy zjawia się w moim myśleniu wspomniany właśnie pogląd o suwerennej mocy Boga, muszę też przyznać, iż może on z łatwością, jeśli tylko zechce, zrobić tak, abym mylił się w sprawach, które wydaje mi się, że rozumiem z całkowitą oczywistością. Tymczasem gdy zwracam się myślą ku owym rzeczom, które uważam za wiadome mi w sposób bardzo jasny, to tak dalece mnie one przekonują, iż narzuca mi się wyrażenie mojego stanu takimi słowami: Niechaj mnie zwodzi, kto może, a i tak nie sprawi, abym był niczym, skoro myślę, że jestem jakimś czymś, ani tego, żeby kiedyś okazało się, że wcale nie istniałem, skoro prawdą jest, że teraz jestem, ani tego, by dwa i trzy połączone dawały więcej lub mniej niż pięć, ani też innych rzeczy, co do których wiem z oczywistością, że nie mogłyby być inne, niż to pojmuję.

Z pewnością, skoro nie mam żadnego powodu sądzić, że jest jakiś bóg zwodziciel, a nawet nie rozważałem jeszcze racji, które dowodzą, że jest w ogóle Bóg, związany wyłącznie z tym poglądem powód do wątpienia jest nader słaby i, że tak powiem, metafizyczny. Ale żeby móc go całkowicie usunąć, przy najbliższej sposobności zbadać muszę, czy Bóg jest, a jeśli dojdę do tego, że jest, to będę musiał zbadać jeszcze, czy może być zwodzicielem. Nie sądzę bowiem, abym bez znajomości tych dwóch prawd mógł być pewien czegokolwiek. Aby znaleźć sposobność do przeprowadzenia tych analiz, nie zakłócając przyjętego porządku rozważań, polegającego na przechodzeniu od pojęć, które jako pierwsze znajdują w swoim umyśle, do tych, które odnajdą się tam w dalszej kolejności, muszę podzielić swe myśli na rodzaje i określić, którym właściwa jest prawda, a którym fałsz.

Pośród moich myśli jedne są jakby przedstawieniami rzeczy i do nich to tylko poprawnie stosuje się termin „idee” -jak wtedy, gdy przedstawiam sobie chimerę, niebo, aniola, a nawet Boga. Ponadto są i inne myśli, mające inne formy -jak wtedy, gdy czegoś chcę, obawiam się, przyznaję lub przeczę. W takich przypadkach ujmuję wprawdzie jakąś rzecz jako coś, do czego odnosi się działanie mojej duszy, ale zarazem poprzez to działanie dorzucam coś jeszcze do posiadanej przez siebie idei tej rzeczy. Spośród pomysłów tego rodzaju jedne są chceniami lub uczuciami, inne zaś sądami.

Jeśli chodzi o idee, to gdy rozpatrywać je same w sobie, nie odnosząc ich do niczego innego, to ściśle rzecz biorąc, nie mogą być one fałszywe. Czy wyobrażam sobie kozę, czy też chimerę, jednakowo bowiem prawdą jest, że wyobrażam sobie tę pierwszą i że wyobrażam sobie tę drugą. Nie ma też obawy, iż mógłby znaleźć się jakiś fałsz w uczuciach lub chceniach. Jeśli bowiem mogę pragnąć rzeczy złych albo nawet nie istniejących, to bynajmniej nie przestaje być prawdą, że ich pragnę. Wobec tego pozostają już same tylko sądy - i w odniesieniu do nich to muszę bardzo pilnie wystrzegać się wszelkich błędów. A główny i zarazem najczęściej spotykany błąd polega na tym, iż sądzę, że idee będące we mnie są podobne czy zgodne z rzeczami znajdującymi się poza mną. Gdybym jednak traktował idee tylko jako pewne przejawy lub postacie mego myślenia, nie chcąc odnosić ich do niczego zewnętrznego, to z pewnością nie dałyby one żadnej sposobności do popełnienia błędu.

Spośród tych idei natomiast jedne wydają mi się być powstałe razem ze mną [czyli wrodzone mi], inne zaś obce mi i nabyte z zewnątrz, jeszcze inne wreszcie wytworzone i wymyślone przeze mnie samego. Że mam bowiem zdolność pojmowania tego, co ogólnie nazywa się rzeczą., prawdą, myśleniem, to, jak sądzę, wypływa nie skądinąd jak z własnej mej natury. Jeśli jednak słyszę teraz dźwięki, widzę słońce, czuję ciepło, to, jak sądziłem dotąd, wrażenie te miałyby pochodzić od czegoś istniejącego poza mną. Wreszcie wydaje mi się, że syreny, hipogryfy i tym podobne chimery są fikcjami i wymysłami mojej duszy. Wszelako mógłbym być może przekonać się, że wszystkie idee należą do rodzaju, który nazywam ideami obcymi, a więc pochodzą z zewnątrz, albo że są mi wrodzone, albo wreszcie, że wszystkie wytworzone zostały przeze mnie - nie znam bowiem jeszcze dokładnie ich pochodzenia. Teraz więc muszę przede wszystkim rozważyć - jeśli chodzi o idee, które wydają mi się pochodzić od pewnych przedmiotów znajdujących się poza mną - jakie powody każą mi uważać je za podobne do tych przedmiotów.

Pierwszy powód jest taki, iż wydaje mi się, że poucza mnie o tym natura. Drugi - że doświadczam na sobie tego, że idee te w żaden sposób nie zależą od mej woli. Często bowiem przedstawiają mi się mimo woli, tak jak w tej chwili, gdy, czy tego chcę, czy nie, odczuwam ciepło z kominka, przy którym siedzę - nic bardziej rozsądnego, niż sądzić, że ten obcy w stosunku do mnie przedmiot wysyła i włącza we mnie raczej swoją podobiznę niż cokolwiek innego.

Teraz należy rozważyć, czy racje te są wystarczająco silne i przekonujące. Gdy mówię, że poucza mnie o tym natura, to wspominając tu o naturze, rozumiem przez to słowo pewną skłonność do przekonania, że tak jest, a nie światło naturalne rozumu, które sprawia, iż wiem, że jest to prawda. Między oboma tymi znaczeniami zachodzi bowiem duża różnica. Nigdy przecież nie poddawałbym w wątpliwość tego, co widzę prawdziwe dzięki naturalnemu światłu rozumu, tak jak to właśnie miało miejsce, gdy z tego, że wątpię, mogłem wyciągnąć wniosek, że jestem. Co więcej, nie mam w sobie żadnej innej władzy ani mocy pozwalającej odróżnić prawdziwe od fałszywego, która mogłaby pouczyć mnie, że to, co naturalne światło rozumu ukazuje mi jako prawdziwe, prawdziwe nie jest, i której mógłbym tak zawierzyć jak jemu. Natomiast co do skłonności, które również wydają mi się czymś przyrodzonym mej naturze, to wiele razy już zauważyłem, że gdy chodzi o wybór między cnotą a występkiem, to wcale nie mniej popychały mnie one ku złu niż ku dobru; dlatego też nie mam powodu kierować się nimi również w sprawie prawdy i fałszu. Co do tego zaś, że idee te muszą pochodzić z zewnątrz, skoro nie zależą od mojej woli, to nie wydaje mi się to przekonującym argumentem. Podobnie bowiem jak owe skłonności, o których właśnie była mowa, znajdują się we mnie, co nie przeszkadza temu, iż nie są one zawsze zgodne z moją wolą, być może jest też we mnie jakaś zdolność czy władza wytwarzania tych idei bez udziału żadnych rzeczy zewnętrznych, nawet jeśli miałyby ona pozostawać mi nie znana. Zawsze wydawało mi się przecież, że gdy śpię, powstają one we mnie w taki właśnie sposób - bez udziału przedmiotów, które by reprezentowały. Wreszcie, nawet jeślibym się zgodził, że mają one za przyczynę te przedmioty, to wcale nie wynika stąd koniecznie, aby musiały być do nich podobne. Wręcz przeciwnie, zauważyłem wiele przypadków, kiedy zachodziła wielka różnica między przedmiotem a jego ideą. Mam oto na przykład dwie zupełnie różne idee słońca. Jedna z nich bierze początek ze zmysłów i powinna zostać zaliczona do rzędu tych, które określiłem wyżej jako pochodzące z zewnątrz - zgodnie z nią słońce wydaje mi się nader małe. Druga wywodzi się z argumentów astronomicznych, a więc z pewnych pojęć wrodzonych mi, lub nawet jest uformowana w jakiś sposób przeze mnie samego i zgodnie z nią słońce wydaje mi się kilkakrotnie większe od ziemi. Z pewnością, te dwie idee słońca, które pojmuję, nie mogą być jednocześnie podobne do jednego i tego samego słońca. Rozum zaś poucza mnie, że ta, która bezpośrednio wywodzi się z wyglądu słońca, jest właśnie najbardziej do niego niepodobna. Wszystko to przekonuje mnie, że aż do tej chwili uznawałem istniejące poza mną rzeczy, oddzielne ode mnie, wysyłające do mnie swe idee lub obrazy za pośrednictwem zmysłów lub w jakikolwiek inny sposób, i odciskające we mnie swe podobizny, nie na podstawie pewnego i przemyślanego sądu, a tylko kierując się lekkomyślnie ślepym impulsem.

Przychodzi mi jednakże na myśl inny sposób zbadania, czy pośród rzeczy, których idee mam w sobie, są takie, które istnieją poza mną, a mianowicie: jeśli idee te miałyby być traktowane jedynie jako pewne postacie myślenia, to nie widziałbym pomiędzy nimi żadnych różnic i nierówności i wszystkie wydawałyby mi się pochodzić ode mnie w taki sam sposób - gdy traktować je jednak jako obrazy, spośród których jedne reprezentują jedną rzecz, a inne inną, wtenczas staje się jasne, że bardzo się one między sobą różnią. Te przecież, które przedstawiają mi substancje, są z pewnością czymś więcej i zawierają w sobie, jeśli można tak powiedzieć, więcej przedmiotowej realności, a więc uczestniczą poprzez reprezentowanie w wyższym stopniu czy perfekcji bytu, niż te, które przedstawiają jedynie zjawiska [modes] lub własności. Co więcej, idea, poprzez którą pojmuję Boga, Pana wiecznego, nieskończonego, nieporuszonego, wszechwiedzącego, wszechmogącego, stwórcę powszechnego wszystkich rzeczy, które są poza nim - ta idea, powiadam, ma w sobie z pewnością więcej realności przedmiotowej niż te, poprzez które dane mi są substancje skończone.

W świetle naturalnego rozumu jest zaś oczywiste, że w przyczynie sprawczej i zupełnej musi zawierać się przynajmniej tyle rzeczywistości, ile w jej skutku. Skądże bowiem skutek miałby czerpać swój rzeczywisty byt, jeśli nie ze swej przyczyny? I w jaki sposób ta przyczyna mogłaby mu go przekazać, gdyba sama go w sobie nie miała? Wynika stąd nie tylko to, że nicość niczego nie wytwarza, lecz również i to, że to, co doskonalsze, czyli zawierające więcej rzeczywistości, nie może być następstwem ani czymś zależnym od mniej doskonałego. Prawda ta jest oczywista i jasna nie tylko w odniesieniu do skutków, które filozofowie nazywają aktem czy formą, ale również w odniesieniu do idei, których dotyczy jedynie ta realność, jaką

nazywają oni przedmiotową¹. Tak na przykład kamień, którego jeszcze nie ma, nie może zacząć istnieć, jeśli nie zostanie wytworzony przez coś, co swą formą czy perfekcją obejmuje wszystko, co należy do budowy kamienia, to znaczy zawiera w sobie to wszystko lub rzeczy doskonalsze od tych, które są w kamieniu. Ciepło natomiast nie może inaczej powstać w rzeczy, która wcześniej była go pozbawiona, niż poprzez inną rzecz co do porządku, stopnia czy rodzaju co najmniej tak doskonałą jak ciepło. I tak samo w każdym innym przypadku. Co więcej, idea ciepła czy kamienia nie może być we mnie, jeśli nie została tam wprowadzona przez jakąś przyczynę, która zawiera w sobie przynajmniej tyle rzeczywistości, ile rozpoznałem w ciepłe czy w kamieniu. Chociaż bowiem owa przyczyna nie przenosi na posiadaną przeze mnie ideę niczego ze swej rzeczywistości jako aktu czy formy, to jednak nie należy z tego powodu sądzić, iżby miała ona być przez to mniej rzeczywista. Trzeba pamiętać, że idea, będąc dziełem duszy, z natury swej jest taka, iż nie wymaga dla siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej niż ta, jaką otrzymuje lub zapożycza od myślenia czy od duszy, której jest tylko przejawem. To zaś, iż jakaś idea zawiera taką a nie inną rzeczywistość przedmiotową, znaczy, że z pewnością otrzymała ją od jakiejś przyczyny, w której znajduje się przynajmniej tyle samo rzeczywistości formalnej, ile owa idea zawiera rzeczywistości przedmiotowej. Jeśli bowiem dopuścilibyśmy możliwość, aby w idei było coś, czego nie ma w jej przyczynie, to musielibyśmy tym samym uznać, że ma ona to z niczego. Jakkolwiek przecież niedoskonały byłby sposób istnienia polegający na tym, iż rzecz jest przedmiotowo czy poprzez reprezentację w umyśle, niemniej jednak z pewnością nie można powiedzieć, że istnienie w taki sposób nie jest żadnym istnieniem, a więc że idea ta wywodzi się z niczego. Nie powinienem też sądzić, iż skoro swoim ideom nie przypisuję innej rzeczywistości niż przedmiotowa, to nie jest konieczne, aby ta sama rzeczywistość nie występowała w przyczynach tych idei jako forma lub akt, lecz wystarczy, aby była w nich również tylko przedmiotowo. O ile bowiem ten przedmiotowy sposób istnienia przysługuje ideom z natury, o tyle sposób istnienia formalny przysługuje z natury przyczynom (a przynajmniej pierwszym i głównym przyczynom) tych idei. I jeśli nawet mogłoby się zdarzyć, że jedna idea powołałaby do istnienia inną, to nie mogłoby tak być w nieskończoność: w końcu musiałoby się dojść do idei pierwszej, której przyczyna byłaby naczelną i wzorcza, w której cała jej rzeczywistość czy doskonałość zawierałaby się formalnie i faktycznie, podczas gdy w ideach znajdujemy ją jedynie jako przedmiotową czy reprezentującą. W ten sposób naturalne światło rozumu pozwoliło mi przekonać się, że idee są we mnie jak obrazy czy wizerunki, które całkiem łatwo mogą nie dorównywać doskonałości rzeczy, z których zostały wywiedzione, a za to nigdy nie mogą zawierać czegokolwiek większego czy doskonalszego.

Im dłużej i dokładniej badam wszystkie te sprawy, tym jaśniej i dokładniej pojmuję, że tak jest naprawdę. Lecz jaki w końcu z tego wszystkiego wypływa wniosek? Taki mianowicie, że jeśli rzeczywistość czy doskonałość przedmiotowa którejś spośród moich idei jest taka, że poznaję w sposób jasny, iż rzeczywistość ta czy doskonałość sama we mnie się nie znajduje jako forma lub choćby co do stopnia bytu [formellement ni eminent-ment], wobec czego sam nie mógłbym być przyczyną tej idei, to wynika stąd w sposób konieczny, że nie jestem na świecie sam, lecz że istnieje poza tym coś innego, co jest przyczyną owej idei. Jeśli jednak nie znajdę w sobie takiej idei, wtenczas nie będę miał żadnego argumentu, który mógłby przekonać mnie i upewnić o istnieniu jakiegokolwiek rzeczy poza mną samym - wszystkie je bowiem bardzo uważnie zbadałem i jak dotąd nie zdołałem znaleźć żadnego innego.

Wśród tych wszystkich idei natomiast, które są we mnie, z wyjątkiem tej, która przedstawia mi mnie samego i z którą nie wiążą się tu już żadne trudności, jest i ta, która przedstawia mi Boga, inne - rzeczy cielesne i nieożywione, jeszcze inne - anioły czy zwierzęta, a w końcu jeszcze inne, które przedstawiają mi ludzi podobnych do mnie. Lecz co do idei, które przedstawiają mi innych ludzi, zwierzęta czy anioły, to pojmuję łatwo, iż mogą one być ukształtowane przez zmieszanie i zestawienie ze sobą innych moich idei rzeczy cielesnych oraz idei Boga, nawet jeśli wcale nie istniałyby oprócz mnie samego ani żadne zwierzęta, ani anioły. Co zaś do idei rzeczy materialnych, to nie rozpoznałem w nich niczego tak wielkiego ani tak wzniosłego, co nie mogłoby mi się zdać pochodnym ewentualnie ode mnie samego. Gdy bowiem bliżej się nad nimi zastanawiam i gdy badam je w taki sposób jak wczoraj ideę wosku, to dochodzę do wniosku, że jest w nich bardzo niewiele czegoś, co pojmowałbym jasno i dokładnie, a mianowicie tylko wielkość, a raczej rozciąganie się na długość, szerokość czy głębokość, kształt wynikający z ograniczoności tego rozciągania się, pozycja, w jakiej ciała rozmaitych kształtów pozostają w stosunku do siebie, a wreszcie ruch, czyli zmiana tej pozycji. Do tego dodać można jeszcze substancję, trwanie i liczebność. Jeśli zaś chodzi o takie rzeczy, jak światło, kolory, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło, zimno i inne jakości podpadające pod zmysł

¹ To znaczy intencjonalną, resp. reprezentującą lub przedstawieniową - wypływającą stąd, że idea odnosi się do pewnego przedmiotu jako istniejącego (resp. reprezentuje pewien przedmiot jako istniejący), dzięki swej formie (aktowi), swą wiasną rzeczywistością (przyp. tłum.).

dotyku, to obecne są one w moim myśleniu z taką niejasnością i w takim pomieszaniu, iż nie wiem nawet, czy są prawdziwe, czy fałszywe, to znaczy, czy moje idee tych jakości są naprawdę ideami czegoś rzeczywistego, czy też przedstawiają mi one jedynie byty urojone, które nie mogą istnieć. Wprawdzie, jak już zauważyłem poprzednio, właściwa, formalna fałszywość odnosi się jedynie do sądu, to jednak pewnego rodzaju fałszywość materialna znajdować się może także w ideach, mianowicie gdy przedstawiają one coś, czego nie ma, tak jakby to było czymś. Na przykład moje idee zimna i ciepła są tak mało jasne i tak mało wyraźne, iż nie potrafię na ich podstawie osądzić, czy zimno jest tylko brakiem ciepła, czy też ciepło brakiem zimna, ani też tego, czy jedno i drugie jest jakością rzeczywistą, czy też nie. A skoro idee są jak obrazy i nie może istnieć żadna, która nie zdawałaby się przedstawiać czegoś, to jeśli prawdą byłoby, że zimno jest tylko brakiem ciepła, tedy idea przedstawiająca mi zimno jako coś rzeczywistego i pozytywnego mogłaby słusznie zostać nazwana fałszywą, i podobnie w innych przypadkach. Ale, prawdę mówiąc, nie ma potrzeby, abym przypisywał tym ideom innego autora niż ja sam. Jeśli bowiem są one fałszywe, czyli skoro przedstawiają coś, czego nie ma, to naturalne światło rozumu uświadamia mi, że pochodzą one z niczego, to znaczy, że są one we mnie dlatego, że naturze mej czegoś brakuje i że nie jest ona doskonała. A jeśli idee te są prawdziwe, to i tak, o ile widzę przez nie tak mało rzeczywistości, iż nie umiałbym nawet odróżnić rzeczy reprezentowanej przez nie od niebytu, o tyle też nie widzę powodu, dlaczego nie mógłbym sam być ich autorem.

Co do jasnych i wyraźnych idei, jakie mam w odniesieniu do rzeczy materialnych, to są wśród nich takie, które wydają mi się móc pochodzić od idei mnie samego, jaką posiadam, a mianowicie idee substancji, trwania, liczebności itp. Jeśli bowiem myślę, że kamień jest substancją, czyli rzeczą zdolną do samodzielnego istnienia samą przez się, i ja sam też jestem substancją, to chociaż, jak dobrze wiem, jestem czymś myślącym i nie-przestrzennym, w przeciwieństwie do kamienia, będącego czymś przestrzennym i nie myślącym, wobec czego pomiędzy tymi dwoma pojęciami zachodzi istotna różnica, niemniej jednak zdają się one ze sobą zgadzać w tym mianowicie punkcie, że oba reprezentują substancje. Podobnie też gdy myślę, że jestem teraz, a ponadto przypominam sobie, że wcześniej również istniałem, i jeszcze myślę kilka innych rzeczy, wiedząc, ile ich jest, to tym samym dochodzę do idei trwania oraz liczebności, które to mogę następnie przenieść na dowolne inne rzeczy. Jeśli chodzi zaś o inne jakości, z których składają się idee rzeczy materialnych, a mianowicie przestrzenność, kształt, położenie i ruch, to prawdą jest, że formalnie nie znajdują się one we mnie, jako że jestem wyłącznie czymś, co myśli - skoro jednak są to tylko pewne przejawy substancji i jakby przebranie, w którym substancja cielesna nam się zjawia, a ja sam jestem substancją, to wydaje się, że mogą one zawierać się we mnie jako bycie doskonalszym [eminemment].

Wobec tego pozostaje już tylko idea Boga, co do której należy rozważyć, czy nie ma w niej czegoś, co mogłoby pochodzić ode mnie samego. Przez słowo „Bóg” rozumiem substancję nieskończoną, wieczną, niezmienną, nieuwarunkowaną, wszechwiedzącą, wszechmogącą, która stworzyła mnie samego i wszystkie inne rzeczy, które istnieją (jeśli w ogóle jakieś istnieją). Wszystkie te doskonałości są tak wielkie i znamienite, że im uważniej je rozpatruję, tym mniej wydaje mi się przekonujące, aby idea, jaką posiadam w odniesieniu do nich, mogła pochodzić ze mnie samego. Wobec tego należy ze wszystkiego, co dotąd powiedziałem, wyprowadzić konieczny wniosek, że Bóg istnieje. Chociaż bowiem idea substancji jest we mnie dlatego, że sam jestem substancją, to jednak będąc czymś skończonym, nie mógłbym posiadać idei substancji nieskończonej, jeśli nie zostałaaby ona umieszczona we mnie przez jakąś substancję, która byłaby naprawdę nieskończona.

Nie powinienem też sobie wyobrażać, że nie pojmuję nieskończoności dzięki jej prawdziwej idei, a jedynie przez negację tego, co skończone, tak jak pojmuję spoczynek i ciemność przez negację ruchu i światła, jako że - odwrotnie - widzę z całą oczywistością, że więcej rzeczywistości znajduje się w substancji nieskończonej, wobec czego pojęcie nieskończonego ma we mnie pewnego rodzaju pierwszeństwo przed pojęciem skończonego, czyli że pierwszeństwo takie ma pojęcie Boga przed pojęciem mnie samego. Jak inaczej bowiem byłoby możliwe, abym zdawał sobie sprawę z tego, że w coś wątpię, że czegoś pragnę, a więc że czegoś mi brak i że nie jestem całkiem doskonały, jeśli nie miałbym w sobie żadnej idei bytu doskonalszego niż mój własny, przez porównanie z którym poznawałbym braki swej natury?

Nie można też powiedzieć, że ta idea Boga jest materialnie fałszywa, a więc że mogłem wziąć ją znikąd, to znaczy, że może ona być we mnie ze względu na to, czego mi brakuje, tak jak to było w przypadku idei ciepła, zimna i innych podobnych rzeczy. Wręcz przeciwnie: idea ta jest bardzo jasna i wyraźna, a jako że zawiera w sobie więcej realności przedmiotowej niż jakakolwiek inna, to nie znajdzie się żadna prawdziwsza od niej i mniej podlegająca podejrzeniu, iż mogłaby być błędna lub fałszywa.

Powiadam więc: ta idea Bytu absolutnie doskonałego jest najzupełniej prawdziwa. O ile bowiem można jeszcze być może roić sobie, iż byt taki nie istnieje, to już na pewno nie można sobie wyobrazić, aby jego idea nie przedstawiała niczego rzeczywistego, tak jak to wcześniej mówiłem o idei zimna. Jest też ona całkiem jasna i wyraźna, jako że wszystko, co rzeczywistego i prawdziwego moja dusza pojmuje jasno i dokładnie, i wszystko, co zawiera w sobie jakąś doskonałość, samo zawiera się i całkowicie zamyka w tej idei. I nie przestaje ona być prawdziwa przez to, że nie pojmuję nieskończoności, ani przez to, że jest w Bogu nieskończenie wiele rzeczy, których nie mogę pojąć ani nawet choćby sięgnąć do nich myślą. Z natury nieskończoności wynika bowiem, że ja, będąc skończony i ograniczony, nie mogę jej zrozumieć; wystarczy więc, że zdaję sobie z tego dobrze sprawę i uznaję, iż wszystko, co pojmuję jasno i w czym poznaję jakiś stopień doskonałości, jak również być może nieskończona liczba innych, nie znanych mi rzeczy, znajduje się w Bogu formalnie oraz jako w czymś doskonalszym od nich [eminemment], aby idea, jaką w odniesieniu do niego posiadam, była najprawdziwsza, najjaśniejsza, najdokładniejsza ze wszystkich, które są w mej duszy.

Ale być może jest i tak, że sam jestem czymś więcej, niż to sobie wyobrażam, i że wszystkie doskonałości, jakie przypisuję naturze Boga, w jakiś sposób potencjalnie znajdują się we mnie, jakkolwiek nie są jeszcze czynne i nie ujawniają się jeszcze przez swe działanie. Doświadczam przecież tego, że moja świadomość [connaissance] wzrasta i stopniowo doskonali się, i nie widzę niczego, co mogłoby przeszkodzić temu, aby wzrastała ona w ten sposób aż do nieskończoności, ani też dlatego, będąc tak wzmocniona i wydoskonalona, nie mogłaby osiągnąć sama przez się tych wszystkich innych doskonałości boskich, ani wreszcie, dlatego moja możliwość osiągnięcia tych doskonałości, jeśli prawdą jest, że takowa we mnie się obecnie znajduje, nie miałaby być wystarczająca, aby wytwarzać ich idee. Jednakowoż przypatrując się temu dokładniej, poznaję, że tak być nie może, ponieważ, przede wszystkim, nawet jeśli byłoby prawdą, że moja świadomość osiąga wciąż wyższe stopnie doskonałości i że w mej naturze tkwi wiele możliwości jeszcze w niej nie zrealizowanych, to jednak wszystkie te walory ani nie należą, ani nie zbliżają się nawet w żaden sposób do tej idei boskości, jaką posiadam, idei, zgodnie z którą nie ma w niej nic jedynie potencjalnego, lecz wszystko w niej jest rzeczywiste i spełnione. Zresztą czyż nie jest najpewniejszym i niezbitym dowodem niedoskonałości mojej świadomości samo to, iż umacnia się ona i wzrasta stopniowo? Następnie, jeśli nawet moja świadomość miałaby wciąż wzrastać, to przecież zawsze będę zarazem świadomy, iż nie może ona stać się rzeczywiście nieskończona, bo też nie dojdzie nigdy do tak wysokiego stopnia doskonałości, iżby nie była zdolna osiągnąć miary jeszcze większej. A tymczasem Boga pojmuję jako nieskończonego całkiem rzeczywiście, i to w stopniu tak wielkim, iż nie można już niczego dodać do absolutnej doskonałości, jaką posiada. Wreszcie rozumiem bardzo dobrze, iż przedmiotowy byt idei nie może być wytworzony przez byt istniejący jedynie w możliwości, będący ściśle biorąc niczym, lecz jedynie przez byt uformowany, czyli rzeczywisty.

Nie widzę doprawdy w tym, co właśnie tu powiedziałem, niczego, co nie byłoby całkiem jasne dzięki naturalnemu światłu rozumu dla wszystkich, którzy zechcą to uważnie przemyśleć. Jeśli jednak obniża się w mym umyśle napięcie uwagi, przez co zostaje on zmaćniony czy jakby oślepiiony obrazami rzeczy zmysłowych, wtedy nie uprzytamniam sobie już tak łatwo racji, dla której posiadana przeze mnie idea bytu doskonalszego ode mnie musiała koniecznie być umieszczona we mnie przez byt, który rzeczywiście jest doskonalszy. Dlatego też chciałbym tu przejść do rozważenia kwestii, czyja sam, jako posiadający tę ideę Boga, mógłbym w ogóle istnieć, gdyby wcale Boga nie było. Pytam więc, skąd otrzymałbym swoje istnienie? Być może od siebie samego czy od swych rodziców, albo od innej jeszcze jakiejś przyczyny mniej doskonałej od Boga, skoro przecież nie można sobie wyobrazić niczego doskonalszego lub choćby równego mu doskonałością. Lecz przecież gdybym był niezależny od wszystkiego innego i gdybym sam był twórcą swego bytu, wtenczas w nic bym nie wątpił, nie żywiłbym żadnych pragnień, a w końcu też i nie brakowałoby mi żadnej doskonałości, gdyż samemu sobie przydałbym wszystkie te, których idee posiadam, a więc -byłbym Bogiem. I nie powinienem sądzić, iż te rzeczy, których mi brakuje, byłyby wtedy trudniejsze do osiągnięcia niż te, które już posiadam. Przeciwnie bowiem, znacznie trudniej by było mnie, to znaczy rzeczy czy substancji myślącej, wyjść z niebytu, niżli [potem] dojść do uświadomienia sobie i poznania wielu rzeczy, których bym nie był znał, a będących jedynie przypadłościami tej substancji - a z pewnością, gdybym był sobie dał to większe, czyli, jak powiedziałem właśnie gdybym był twórcą swego istnienia, bynajmniej nie odmówiłbym sobie też tych rzeczy, które mógłbym osiągnąć łatwiej, a więc nieskończonej mnogości poznań, których moja natura jest pozbawiona. Nie odmówiłbym sobie też niczego, co wydaje mi się zawierać w idei Boga, bo też nie ma tam niczego, co wydawałoby mi się trudniejsze do sprawienia czy osiągnięcia. A jeśli już byłoby coś trudniejszego, to z pewnością wydawałoby mi się właśnie takim (przy założeniu, że wszystko, co posiadam, miałbym od samego siebie), dlatego że ograniczoność mojej mocy byłaby tu dla mnie widoczna. I

jeśli mógłbym jeszcze przyjąć, że być może zawsze byłem taki, jaki jestem teraz, to i tak nie dałoby mi to sposobności, by uniknąć siły tego rozumowania, i nie dopuściło, abym nie pojmował, iż koniecznie to Bóg jest twórcą mego bytu. Całość czasu mego życia może bowiem zostać podzielona na nieskończoną liczbę części, z których żadna w żaden sposób nie zależy od innych; wobec tego stąd, że mogłem być wcześniej, nie wynika, abym musiał być teraz, o ile w tej chwili jakaś przyczyna nie sprawia i nie tworzy mnie niejako na nowo, to znaczy mnie nie zachowuje. Jest przecież całkiem jasne i oczywiste dla wszystkich, którzy uważnie rozpatrzą naturę czasu, że substancja, aby być zachowana we wszystkich chwilach swego trwania, potrzebuje tej samej mocy i tego samego działania, jakie byłoby konieczne, aby ją sprawić i stworzyć całkiem na nowo, tak jakby jej jeszcze wcale nie było - tym samym światło naturalne rozumu pozwala nam dostrzec jasno, że zachowanie [w bycie] i stworzenie różnią się tylko ze względu na nasz sposób myślenia, a nie faktycznie. Wystarczy więc, jeśli zapytam się i poradzę samego siebie, aby sprawdzić, czy mam w sobie taką moc i władzę, dzięki której mógłbym sprawić, że ja, będący teraz, istniałbym też chwilę później. Skoro bowiem jestem wyłącznie rzeczą myślącą (a przynajmniej o tyle, o ile chodzi tutaj, jak dotąd, o taką część mnie), to jeśli taka moc znajdowałaby się we mnie, tedy z pewnością musiałbym przynajmniej myśleć o tym i być tego świadom. Wszelako nie wyczuwam w sobie nic takiego i stąd wiem w sposób oczywisty, że zależę od jakiegoś bytu różnego ode mnie.

A może jednak ten byt, od którego zależę, nie jest Bogiem, a ja jestem sprawiony przez swych rodziców lub jakąś inną przyczynę mniej doskonałą niż on? Tak to jednak już być nie może. Jak wcześniej powiedziałem bowiem, jest całkiem oczywiste, że w przyczynie musi być przynajmniej tyle rzeczywistości, co w skutku; zważywszy więc, że jestem rzeczą myślącą i mającą w sobie pewną ideę Boga, to cokolwiek miałyby okazać się w końcu przyczyną mego istnienia, trzeba uznać z koniecznością, iż jest to również rzecz myśląca i mająca w sobie ideę wszystkich tych doskonałości, które przypisuję Bogu. Można następnie zastanowić się, czy ta przyczyna ma swe źródło i czerpie swój byt z samej siebie, czy skądinąd. Bo jeśli z samej siebie, to wynika stąd, na podstawie wyluszczonej wyżej racji, iż przyczyną tą jest Bóg. Mając bowiem zdolność istnienia sama przez się, musi ona mieć w sobie i zdolność faktycznego posiadania tych wszystkich doskonałości, których ma idee, to znaczy tych wszystkich, które pojmuję jako przynależne Bogu. Jeśli jednak otrzymuje ona swe istnienie od jakiejś innej jeszcze przyczyny niż ona sama, to należałoby podobnie zapytać o tę dalszą przyczynę, czy jest ona mianowicie dzięki sobie samej, czy przez coś innego, aż wreszcie, krok za krokiem, dojdzie się do przyczyny ostatecznej, którą okaże się być Bóg. Jest bowiem całkiem jasne, iż nie może tu występować postęp w nieskończoność, skoro chodzi nie tyle o przyczynę, która stworzyła mnie kiedyś, ile o tę, która zachowuje mnie [w byciu] obecnie.

Nie można też sobie wyobrazić, że być może było wiele przyczyn, które wspólnie złożyły się na stworzenie mnie, tak że od jednej dostałem byłem ideę jednej z doskonałości, jakie przypisuję Bogu, od innej ideę jakiejś innej, a tym samym wszystkie te doskonałości występują wprawdzie gdzieś we wszechświecie, ale nigdzie nie występują razem i połączone ze sobą w jedności, która byłaby Bogiem. Przeciwnie bowiem, jedność, prostota i nierozdzielność tego wszystkiego, co jest w Bogu, stanowi jedną z głównych doskonałości, które wedle mego pojęcia znajdują się w nim. I z pewnością idea tej jedności wszystkich doskonałości Boga nie mogła zostać umieszczona we mnie przez żadną przyczynę, od której nie otrzymałbym zarazem idei wszystkich innych doskonałości - nie mogłaby bowiem ona sprawić, abym pojmował je wszystkie jako połączone ze sobą i nierozdzielne, nie sprawiając zarazem jakoś i tego, abym pojmował, czym one są, i abym w jakiś sposób znał je wszystkie.

Wreszcie jeśli chodzi o moich rodziców, z których, jak się wydaje, jestem zrodzony, to jeśli wszystko, co o nich dotąd mogłem sądzić, jest prawdą, tedy nic nie wskazuje na to, aby to oni zachowywali mnie w bycie, ani nawet, by byli mnie stworzyli jako rzecz, która myśli - nie ma bowiem żadnego związku pomiędzy czynnością cielesną, poprzez którą, jak nawykłem to rozumieć, powołali mnie oni do życia, a wytwarzaniem tego rodzaju substancji². Co najwyżej przyczynili się oni w ten sposób do moich narodzin, że wprowadzili pewne władze w materię, w której, jak dotychczas mi się to wydawało, ja czy też moja dusza, którą to obecnie identyfikuję z sobą samym, jest zamknięta. Dlatego też nie może tu z ich powodu powstawać żadna trudność. Trzeba za to sformułować nieodparty wniosek, iż na tej podstawie już, że istnieję i że jest we mnie idea Bytu absolutnie doskonałego, a więc Boga, istnienie Boga jest całkowicie udowodnione.

2 Zaczynająca się po myślniku część tego zdania jest naddatkiem w stosunku do tekstu łacińskiego, jednym z bardzo wielu występujących w przekładzie francuskim, lecz przez to szczególnym, że zniknął on z kolejnych wydań, czemu zresztą nie należy się dziwić, zważywszy koincydencję w tym ustępie idei trudnych dla pobożnego umysłu do pogodzenia ze sobą w zbytniej bliskości (przyp. tłum.).

Pozostaje mi jeszcze zbadać, w jaki sposób nabyłem tę ideę. Nie otrzymałem jej przecież poprzez zmysły; nigdy też nie narzuca mi się ona wbrew mej woli, jak to zwykle bywa z ideami rzeczy zmysłowych, gdy przedstawiają się one lub wydają się przedstawiać zewnętrznym organom zmysłów. Nie jest też ona wytworem czy fikcją mojego umysłu, jako że nie ma we mnie zdolności do umniejszenia czegoś ani dodania do niej. Dlatego też nie pozostaje mi do powiedzenia nic innego niż to, że idea ta została zrodzona i wytworzona wraz ze mną, wtedy gdy ja sam zostałem stworzony, podobnie jak to jest z ideą mnie samego. I doprawdy nie należy się dziwić, że Bóg, tworząc mnie, wprowadził we mnie tę ideę, będącą niczym znak towarowy umieszczony przez wytwórcę na produkcie. Nie jest przy tym konieczne, aby ten znak był czymś różnym od samego wytworu, lecz na podstawie samego tylko faktu, że Bóg mnie stworzył, staje się bardzo prawdopodobne, iż w jakiś sposób stworzył mnie on na swój obraz i podobieństwo i że podobieństwo to, w którym, jak się okazuje, zawarte jest [posiadanie] idei Boga, rozpoznaję dzięki tej samej zdolności, dzięki której poznaję samego siebie. To znaczy, kiedy dokonuję refleksji nad samym sobą, wtenczas nie tylko pojmuję, że jestem czymś niedoskonałym, niepełnym i zależnym od czegoś innego, dążącym i aspirującym nieustannie do czegoś lepszego i większego od siebie, lecz jednocześnie uświadamiam sobie również i to, że ten, od którego zależę, ma w sobie wszystkie te wielkie rzeczy, do których aspiruję i których idee w sobie znajduję, i to ma je niejako nieokreślone i potencjalne, lecz faktycznie, w rzeczywistości i w sposób nieskończony, a więc że jest Bogiem. Cała siła argumentacji, której użyłem tutaj, aby udowodnić istnienie Boga, polega na zrozumieniu, iż nie byłoby możliwe, aby moja natura była taka, jaka jest, czyli abym miał w sobie ideę Boga, gdyby Bóg nie istniał naprawdę - ten sam Bóg, powiadam, którego idea jest we mnie, to znaczy posiadający wszystkie te najwyższe doskonałości, o których nasz umysł może mieć jedynie słabe pojęcie, nie mogąc ich jednak zrozumieć, Bóg, którego nie dotyczą żadne braki i który nie ma w sobie niczego, co oznaczałoby jakąkolwiek niedoskonałość. Z tego zaś wynika dostatecznie jasno, że nie może on być zwodzicielem, bo też i naturalne światło rozumu poucza nas, że oszukiwanie powiązane jest koniecznie z jakąś wadą.

Zanim jednak zbadam to dokładniej i zanim przejdę do rozważenia innych prawd, które można stąd wysnuć, wydaje mi się bardzo odpowiednie zatrzymać się jeszcze jakiś czas na kontemplacji najdoskonalszego Boga, aby zważyć bez pośpiechu wszystkie jego cudowne przymioty, aby przemyśleć, podziwiać i uwielbić niezrównane piękno tej ogromnej światłości, na tyle przynajmniej, na ile pozwolić mi na to mogą siły mej duszy, w pewien sposób przez nią oślepionej. O ile bowiem wiara poucza nas, że najwyższa szczęśliwość w innym życiu polega na samym jedynie oglądaniu Bożego majestatu, o tyle teraz będziemy mogli doświadczyć tego, że podobne medytowanie, choć nieporównanie mniej doskonałe, daje nam poznać większą radość niż wszelka inna, jaką jesteśmy zdolni odczuwać w tym życiu.

Medytacja czwarta - O prawdzie i fałszu

W ciągu ostatnich dni tak bardzo przyzwyczałem się oddzielać swój umysł od zmysłów i tak dokładnie rozumiałem, jak niewiele poznaję w sposób pewny na temat rzeczy cielesnych, a o ileż więcej wiadomo mi o duszy ludzkiej, i jeszcze znacznie więcej o samym Bogu, iż teraz będzie mi łatwo odwrócić myśl od rozważania rzeczy zmysłowych lub podlegających wyobrażeniu, a zwrócić ją ku tym, które, wolne od wszelkiej materialności, są czysto inteligibilne. I z pewnością moja idea duszy ludzkiej, duszy jako czegoś, co myśli, nie rozciągającego się na długość, szerokość i głębokość i nie mającego udziału w niczym, co przynależy ciału, jest bez porównania bardziej wyraźna niż idea jakiegokolwiek rzeczy cielesnej. Gdy tylko zauważę, że w coś wątpię, to znaczy, że jestem czymś niepełnym i zależnym, idea bytu pełnego i nieuwarunkowanego, czyli Boga, przedstawia się mojemu umysłowi z taką dokładnością i jasnością - a ponadto, na tej podstawie już, że idea ta znajduje się we mnie, czy też, że ja, który tę ideę posiadam, istnieję, wnioskuje z taką oczywistością, że Bóg istnieje, moje istnienie zaś zależy całkowicie od Niego w każdej chwili mojego życia - iż nie sądzę, aby umysł ludzki mógł cokolwiek pojąć z większą oczywistością i pewnością. I zdaje mi się już, że odkrywam drogę, która poprowadzi nas od kontemplacji prawdziwego Boga, w którym zawarte są wszystkie skarby nauk i mądrości, ku poznaniu innych rzeczy we wszechświecie.

Przed wszystkim bowiem zauważam, że jest niemożliwe, aby Bóg mnie zwodził, bo w każdym zwodzeniu i oszustwie zawiera się pewnego rodzaju niedoskonałość, i chociaż wydaje się, że umiejętność zwodzenia jest dowodem zręczności czy mocy, wszelako wola oszukiwania z pewnością świadczy o słabości lub złośliwości, a tego przecież w Bogu nie ma. Następnie przez własne doświadczenie poznaję, że jest we mnie pewna zdolność osądu lub odróżniania prawdy od fałszu, którą bez wątpienia otrzymałem od Boga, podobnie jak wszystko inne, co posiadam i co jest we mnie, a skoro jest niemożliwe, aby chciał on wprowadzać mnie w

błąd, toteż zarazem jest pewne, iż nie otrzymałem jej taką, abym miał kiedykolwiek błędzić, jeśli tylko używałbym jej w należyty sposób.

Nie pozostałyby już żadne wątpliwości w tej kwestii, gdyby nie to, iż wydaje się stąd wynikać, że nigdy nie mógłbym się mylić. Jeśli bowiem wszystko, co jest we mnie, pochodzi od Boga, to o ile nie umieścił on we mnie żadnej zdolności błędzenia, o tyle, jak się zdaje, nigdy nie musiałbym błędzić. Jest też prawdą, że dopóki myślę o sobie jako pochodzącym od Boga i zwracam się całkowicie ku niemu, dopóty nie znajduję w sobie żadnej przyczyny błędu i fałszu. Jednak skoro tylko zwrócę się na powrót ku sobie, doświadczenie poucza mnie, że mimo wszystko podlegam nieskończonej liczbie błędów. Gdy rozważam ich przyczynę, to zauważam, iż myśli mojej przedstawia się nie tylko realna i pozytywna idea Boga czy też bytu absolutnie doskonałego, ale również, że tak powiem, swoista negatywna idea nicości, to znaczy czegoś nieskończenie oddalonego od wszelkiej doskonałości, oraz to, że ja sam jestem jakby środkiem pomiędzy Bogiem i nicością, to znaczy jestem w taki sposób usytuowany pomiędzy bytem absolutnym i niebytem, że wprawdzie nie ma we mnie -jako w kimś stworzonym przez Byt absolutny - niczego, co mogłoby prowadzić mnie do błędu, o ile jednak myślę o sobie jako mającym w pewien sposób udział w nicości czy niebycie, a więc jako nie będącym samemu Bytem absolutnym, lecz takim, któremu wielu rzeczy brak, o tyle też czuję się narażony na nieskończenie wiele mankamentów, tak iż nie mogę się dziwić, gdy popadam w błąd. Dzięki temu rozumiem, że wszelki błąd jako taki nie jest niczym rzeczywistym, co zależałoby od Boga, lecz jest tylko brakiem, wobec czego, aby mylić się, nie potrzebuję żadnej zdolności danej mi przez Boga specjalnie w tym celu, lecz że zdarza mi się mylić dlatego, że zdolność odróżniania prawdy od fałszu, otrzymana przeze mnie od Boga, nie jest we mnie nieskończona.

To wszystko nie zadowala mnie jednak do końca. Błąd bowiem nie jest po prostu czystą negacją, to znaczy nie jest prostym brakiem czy niedostatkami jakiejś nienależnej mi doskonałości, lecz jest brakiem jakiejś wiedzy, którą, zdaje się, powinienem posiadać. Gdy rozważam naturę Boga, nie wydaje mi się przecież możliwe, aby był on umieścić we mnie jakąś zdolność, która, wedle swego rodzaju, nie byłaby doskonała, to znaczy taką, której brakowałoby czegoś, co powinno w niej być. Bo jeśli prawdą jest, że tym znako-mitszy jest mistrz, im dzieło jego rąk doskonalsze i lepiej wykonane, to jakże mógł być jakąś rzecz niedoskonałą i nie w pełni wykończoną stworzyć ów najwyższy stwórca wszechświata? A nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że Bóg mógł stworzyć mnie takim, iżbym nie mylił się nigdy. I pewne jest również to, że chce in zawsze tego, co najlepsze. Jestże więc rzeczą lepszą, abym był zdolny mylić się, niżli to, abym mylić się nie mógł?

Gdy rozważam to uważnie, przychodzi mi na myśl, że nie powinienem się dziwić, jeśli nie rozumiem, dlaczego Bóg uczynił to, co uczynił, i że nie powinienem z tego powodu wątpić w Jego istnienie, bo może dane mi jest doświadczać istnienia wielu rzeczy, co do których nie mogę pojąć, po co i w jaki sposób Bóg je uczynił. Wiedząc już przecież, że moja natura jest skrajnie słaba i ograniczona, a Boga, przeciwnie, potężna, niepojęta i nieskończona, bez trudu rozumiem, iż w mocy jego jest nieskończona ilość rzeczy, których racje wykraczają poza zdolności pojmowania mojego umysłu. Samo to wystarczy już, aby przekonać mnie, że ów rodzaj przyczyn, o których zazwyczaj wnioskujemy na podstawie skutków, nie ma żadnego zastosowania w kwestiach fizycznych, czyli naturalnych. Nie wydaje mi się bowiem, abym mógł, bez zuchwalstwa, dociekać i podejmować się odkrycia nieprzeniknionych zamysłów Boga.

Nasuwa mi się ponadto myśl, że gdy docieka się, czy dzieła Boga są doskonałe, wtenczas nie wolno rozpatrywać jakiegoś jednego odosobnionego stworzenia, lecz wszystkie stworzenia wzięte razem i w ogólności. Ta sama bowiem rzecz, która być może z jakiegoś powodu mogłaby zdawać się bardzo niedoskonała, gdyby istniała w świecie sama, nie przestaje być całkowicie doskonała, jeśli rozpatruje się ją jako część całego tego wszechświata. I chociaż, od kiedy podjąłem plan poddawania w wątpliwość wszystkich rzeczy, w sposób pewny nie poznałem jeszcze niczego, poza istnieniem własnym i Boga, to jednak, skoro poznałem nieskończoną moc Boga, tedy nie umiałbym zaprzeczyć, iżby wytworzył on jeszcze wiele innych rzeczy, a przynajmniej mógł je wytworzyć, tak że istniałbym i tkwił w świecie jako część uniwersum wszystkich bytów.

Przechodząc następnie do bliższego przyjrzenia się samemu sobie i swym błędom, świadczącym już same przez się o tym, że jest we mnie niedoskonałość, odkrywam, że zależą one od współdziałania dwóch przyczyn, to znaczy mojej władzy poznawczej oraz władzy wyboru lub wolnego osądu [un libré arbitre], czyli od intelektu i woli w ogólności. Za pomocą samego bowiem intelektu ani nie uznaję, ani nie przeczę niczemu, a jedynie pojmuję idee rzeczy, które następnie uznaję lub którym przeczę. Ujmując to jeszcze dokładniej, można powiedzieć, że nie ma w nim nigdy żadnego błędu, jeśli tylko słowo „błąd” bierze się w jego właściwym znaczeniu. I nawet jeśli istnieje być może nieskończona ilość rzeczy w świecie, których żadnej idei w swym intelekcie nie mam, to nie można powiedzieć, aby miał on być pozbawiony tych idei jako

czegoś, co ze swej natury posiadać powinien, a jedynie że ich nie posiada, ponieważ faktycznie nie istnieje żadna racja dowodząca, iż Bóg powinien być dać mi większą i szerszą zdolność poznawania niż ta, którą mi dał. Jakkolwiek zręcznym i mądrym twórcą przedstawiałbym sobie Boga, to przecież nie mógłbym sądzić tym samym, iż musiał on umieścić w każdym swoim dziele wszelkie te doskonałości, które może on umieścić tylko w niektórych. Nie mogę też skarżyć się, że nie udzielił mi wolności osądu [*un libre arbitre*] czy też woli dość szerokiej i doskonałej, skoro doświadczam jej tak wszechstronną i rozległą, że wykraczającą poza wszelkie granice. Szczególnie godne uwagi wydaje mi się zaś to, że spośród wszystkich rzeczy, jakie mam w sobie, nie ma żadnej tak doskonałej i wielkiej, bym nie mógł łatwo pomyśleć, że mogłaby ona być jeszcze większa i doskonalsza. Bo gdy na przykład wezmę pod uwagę zdolność pojmowania, jaką mam w sobie, stwierdzam, że ma ona bardzo mały zakres i jest nader ograniczona, a jednocześnie przedstawiam sobie ideę innej zdolności poznawczej, znacznie szerszej, a nawet nieskończonej - skoro zaś mogę sobie przedstawić jej ideę, to na tej już tylko podstawie bez trudu pojmuję, że należy ona do natury Boga. W podobny sposób rozpatruję pamięć, wyobraźnię i wszelkie inne swoje zdolności, nie znajdując żadnej, która nie byłaby bardzo mała i ograniczona, a która zarazem w Bogu nie byłaby niezmierna i nieskończona. Jedynie woli lub wolności nieskrępowanego osądu [*la liberte du franc arbitre*] doświadczam w sobie tak wielkiej, iż nie znam idei żadnej innej [wolności], szerszej i wszechstronniejszej, wobec czego to głównie dzięki niej stwierdzam, że noszę w sobie obraz i podobieństwo do Boga. Bo chociaż byłaby ona w Bogu nieporównanie większa niż we mnie, czy to z racji złączonych z nią wiedzy i mocy, umacniających ją i czyniących bardziej skuteczną, czy to z racji jej przedmiotu (jako że w Bogu odnosi się ona i rozciąga nieskończenie na większą liczbę rzeczy), to jednak nie wydaje mi się ona większa, gdy rozpatruję ją ściśle jako taką i z formalnego punktu widzenia. Polega ona bowiem jedynie na tym, że pewną określoną rzecz możemy uczynić bądź jej nie uczynić, a mianowicie coś twierdzić bądź czemuś przeczyć, coś spełnić bądź czegoś zaniechać, czy też raczej na tym, że mając stwierdzić lub zaprzeczyć, spełnić lub zaniechać czegoś, co rozum nam przedkłada, nie czujemy wcale, aby jakaś zewnętrzna siła nas do tego zmuszała. Aby byłbym wolny, nie jest konieczna moja obojętność w wyborze jednego lub drugiego spośród jakichś dwóch przeciwieństw, lecz raczej to, żeby im bardziej skłaniał się ku jednemu z nich, czy to dlatego, iż pojmuję w sposób oczywisty, że tam właśnie jest dobro i prawda, czy to dlatego, że Bóg w taki właśnie sposób określa treść mych myśli, z tym większą też wolnością wybierał i przyjmował to właśnie. Z pewnością też Boża łaska oraz naturalne poznanie bynajmniej nie umniejszają mojej wolności, lecz raczej ją zwiększają i umacniają. Dlatego owo niezdecydowanie, które odczuwam, gdy żadna racja nie pociąga mnie bardziej ku jednej niż ku drugiej stronie, stanowi najniższy stopień wolności, objawiając raczej wadliwość mego poznania niż doskonałość woli. Gdybym bowiem zawsze widział jasno, co jest prawdą i co jest dobre, to nigdy nie musiałbym trudzić się rozważaniem, jaki sąd powinienem wydać i jakiego dokonać wyboru, a tym samym byłbym całkowicie wolny, nigdy nie będąc niezdecydowany.

Na podstawie tego wszystkiego poznaję, że ani władza woli, jaką otrzymałem od Boga, nie jest sama w sobie przyczyną mych błędów (jako że jest ona bardzo szeroka i doskonała w swoim rodzaju), ani też nie jest nią władza rozumienia czy pojmowania. Skoro bowiem mogę pojąć cokolwiek jedynie za pomocą tej władzy pojmowania, którą dał mi Bóg, to z pewnością wszystko, co pojmuję, pojmuję tak, jak należy, i nie jest możliwe, abym tu się mylił.

Skąd więc biorą się moje błędy? Stąd mianowicie, że woli, będącej znacznie szerszą i rozleglejszą niż intelekt, nie utrzymuję w tych samych, co jego, granicach, lecz rozciągam ją także na rzeczy, których nie rozumiem i co do których jest ona sama z siebie niezdecydowana, bardzo łatwo gubiąc się w nich i wybierając fałsz, który bierze za prawdę, i zło, które bierze za dobro - oto co sprawia, że mylę się i grzeszę.

Rozważając na przykład w ostatnich dniach, czy cokolwiek naprawdę istnieje w świecie, i pojawiwszy, że z samego faktu, iż badam tę kwestię, wynika w sposób oczywisty, że istnieję ja sam, nie mogłem wyzbyć się przekonania, że coś, co pojmuję tak jasno, musi być prawdą - i to nie dlatego, żebym czuł się zmuszony do tego przez jakąś zewnętrzną siłę, lecz jedynie dlatego, że całkowita oczywistość, którą miałem, wywoływała wielką skłonność mojej woli, i z tym większą wolnością w to uwierzyłem, im mniej miałem tu w sobie indyferencji. W przeciwieństwie do tego, obecnie nie tylko pojmuję, że istnieję jako coś, co myśli, ale duszy mojej przedstawia się też pewna idea natury ciała, sprawiająca, iż mam wątpliwość, czy ta natura myśląca, jaka jest we mnie, czy raczej którą jestem ja sam, jest różna od tej natury cielesnej, a raczej czy nie są one jednym i tym samym. Uważam, że nie jest mi jeszcze znana żadna racja, która przekonałaby mnie, że jest tak bądź inaczej, wobec czego pozostaję tu całkiem neutralny, ani nie przecząc, ani nie twierdząc, a nawet neutralny co do tego, czy mam tu w ogóle wydać jakiś sąd, czy powstrzymać się od tego.

Ta neutralność rozciąga się nie tylko na to, o czym rozum nie ma żadnego pojęcia, ale w ogóle na te wszystkie rzeczy, których nie odsłania z całkowitą jasnością w momencie, gdy rozpatruje je wola. Bez względu na to bowiem, jak bardzo prawdopodobne byłyby domysły skłaniające mnie do jakiegoś sądu, sama świadomość, że są to tylko domysły, a nie racje pewne i niewątpliwe, może być dla mnie wystarczającym powodem, by uznać sąd przeciwny. Doświadczyłem tego dość jasno w ostatnich dniach, gdy potraktowałem jako fałszywe wszystko to, co wcześniej uważałem za całkiem prawdziwe, tylko dlatego iż zauważyłem, że można to w jakiś sposób poddać w wątpliwość. Jeśli bowiem powstrzymuję się od wydania sądu w sprawie, której nie znam z dostateczną jasnością i dość dokładnie, to oczywiście postępuję słusznie i nie błędzę - jeśli jednak decyduję się coś w tej sprawie twierdzić lub przeczyć czemuś, to wtedy nie posługuję się prawidłowo swą wolnością osądu. Gdy zaś twierzę tu coś, co nie jest prawdą, to oczywiście mylę się - lecz nawet wtedy, gdy wydaję tu sąd zgodny z prawdą, dzieje się tak tylko przez przypadek, a ja nadal błędzę i źle używam swej wolności osądu. Naturalne światło rozumu poucza nas bowiem, że poznanie rozumowe powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli.

Właśnie na nieodpowiednim użyciu wolności osądu polega ów brak, który stanowi istotę błędu. Brak, powiadam, dotyczy mej czynności jako wychodzącej ode mnie, nie ma go zaś w samej zdolności, jaką otrzymałem od Boga, ani nawet w tej czynności, pod względem tego wszystkiego, co w niej zależy od niego. Z pewnością bowiem nie mam prawa narzekać, że Bóg nie dał mi więcej inteligencji i doskonalszego światła naturalnego memu rozumowi, skoro przecież w samej naturze skończonego rozumu leży to, iż wielu rzeczy nie pojmuje, a rozum stworzony z natury skończony być musi. Przeciwnie, winien jestem Bogu całą swą wdzięczność za to, że choć nic mi się od niego nie należało, to jednak dał mi tę odrobinę doskonałości, która jest we mnie -stronić zaś powinienem od tych odczuć, jakże niesprawiedliwych, jakoby zabrał mi On lub pozbawił niesprawiedliwie ych innych doskonałości, których mi nie dał.

Nie mogę też uskarżać się, że dał mi wolę szerszą niż rozum, bo skoro wola polega tylko na czymś jednym i jakby niepodzielnym, to wydaje się, że jej natura nie dopuszcza, aby można było jej cokolwiek ująć, nie niszcząc jej. Z pewnością też, im większy jest jej zakres, tym więcej mam do zawdzięczenia dobroci tego, który mnie nią obdarzył.

Wreszcie nie wolno mi też uskarżać się, że Bóg uczestniczy w kształtowaniu tego rodzaju moich aktów woli, czyli sądów, w których się mylę. W tym bowiem, co zależy w nich od Boga, akty te są całkowicie prawdziwe i absolutnie dobre. Ponadto fakt, że mogę spełniać takie akty, oznacza, że w pewnym sensie jest we mnie więcej doskonałości, niż gdybym nie był do tego zdolny. Co do tego braku zaś, który stanowi jedyną formalną przyczynę błędu i grzechu, to nie wymaga on współdziałania Boga, ponieważ nie jest on żadną rzeczą ani bytem, a gdy odnosi się go do Boga jako jego przyczyny, to nie może on wtedy być nazywany pozbawieniem, lecz jedynie zaprzeczeniem, w scholastycznym znaczeniu tych słów. Bo to przecież nie jest wcale jakaś niedoskonałość w Bogu, że dał mi wolność wydawania sądu lub niewydawania go w pewnych sprawach, których jasnego i dokładnego rozumienia nie udzielił memu rozumowi - z pewnością natomiast to we mnie jest niedoskonałość, skoro nie używam dobrze tej wolności, wydając zuchwale sądy o rzeczach, które pojmuję jedynie niejasno i mętnie.

Niemniej jednak widzę, że Bóg bez trudu mógł sprawić w jakiś sposób, abym nie mylił się nigdy, chociaż pozostawałbym wolny i nadal miał ograniczoną zdolność pojmowania, a mianowicie gdyby dał memu rozumowi jasną i dokładną wiedzę o wszystkim, czego kiedykolwiek bym miał dociekać, a nawet gdyby tylko tak głęboko wrył w moją pamięć decyzję, aby nie wydawać sądów w żadnej sprawie bez jasnego i dokładnego poznania jej, iż nie mógłbym o tym nigdy zapomnieć. Zauważam ponadto, gdy biorę pod uwagę samego siebie tak, jakbym tylko ja był na świecie, że byłbym znacznie bardziej doskonały niż jestem, gdyby Bóg stworzył był mnie takim, abym nie mylił się nigdy. Niemniej jednak nie mogę zaprzeczyć, że wszechświat byłby w jakiś sposób doskonalszy wtedy, gdyby niektóre jego części były wolne od braków, jakie mają inne, niż wtedy, gdyby wszystkie one były podobne do siebie.

Ale nie wolno mi też narzekać, iż Bóg, umieściwszy mnie w świecie, nie zechciał postawić mnie w jednym rzędzie z rzeczami najszlachetniejszymi i najdoskonalszymi. Mam nawet powód do zadowolenia, iż o ile nie udzielił mi doskonałości polegającej na nieomyślności według pierwszego z wyżej wymienionych sposobów, związanego z jasnym i oczywistym poznaniem wszystkiego, nad czym mógłbym się zastanawiać, o tyle przynajmniej pozostawił w mej władzy inny sposób, czyli mocne trwanie przy postanowieniu, aby nigdy nie wydawać sądu w żadnej sprawie, jeśli jego prawdziwość nie jest mi z całą jasnością wiadoma. Chociaż bowiem doświadczam w sobie tej słabości, iż nie mogę bez przerwy zajmować umysłu jedną myślą, to mogę jednakże, dzięki namysłowi uważnemu i często ponawianemu, tak silnie wbić ją sobie w pamięć, abym

zawsze mógł przypomnieć ją sobie, gdybym tylko jej potrzebował, osiągając w taki sposób nawyk niemylenia się. I jeśli na tym polega największa i główna doskonałość człowieka, to zaiste niemało dziś w tej medytacji osiągnąłem, skórom odkrył przyczynę błędu i fałszu.

A z pewnością nie może być żadnych innych przyczyn niż ta, którą właśnie wyłożyłem. Nigdy bowiem, gdy utrzymuję swą wolę w granicach mego poznania w taki sposób, aby wydawała ona sądy jedynie w sprawach, które rozum przedstawia jej jasno i dokładnie, nie może się zdarzyć, żebym się mylił. Wszelkie przecież jasne i dokładne poznanie jest czymś rzeczywistym i pozytywnym, a wobec tego nie może brać się znikąd, lecz koniecznie musi mieć Boga za swego sprawcę. Boga, powiadam, który będąc absolutnie doskonały, nie może być przyczyną żadnego błędu. Stąd zaś wypływa wniosek, że takie poznanie, czy też taki sąd, są prawdziwe. Ponadto dzisiaj nauczyłem się nie tylko tego, czego należy unikać, by więcej nie błędzić, lecz także i tego, co muszę zrobić, aby dojść do poznania prawdy. Z pewnością bowiem dojdę do niej, jeśli dostatecznie skupię uwagę na tym wszystkim, co pojmuję w sposób doskonały, i jeśli oddzielę to od rzeczy, które poznaję mętnie i niejasno. O co też od tej chwili będę się jak najpilniej starał.

Medytacja piąta - O istocie rzeczy materialnych i jeszcze raz o Bogu, że istnieje

Pozostało mi jeszcze do zbadania wiele rzeczy dotyczących przymiotów Boga oraz dotyczących mej własnej natury, jednak zajmę się nimi może przy innej okazji. Teraz, gdy już się spostrzegłem, co należy czynić, a czego unikać, aby dojść do poznania prawdy, najważniejszym zadaniem jest spróbować wydobyć się i wyzwolić ze wszystkich tych wątpliwości, w jakie popadłem w tych dniach, i sprawdzić, czy aby nie można powiedzieć czegoś pewnego na temat rzeczy materialnych. Zanim jednak zbadam, czy rzeczy takie istnieją na zewnątrz mnie, muszę rozważyć same ich idee, tak jak występują one w moim myśleniu, i zobaczyć, które z nich są wyraźne, które natomiast mętnie.

Przede wszystkim wyobrażam sobie wyraźnie tę liczebność, którą filozofowie zwykli nazywać wielkością ciągłą, czy też rozciąganie się na długość, szerokość i głębokość, przynależne tej wielkości, a raczej rzeczy, którą ona cechuje. Co więcej, mogę w tej wielkości wyliczyć wiele różnych części, przypisując każdej z nich takie czy inne rozmiary, kształt, położenie i ruch, każdemu zaś z tych ruchów jakieś trwanie. A rozumiem to wszystko nie tylko ogólnie, lecz także w ten sposób, że o ile skupię na tym uwagę, o tyle zaczynam poznawać niezliczone szczegóły dotyczące liczby, kształtu, ruchu itp., których prawdziwość pokazuje mi się z taką oczywistością i zgadza się tak dobrze z moją naturą, że gdy je odkrywam, to wcale nie odnoszę wrażenia, abym uczył się czegoś nowego, lecz raczej wydaje mi się, jakbym przypominał sobie coś, co wiedziałem już wcześniej, a więc dostrzegał rzeczy, które były już w mojej duszy, choć nigdy nie zwracałem na nie uwagi. Szczególnie godny uwagi wydaje mi

się przy tym fakt, że znajduję w sobie niezliczoną ilość idei pewnych rzeczy, o których nie da się powiedzieć, że są czystą nicością, chociażby nie miały one żadnego istnienia poza moim myśleniem, idei, których jednak sam nie zmyśliłem, jakkolwiek myślenie bądź nie-myślenie ich zależne jest od mej woli, a które mają swe prawdziwe i niezmienne natury. Na przykład gdy wyobrażam sobie trójkąt, to chociaż być może w całym świecie, poza moim myśleniem, nie ma takiej figury i nigdy nie było, to jednak nie przeszkadza to istnieć pewnej naturze, formie czy istocie, określonej przez tę figurę, wiecznej i niezmiennej, nie będącej niczym wymyślonym i w żaden sposób nie uzależnionej od mojego umysłu. Dlatego właśnie, jak się wydaje, można dowodzić rozmaitych własności trójkąta, tej na przykład, że jego trzy kąty są równe dwóm kątom prostym, że naprzeciw największego kąta znajduje się najdłuższy bok i wielu podobnych, które teraz, czy tego chcę, czy nie, rozpoznaję w nim z całkowitą jasnością i oczywistością, nawet jeśli wyobrażam sobie trójkąt po raz pierwszy, wobec czego nigdy wcześniej nie mogłem o nich pomyśleć i nie można powiedzieć, abym je wynalazł czy zmyślił. I wypada mi się sprzeciwić domniemaniu, że ta idea trójkąta zjawiała się w mej duszy dzięki ujęciu zmysłowemu, dzięki kilkukrotnemu ujrzeniu ciała o kształcie trójkątnym. Mogę przecież ukształtować w swym umyśle nieskończenie wiele innych figur, co do których nie ma najmniejszego podejrzenia, iżby mogły one być kiedykolwiek zjawić się mym zmysłem, a mimo to potrafię dowodzić rozmaitych własności związanych z ich naturą (w podobny sposób jak własności trójkąta), które, oczywiście, musiałyby być całkowicie prawdziwe, skoro pojmowałbym je jasno. Wobec tego są one czymś, a nie czystą nicością - jest bowiem całkiem oczywiste, że wszystko, co jest prawdziwe, jest zarazem czymś ta prawda jest tym samym,

co byt³. A wykazałem już powyżej w sposób wszechstronny, że wszystko, co poznaję jasno i dokładnie, jest prawdziwe. Zresztą gdybym nawet nie był tego udowodnił, to i tak natura mego umysłu jest taka, iż nie potrafiłbym powstrzymać się od uznania tych rzeczy za prawdziwe, skoro poznawałbym je jasno i dokładnie. Ponadto przypominam sobie, że nawet wtedy, gdy byłem jeszcze silnie przywiązany do przedmiotów zmysłów, do prawd najlepiej utwierdzonych zaliczałem te, które poznawałem jasno i dokładnie, a dotyczące figur, liczb i innych rzeczy należących do arytmetyki i geometrii.

Oto teraz, skoro stąd już tylko, że mogę wydzielić w świadomości ideę pewnej rzeczy, wynika, iż wszystko, co jasno i wyraźnie rozpoznaję jako przynależące jej, należy do niej faktycznie, to czy nie mógłbym wyprowadzić na tej podstawie argumentu i dowodu na istnienie Boga? Pewne jest, że w nie mniejszej mierze odnajduję w sobie jego ideę, to znaczy ideę bytu absolutnie doskonałego, niż ideę jakiegokolwiek figury czy liczby. Ponadto nie mniej jasno i wyraźnie poznaję, że istnienie rzeczywiste i wieczne należy do jego natury, niżli poznaję, że wszystko, co mogę pokazać o jakiejś figurze lub liczbie, naprawdę należy do natury tej figury czy też tej liczby. Wobec tego nawet gdyby nic z tego, do czego doszedłem w poprzednich Medytacjach, nie miało okazać się prawdą, istnienie Boga musiałoby być dla mego umysłu co najmniej tak samo pewne jak wszelkie prawdy matematyczne dotyczące jedynie liczb i figur - jakkolwiek, po prawdzie, nie wydaje się to z początku całkiem oczywiste, a za to sprawia wrażenie jakby sofizmu. Przyzwyczajony bowiem, w odniesieniu do wszystkich innych rzeczy, czynić rozróżnienie pomiędzy istnieniem i istotą, łatwo daję się przekonać, że istnienie może zostać oddzielone od istoty Boga i że wobec tego można pojąć Boga jako nie istniejącego rzeczywiście. Gdy jednak zastanowię się nad tym uważniej, odkrywam w sposób oczywisty, że istnienie nie bardziej daje się oddzielić od istoty Boga niż istota trójkąta od równości jego trzech kątów dwóm kątom prostym czy też idea góry od idei doliny. Dlatego nie mniej niedorzeczne jest pomyślenie Boga, a więc bytu absolutnie doskonałego, jako takiego, któremu brak jest istnienia, niż pomyślenie o górze, która w ogóle nie ma doliny.

A jednak chociaż faktycznie nie mógłbym pojąć Boga bez istnienia, tak jak góry nie mógłbym pojąć bez doliny, to podobnie jak z tego, że pojmuję górę zawsze razem z doliną, nie wynika, że są w świecie jakiegokolwiek góry, tak i stąd, że Boga pojmuję jako istniejącego, nie wynika, jak mi się wydaje, iż Bóg istnieje; myśl moja nie narzuca bowiem żadnej konieczności rzeczom. I tak, jak nic nie przeszkadza mi wyobrazić sobie uskrzydłonego konia, jakkolwiek nie ma żadnego konia, który miałby skrzydła, to być może mógłbym też przypisać istnienie Bogu, chociażby żaden Bóg nie istniał. A jednak nie. To tu właśnie mamy sofizm - ukrywający się pod postacią tego zarzutu. Z tego bowiem, że nie mogę pojąć góry bez doliny, nie wynika, aby była w świecie jakakolwiek góra lub dolina, lecz jedynie to, że góra i dolina, niezależnie od tego, czy istnieją, czy też nie, są od siebie nieoddzielne. Z tego natomiast, że nie mogę pojąć Boga inaczej niż jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od niego, a więc i to, że istnieje on naprawdę. Oczywiście, nie dlatego, aby moja myśl mogła to sprawić lub w ogóle narzucić rzeczom jakąkolwiek konieczność, lecz - przeciwnie - konieczność tkwi tu w rzeczy samej, co znaczy, że konieczność istnienia Boga stanowi o tym, że tak właśnie myślę. Nie jest bowiem w mej mocy pojąć Boga bez istnienia, czyli byt absolutnie doskonały bez absolutnej doskonałości, chociaż mogę swobodnie wyobrazić sobie konia bez skrzydeł lub ze skrzydłami.

Nie można też powiedzieć, że tak naprawdę konieczne jest tylko to, abym przyznawał, że Bóg istnieje, skoro wcześniej założyłem, iż posiada on wszelkie doskonałości, gdyż istnienie jest jedną z nich; to założenie jednakowoż nie jest konieczne, tak jak nie jest konieczne sądzić, że wszystkie czworoboki można wpisać w koło, lecz, zakładając, iż ja tak właśnie sądzę, musiałbym przyznać, że w koło wpisać da się także romb, który jest figurą czworoboczną, a więc musiałbym uznać fałsz. To jednakże żaden argument. O ile bowiem nie jest rzeczą konieczną, aby kiedykolwiek nasunęła mi się myśl o Bogu, to jednak ilekroć zdarza mi się myśleć o Bycie pierwszym i absolutnym i dobywać, że tak powiem, jego ideę ze skarbca swego umysłu, z koniecznością przypisuję mu wszelkiego rodzaju doskonałości, choćbym i nie był w stanie wyuczyć ich wszystkich i skierować uwagę na każdą z nich z osobna. A konieczność ta jest wystarczająca, aby sprawić, żebym na jej podstawie (gdy tylko zauważę, że istnienie jest doskonałością) twierdził z przekonaniem, iż ten Byt pierwszy i absolutny istnieje, podobnie jak w przypadku trójkąta, którego wcale nie muszę kiedykolwiek sobie wyobrażać, wszelako ilekroć już zechcę rozważyć figurę płaską składającą się wyłącznie z trzech

3 Odcięty nawiasem kwadratowym fragment zdania, obecny w obu wydaniach, z których tłumaczę, nie występuje w oryginale łacińskim ani w nowych wydaniach francuskich. Sztandarowe dictum idealistycznej i spekulatywnej filozofii, od Parmenidesa po Hegla, nie może więc bez zastrzeżeń zostać opatrzone sygnaturą Descartesa. Można to uczynić jednak przynajmniej „nieoficjalnie”. W liście do swego wiernego epigona D. Clerseliera, w 1649 r., pisze bowiem Kar-tezjusz: „prawda polega na bycie, fałsz zaś na niebycie, na niczym więcej” (cytuję za F. Alajue, Kartezjusz, przeł. S. Cichowicz, s. 101) (przyp. tłum.).

kątów, z absolutną koniecznością muszę przypisać jej to wszystko, co pozwala wykazać, że te trzy kąty są łącznie nie większe od dwóch kątów prostych, choćbym i specjalnie tą akurat kwestią się nie zajmował. Kiedy jednak rozważam, jakie figury dają się wpisać w koło, to bynajmniej nie jest konieczne, abym myślał, że zaliczają się do nich wszystkie czworoboki. Wręcz przeciwnie - nie mógłbym nawet wymyśleć czegoś takiego, o ile tylko wystrzegabym się w myśleniu tego wszystkiego, czego nie mógłbym pojąć jasno i dokładnie. Dlatego należy dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy tego rodzaju fałszywymi założeniami a ideami wrodzonymi, spośród których pierwszą i najważniejszą jest idea Boga. Faktycznie poznaję bowiem na kilka sposobów, że idea ta nie jest niczym urojonym czy wynalezionym przeze mnie, lecz że jest ona obrazem pewnej natury prawdziwej i niezmiennej. Przede wszystkim nie potrafię pojąć niczego poza samym Bogiem, do czego istoty z koniecznością należałoby istnienie. Poza tym nie jestem zdolny pojąć dwóch lub więcej bogów takich jak ten, a przyjmując, że Bóg jedyny istnieje, widzę jasno, iż z koniecznością istniał on był wcześniej, przez całą wieczność i istnieć będzie nieskończenie w przyszłości. Wreszcie, ujmuję w Bogu jeszcze wiele innych rzeczy, których to nie mogę ani umniejszyć, ani zmienić.

Zresztą, jakimkolwiek posłużyłbym się dowodem lub argumentem, zawsze powrócić muszę do stwierdzenia, że przekonać mnie całkowicie zdolne jest jedynie to, co pojmuję jasno i dokładnie. I chociaż pośród takich rzeczy jedne są w sposób oczywisty znane każdemu, a inne znowu są takie, iż odsłaniają się jedynie przed tymi, którzy rozważają je z bliska i badają dokładnie, to jednak gdy już raz zostaną odkryte, wówczas tych drugich nie uważa się wcale za mniej pewne od tych pierwszych. O ile na przykład zrazu to, że kwadrat przeciwprostokątnej w trójkącie prostokątnym równy jest sumie kwadratów przyprostokątnych, nie wydaje się takie łatwe jak to, że najdłuższy bok leży naprzeciw kąta prostego, o tyle jednak, gdy tylko raz to pojmimy, będziemy już o owej prawdzie przeświadczeni tak samo jak o tej. Co się zaś tyczy Boga, to z pewnością jeśli umysł mój nie byłby uprzedzony przez żadne przesady, a moja świadomość nie była nieustannie zaabsorbowana obrazami rzeczy zmysłowych, nie byłoby niczego, co pojmowałbym pierwiej i łatwiej niż jego. Czyż jest bowiem cokolwiek bardziej samo przez się jasnego i oczywistego niż myśl, że jest Bóg, to znaczy byłby absolutny i doskonały, w idei którego zawiera się istnienie konieczne, czy też wieczne, i który wobec tego istnieje? I chociaż musiałem bardzo wysilić swój umysł, aby dobrze pojąć tę prawdę, to teraz nie tylko jestem o niej przeświadczony nie mniej niż o wszystkim, co zdaje mi się w najwyższym stopniu pewne, lecz ponadto zauważam, iż pewność tych wszystkich rzeczy tak absolutnie od tej prawdy zależy, że niemożliwe jest, by bez jej poznania móc cokolwiek kiedykolwiek wiedzieć w sposób doskonały.

Chociaż bowiem w naturze mej leży, iż skoro tylko zrozumieć coś bardzo jasno i dokładnie, nie mogę nie uważać tego za prawdziwe, niemniej jednak z natury nie mogę też bez przerwy zajmować umysłu jednym i tym samym, a za to często przypominam sobie rzeczy, które kiedyś miałem za prawdziwe, chociaż teraz przestałem uznawać racje, które skłoniły mnie, aby je za takowe uważać, to mogłoby się zdarzyć - gdybym tylko pozbawiony był wiedzy, że jest Bóg - że objawiłyby mi się jakieś nowe racje, które skłoniłyby mnie do zmiany poglądów, a tym samym o niczym nigdy nie mógłbym posiadać wiedzy pewnej, a jedynie mętne i zmienne opinie. Oto na przykład będąc poniekąd obeznany z geometrią, gdy myślę o naturze trójkąta prostokątnego, rozumiem w sposób oczywisty, że jego trzy kąty równe są dwóm kątom prostym, a gdy kieruję swe myśli na dowód tego twierdzenia, wtenczas nie jest możliwe, abym go nie uznawał. Jeśli jednak odwrócę od niego uwagę, to choć pamiętam, iż rozumiałem go jasno, to i tak łatwo mogłoby się zdarzyć, że zwątpiłbym w jego prawdziwość, jeśli nie wiedziałbym, że jest Bóg. Mógłbym bowiem nabrać przekonania, iż jestem już z natury tak ukształtowany, że łatwo mogę mylić się nawet w tych sprawach, które wydają mi się być rozumiane przeze mnie z największą oczywistością i pewnością, zwłaszcza że pamiętam, jak to często oceniałem wiele rzeczy jako prawdziwe i pewne, a potem inne racje kazały mi uznać je za absolutnie fałszywe.

Poznawszy jednak, że jest Bóg, a tym samym poznawszy, że wszystko od niego zależy i że nie jest on zwodzicielem, a z tego zaś wyprowadzając wniosek, iż nic, co pojmuję jasno i dokładnie, nie może nie być prawdą, nie muszę już nawet myśleć o racjach, dla których tego rodzaju rzeczy uznałem za prawdziwe, a jedynie pamiętać, że je wcześniej jasno i dokładnie rozumiałem, tak że nie da się przywołać żadnej racji przeciwnej, która zdołałaby mnie wprowadzić w wątpliwość - dzięki temu mogę mieć na dany temat wiedzę prawdziwą i pewną. A podobna wiedza rozciąga się na wszystko, o czym przypominam sobie jako o kiedyś już udowodnionym, tak jak to jest w przypadku prawd geometrii i temu podobnych. Cóż bowiem mogłoby wzbudzić we mnie zastrzeżenia i zmusić do poddania ich w wątpliwość? Czyżby to, że z natury jestem bardzo podatny na błędzenie? Ale przecież wiem już, że nie mogę mylić się w sądach, których racje poznaję jasno. A może to, że uważałem kiedyś za prawdziwe wiele rzeczy, które następnie uznałem za fałszywe? Ale przecież rzeczy tych nie poznałem byłem w sposób jasny i dokładny, lecz nie znając wtedy jeszcze tej reguły

upewniania się o prawdzie, pozwoliłem się do nich przekonać racjom, które następnie uznałem za słabsze, niż to sobie wcześniej wyobrażałem. Cóż więc jeszcze można mi zarzucić? Może to, że jestem w stanie snu (jak to sam brałem pod uwagę powyżej) albo że wszystkie myśli, które mam teraz, nie są bardziej prawdziwe niż rojenia, jakie mamy wtedy, gdy śpimy? Tylko że gdybym nawet spał, wszystko, co przedstawia się mej duszy z oczywistością, jest absolutnie prawdziwe.

Wobec tego poznaję całkiem jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga. Nie mógłbym wręcz poznać w sposób doskonały niczego innego, zanim bym poznał jego. Teraz zaś, gdy już go znam, znalazł się w mym posiadaniu środek pozwalający uzyskać wiedzę doskonałą dotyczącą nieskończonej wielości rzeczy - nie tylko tych, które są w nim, ale także tych, które należą do świata materialnego, o tyle, o ile podpadają one pod dowody geometrów, którzy nie zajmują się ich istnieniem.

Medytacja szósta - O istnieniu rzeczy materialnych i o różnicy realnej między duszą / ciałem człowieka

Nie pozostaje mi już nic do zrobienia poza wykazaniem, że są rzeczy materialne. Na pewno wiem już co najmniej to, że mogą one istnieć, przynajmniej o tyle, o ile rozpatruje się je jako przedmioty dowodów geometrycznych, bo w ten sposób pojmuję je bardzo jasno i bardzo dokładnie. Nie ma bowiem żadnej wątpliwości co do tego, że Bóg ma moc wytworzenia wszelkich rzeczy, które jestem zdolny pojąć z całą dokładnością, i nigdy nie wydawało mi się, aby było dla niego niemożliwe zrobienie czegokolwiek, chyba że tylko dlatego, iż wydawało mi się sprzecznością samą w sobie, iżby można było tę rzecz rzetelnie pojąć. Co w ięcej, zdolność wyobrażania sobie, jaką w sobie posiadam i o której z doświadczenia wiem, że ją stosuję, ilekroć oddaję się poznawaniu rzeczy materialnych, sama może przekonać mnie o ich istnieniu. Kiedy bowiem uważnie zastanawiam się nad tym, czym jest wyobraźnia, wtedy zauważam, że nie jest ona niczym innym niż pewnym zastosowaniem władzy, która poznaje, że ciało jest dla niej samej bezpośrednio obecne, a wobec tego istnieje.

Aby pokazać to jeszcze jaśniej, zwracam najpierw uwagę na różnicę pomiędzy wyobraźnią a czystym ujęciem intelektualnym czy pojmowaniem. Gdy na przykład wyobrażam sobie trójkąt, to nie tylko pojmuję, że jest to figura składająca się z trzech linii, lecz zarazem napotykam te trzy linie jako coś obecnego dzięki sile i wewnętrznej pracy mego umysłu. I właśnie to nazywam wyobrażaniem sobie. Jednakże gdy chcę pomyśleć o tysiącoboku, to pojmuję prawdziwie, że jest to figura złożona z tysiąca boków, i to tak łatwo, jak pojmuję, że trójkąt jest figurą złożoną z trzech tylko boków, ale nie mogę wyobrazić sobie tysiąca boków tysiącoboku, tak jak wyobrażam sobie trzy boki trójkąta, ani, żeby tak powiedzieć, zobaczyć ich oczami duszy jako czegoś obecnego. I chociaż z racji nawyku, jaki mam, aby posługiwać się wyobraźnią, gdy myślę o rzeczach cielesnych, pojmując tysiącobok, mogę przedstawiać sobie niejasno jakąś figurę, to jednak jest całkiem oczywiste to, że figura owa wcale nie jest tysiącobokiem, bo i nie różni się ona w niczym od tego, co przedstawiałbym sobie, myśląc o dziesięcioletnioboku lub innej figurze mającej wiele boków, jak również i to, że w żadnej mierze nie przyda się ona do wykrycia własności, które odróżniają tysiącobok od innych wieloboków. Co do pięcioboku natomiast, to choć prawdą jest, że mógłbym pojąć jego kształt równie dobrze jak kształt tysiącoboku, bez pomocy wyobraźni, to zarazem mogę również wyobrazić go sobie, skupiając uwagę swego umysłu na każdym z pięciu boków oraz łącznie na formie lub przestrzeni, którą one ograniczają. W ten sposób pojmuję jasno, że potrzeba mi znacznego wysiłku umysłu, aby coś sobie wyobrazić, podczas gdy pojęcie czy zrozumienie czegoś wcale go nie wymaga. I właśnie ten szczególny wysiłek umysłu jasno pokazuje różnicę, która występuje pomiędzy wyobraźnią a ujęciem intelektualnym lub czystym pojmowaniem. Zauważam ponadto, że ta władza wyobrażania sobie, która jest we mnie, jako różna od zdolności pojmowania, nie jest w żadnej mierze koniecznie przynależna mojej naturze czy istocie, to znaczy istocie mej duszy. Gdybym bowiem wcale jej nie posiadał, to z pewnością pozostawałbym wciąż tym samym, kim jestem obecnie. Stąd zaś można, jak się zdaje, wnioskować, że zależy ona od czegoś różnego od mej duszy. Pojmuję też z łatwością, że jeśli istnieje jakieś ciało, z którym moja dusza jest tak związana i zjednoczona, że może się oddawać jego poznawaniu, kiedy zechce, to jest zdolna tą drogą wyobrażać sobie rzeczy cielesne, tak że ów sposób myślenia tym jedynie różni się od czystego oglądu intelektualnego, że podczas gdy pojmując coś, dusza kieruje się w pewien sposób ku sobie samej, i ujmuje którąś spośród idei, jakie ma w sobie, to wyobrażając sobie coś, zwraca się ku ciału i ujmuje w nim coś zgodnego z ideą, którą

sama ukształtowała [a formę] lub którą otrzymała poprzez zmysły. Podkreślam, że wyobrażenie może powstać w ten sposób, jeśli prawdą jest, że istnieją ciała. Jako że jednak nie potrafię znaleźć innej drogi wyjaśnienia jego powstania, wnioskuję stąd w sposób prawdopodobny, że one istnieją. Wszelako chociaż wszystko badam jak najstaranniej, to na podstawie wyraźnej idei natury cielesnej, jaką mam w swym wyobrażeniu, nie mogę wysunąć żadnego argumentu, z którego istnienie jakiegokolwiek ciała wynikałoby w sposób konieczny.

Jestem oto nawykły wyobrażać sobie wiele innych rzeczy oprócz tej natury cielesnej, która jest przedmiotem geometrii, a mianowicie kolory, dźwięki, smaki, ból i inne tego rodzaju, jakkolwiek mniej wyraziście. I o ile rzeczy te ujmuję znacznie lepiej zmysłami, których spostrzeżenia, wraz z pamięcią, przechodzą, jak się zdaje, do mej wyobraźni, o tyle sądzę, że abym należyciej mógł je rozważać, powinienem jednocześnie rozważyć, co to znaczy spostrzegać zmysłowo [sentir], oraz sprawdzić, czy z tych idei, które dusza ma otrzymuje poprzez ten sposób myślenia, jaki nazywam spostrzeganiem zmysłowym, na pewno aby nie można wyprowadzić jakiegoś pewnego dowodu na istnienie rzeczy cielesnych.

W pierwszym rzędzie postaram się przypomnieć sobie, jakie rzeczy, jako uzyskane za pomocą zmysłów, uważałem dotąd za prawdziwe oraz skąd brało się to moje przekonanie. Następnie zbadam racje, które później przywiodły mnie do poddania ich w wątpliwość. Wreszcie zastanowię się nad tym, co teraz powinienem o tym sądzić.

Tak więc najpierw spostrzegłem, że mam głowę, ręce, stopy i wszystkie inne rzeczy, składające się na to ciało, które uważałem za część siebie samego czy nawet za całego siebie. Następnie spostrzegłem, że ciało to znajduje się pomiędzy wieloma innymi, ze strony których jest zdolne doznawać rozmaitych korzyści lub niekorzyści; korzyści te rozpoznawałem poprzez pewne odczucie przyjemności lub rozkoszy, a niekorzyści poprzez odczucie bólu. Ponadto, poza przyjemnością i bólem, odczuwałem w sobie głód, pragnienie i inne pożądania tego rodzaju, jak również pewne cielesne skłonności do radowania się, smucenia, gniewania oraz innych podobnych uczuć. W ciałach zaś na zewnątrz mnie rozpoznałem, oprócz przestrzenności, kształtów i ruchów, trwanie, ciepłość i wszelkie inne jakości podpadające pod dotyk; następnie rozpoznałem w nich światło, kolory, zapachy, smaki i dźwięki, których różnorodność dała mi sposobność odróżnienia nieba, ziemi, morza oraz, ogólnie, wszystkich innych ciał od siebie nawzajem. Zapewne nie bez racji sądziłem, zważywszy na prezentujące się w mym myśleniu idee wszystkich tych jakości, będących jedynym, co we właściwym sensie bezpośrednio spostrzegam zmysłowo, iż spostrzegam zmysłowo rzeczy całkowicie różne od mych myśli, to znaczy ciała, z których wywodzą się te idee. Doświadczam bowiem tego, że prezentują się one poprzez nie bez konieczności zgody z mej strony, mianowicie w ten sposób, że nie mogę spostrzegać żadnego przedmiotu, jakkolwiek bym tego pragnął, jeśli nie prezentuje się on któremuś z moich organów zmysłowych, ani też nigdy nie jest w mej mocy, abym nie spostrzegał go, jeśli właśnie któremuś się prezentuje. A jako że idee, które otrzymuję poprzez zmysły, są znacznie żywsze, bardziej wyraziście, a nawet na swój sposób bardziej dokładne niż jakiegokolwiek spośród tych, które byłbym w stanie wymyślić sam z siebie lub odnaleźć odcisnięte w pamięci, tedy zdawało mi się, że nie mogą one pochodzić z mej duszy, a zatem że z pewnością wywołały je we mnie jakieś inne rzeczy. O rzeczach tych nie mając żadnego innego pojęcia niż to, jakie mogły mi dać same te idee właśnie, wypadło mi sądzić, że są one podobne do idei, jakie wywołują. A jako że przypominałem sobie, że wcześniej posługiwałem się raczej zmysłami niż rozumem, oraz zauważyłem, iż idee, które sam w sobie kształtuję, nie są tak wyraziście, jak te otrzymane ze zmysłów, a nawet iż są one najczęściej złożone z części tych ostatnich, co z łatwością powziąłem przekonanie, że w mym umyśle nie ma żadnej idei, która by wcześniej nie przeszła przez moje zmysły. Poza tym nie bez racji sądziłem, że to ciało, które mocą pewnego szczególnego prawa nazywam moim ciałem, należy do mnie ściślej i jest moje własne bardziej niż każde inne. W istocie bowiem nigdy nie mógłbym być od niego oddzielony tak jak od innych ciał. W nim i na nim odczuwam wszelkie swe popędy i uczucia, w jego to przecież częściach dotyka mnie odczucie bólu lub przyjemności, a nie w częściach innych ciał, oddzielonych od niego. Dociekając jednakże, dlaczego po jakimkolwiek bądź odczuciu bólu następuje w duszy smutek, a z odczucia przyjemności rodzi się radość, czy też dlaczego każde takie odczucie żołądkowe, które nazywamy głodem, sprawia, że chce nam się jeść, a suchość w gardle sprawia, że chce nam się pić itd. - nie mogłem znaleźć żadnej innej racji tego wszystkiego niż ta, że tak jakoś nauczyła mnie natura. Nie ma przecież żadnego podobieństwa ani żadnego stosunku, przynajmniej zrozumiałego dla mnie stosunku, pomiędzy tym odczuciem żołądkowym i pragnieniem jedzenia ani pomiędzy sposobem odczuwania rzeczy, która sprawia ból, a smutną myślą, jaką ból ten wywołuje. Podobnie też wydawało mi się, że i wszystkiego innego, co sądziłem o przedmiotach mych zmysłów, nauczyłem się z natury - a to dlatego, że stwierdziłem, iż sądy, jakie zwykłem wydawać o tych przedmiotach, ukształtowały się we mnie, zanim w ogóle miałem okazję zważyć i rozpatrzeć jakiegokolwiek ra-

cje, które miałyby mnie zmusić do ich wydania.

Później jednak liczne doświadczenia stopniowo zniszczyły całą tę wiarę, którą obdarzałem swe zmysły. Wiele razy mogłem przecież zauważyć, że wieże, które z daleka wydawały mi się okrągłe, z bliska przedstawiały mi się jako kwadratowe, a wielkie posągi stojące na szczytach najwyższych z nich przedstawiały mi się jako małe figury, gdy patrzyłem na nie z dołu. W taki sposób w niezliczonych przypadkach odkrywałem błędy w sądach opartych na zmysłach zewnętrznych. I nie tylko zewnętrznych, ale i wewnętrznych. Czy jest bowiem coś bardziej własnego bądź wewnętrznego niż ból? A jednak słyszałem niegdyś od kilku osób, którym odcięto rękę albo nogę, że później nieraz jeszcze zdawało im się, że czują ból w częściach ciała, których już nie mieli. Podało mi to myśl, że również i ja nie powinienem być całkowicie pewny, że boli mnie jakaś część ciała, chociaż odczuwałbym w niej ból. Do tych to powodów wątplenia dorzuciłem jeszcze, niedawno, dwa natury ogólnej. Pierwszy jest taki, że nigdy nie zdawało mi się odczuwać niczego takiego na jawie, czego nie mogłoby mi się zdawać odczuwać we śnie; a skoro nie sądzę, iżby rzeczy, o których wydaje mi się, że spostrzegam je we śnie, pochodziły od jakichś przedmiotów zewnętrznych w stosunku do mnie, to nie widzę, dlaczego miałbym akurat sądzić tak o tych rzeczach, o których wydaje mi się, że spostrzegam je na jawie. Drugi powód był taki, że nie znając jeszcze, a raczej zakładając sobie, że nie znam jeszcze sprawcy swego istnienia, nie widziałem niczego, co mogłoby wykluczać, iż jestem z natury taki, że myślę się nawet w tym, co wydaje mi się najprawdziwsze. Co do racji zaś, które dawniej przekonywały mnie o prawdziwości rzeczy zmysłowych, to nietrudno mi było na nie odpowiedzieć. Skoro bowiem natura zdawała się przywodzić mnie do wielu rzeczy, od których za to rozum mnie odwoził, to nie sądziłem, abym musiał ufać zbytnio tego rodzaju poznaniem. I chociaż idee, które otrzymuję poprzez zmysły, nie zależą wcale od mej woli, to nie uważałem, aby koniecznie wynikało stąd, żeby pochodziły one od rzeczy różnej ode mnie samego, gdyż może być we mnie taka zdolność, nawet dotychczas mi jeszcze nie znana, która stanowi ich przyczynę i je wytwarza.

Teraz jednak, kiedy zaczynam lepiej poznawać samego siebie i z większą jasnością odkrywać sprawcę mego powstania, nie myślę wprawdzie, iżbym musiał swobodnie przyjmować wszystko, o czym zdają się pouczać nas zmysły, ale też i nie myślę, abym musiał wszystko w ogóle poddawać w wątpliwość.

Po pierwsze więc, skoro wiem, że wszystko, co pojmuję jasno i dokładnie, może być wytworzone przez Boga takim, jakim to pojmuję, to wystarczy, że mogę pojmować jasno i dokładnie jakąś rzecz jako odrębną od innej, aby być pewnym, iż jest ona odrębna i różna od niej, jako że mogą one być spełnione oddzielnie, przynajmniej Bożą wszechmocą - i to niezależnie od tego, jaką mocą miałyby się dokonać to oddzielenie obligujące nas do uznania ich za rzeczy różne. Następnie, na podstawie samego faktu, że poznaję w sposób pewny, iż istnieję oraz, że nie stwierdzam wcale, aby cokolwiek innego musiało z koniecznością należeć do mej natury czy istoty, poza tym że jestem czymś myślącym, wnioskuje z przekonaniem, że moja istota polega wyłącznie na tym, że jest czymś myślącym, a więc substancją, której całą istotą czy naturą jest myśleć. I chociaż być może, czy raczej na pewno, jak to powiem wkrótce, mam ciało, z którym jestem bardzo ściśle związany, to jednak jako że z jednej strony mam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako czegoś będącego wyłącznie czymś myślącym, a nie przestrzennym, a z drugiej posiadam dokładną ideę ciała jako czegoś będącego wyłącznie rzeczą przestrzenną, a nie myślącą, pewne jest, że ja, to znaczy moja dusza U'dme], przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie i prawdziwie różna od mojego ciała i że może ona być czy istnieć bez niego.

Co więcej, znajduję w sobie rozmaite zdolności myślenia, z których każda ma swoją specyfikę. Tak na przykład znajduję w sobie zdolności wyobrażania sobie oraz spostrzegania zmysłowego, bez których mógłbym jasno i dokładnie pojąć siebie całego, ich jednakże nie mógłbym pojąć bez siebie, to znaczy bez substancji inteligentnej, z którą byłyby one związane, czy też do której by należały. W naszych bowiem pojęciach tych zdolności lub też, żeby posłużyć się terminem szkolnym, wedle swego pojęcia formalnego zawierają one w sobie pewne rodzaje ujęć intelektualnych, dzięki czemu rozumiem, że są one czymś różnym ode mnie, tak jak stany jakiejś rzeczy [les modes] różnią się od niej samej. Rc: poznaję też pewne inne zdolności, jak zdolność do zmiany miejsca, przyjmowania rozmaitych pozycji i inne tym podobne, nie bardziej niż te wcześniej wymienione dające się pojąć bez pewnej substancji, z którą byłyby związane i bez której, w konsekwencji, nie mogłyby istnieć. Jednakże jest całkiem oczywiste, że zdolności te, o ile w ogóle prawdą jest, że istnieją, muszą należeć do pewnej substancji cielesnej czy przestrzennej, a nie do substancji inteligentnej, gdyż w ich jasnym i dokładnym pojęciu zawiera się w jakiś sposób pewna rozciągłość, ale bynajmniej nie inteligencja. Poza tym nie mogę wątpić, że jest we mnie pewna bierna zdolność spostrzegania zmysłowego, to znaczy otrzymywania i rozpoznawania idei rzeczy zmysłowych. Byłaby ona

jednakże bezużyteczna dla mnie i nie mógłbym się nią w żaden sposób posługiwać, gdyby zarazem nie istniała we mnie lub w czymś innym odrębna, aktywna zdolność formowania i wytwarzania tych idei. Zdolność ta nie może jednak być we mnie jako kimś, kto jest wyłącznie czymś myślącym, gdyż nie zakłada ona mojego myślenia, a idee te prezentują mi się bez jakiegokolwiek udziału z mojej strony, a często nawet wbrew mej woli. Zdolność ta musi więc być w jakiejś substancji różnej ode mnie, w której cała rzeczywistość, jaka w ideach wytworzonych dzięki tej zdolności obecna jest przedmiotowo [tj. intencjonalnie - przyp. tłum.], zawierałaby się jako ich forma lub stopień bytu, jak to już zauważyłem wcześniej. Substancją tą może być ciało, to znaczy natura cielesna, która w swej formie czy też w swym akcie zawiera wszystko to, co w ideach występuje przedmiotowo lub przez reprezentację. Może nią być jednak również sam Bóg lub jakiś byt stworzony doskonalszy niż ciało materialne, byt, w którym rzeczywistość ta zawiera się jak mniej doskonałe w bardziej doskonałym [*eminement*]. Wszelako, skoro Bóg nie jest zwodzicielem, to z całą oczywistością nie przekazuje mi tych idei bezpośrednio sam ani za pośrednictwem żadnego bytu stworzonego, w którym ich rzeczywistość nie byłaby rozpoznawalna w jego własnej formie [*formellement*], iecz jako moment czegoś doskonalszego [*eminement*]. Skoro bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności poznania, aby tak właśnie miało być, lecz wręcz przeciwnie - bardzo silną skłonność do przekonania, że idee te pochodzą od rzeczy materialnych, to nie widzę, jak można by uzasadnić, że nie jest zwodzicielem, jeśli by idee te faktycznie pochodziły skądinąd lub były sprawione przez inne przyczyny niż rzeczy materialne. Dlatego też trzeba uznać, że istnieją rzeczy materialne. Jednakowoż być może nie są one całkowicie takie, jakimi spostrzegamy je poprzez zmysły, bo wiele czynników sprawia, że doświadczenie zmysłowe jest bardzo niejasne i mętne, ale też należy przyznać przynajmniej tyle, że wszystko, co w nich poznałem jasno i dokładnie, to znaczy wszystko, mówiąc ogólnie, co należy do przedmiotu czystej geometrii, znajduje się w nich naprawdę.

Co zaś do innych spraw, które albo są szczegółowe, jak na przykład wielkość i kształt słońca itd., albo są poznawane mniej jasno i mniej dokładnie, jak światło, dźwięk, ból itp., to pewne jest, że jakkolwiek byłyby one wątpliwe i niepewne, to jednak na tej już tylko podstawie, że Bóg nie jest zwodzicielem, a więc nie pozwolił, żeby w mych przekonaniach mógł wystąpić jakikolwiek błąd, którego nie mógłbym skorygować dzięki jakiejś zdolności od niego samego otrzymanej, pewne jest, powiadam, że wolno mi na tej podstawie wnioskować niezawodnie, iż posiadam w sobie środki poznania pewnego również i tych spraw. Przede wszystkim bez wątplenia to wszystko, czego uczy mnie natura, zawiera w sobie jakąś prawdę. To bowiem poprzez naturę, wziętą w ogólności, pojmuję obecnie zarówno samego Boga, jak i porządek czy ład, jaki ustalił Bóg pośród rzeczy stworzonych; zwłaszcza zaś poprzez naturę pojmuję samą złożoność czy też całościową jedność w tym wszystkim, co Bóg dał mnie.

O niczym natomiast nie poucza mnie natura bardziej dobitnie i odczuwalnie niż o tym, że mam ciało, które ma się źle, gdy ja czuję ból, które potrzebuje jedzenia lub napoju, gdy ja odczuwam głód albo pragnienie itd. Dlatego w żadnym razie nie wolno mi wątpić, że jest w tym jakaś prawda. Natura poucza mnie również, poprzez odczucie bólu, głodu, pragnienia itd., że nie jestem jedynie osadzony w swym ciele, tak jak sternik na swym okręcie, ale że ponadto jestem z nim bardzo ściśle zjednoczony i tak z nim stopiony i zmieszany, że składam się razem z nim w jakąś jedność [*un seul*]. Gdyby tak bowiem nie było, to z powodu zranienia ciała, ja, będący czymś, co myśli, nie odczuwałbym bólu, lecz ujmowałbym to zranienie jedynie rozumem, podobnie jak sternik dzięki swemu wzrokowi zauważa, że coś się zepsuło na jego statku. A gdyby moje ciało potrzebowało jedzenia lub picia, to po prostu bym to pojmował, nawet bez sygnałów w postaci mętnych odczuć głodu czy pragnienia. Tak naprawdę bowiem wszystkie te odczucia głodu, pragnienia, bólu itd. to tylko pewne mętne sposoby myślenia, pochodzące i zależne od złączenia [*l'union*] i jakby zmieszania duszy i ciała.

Poza tym natura uczy mnie, że jest wokół mnie jeszcze wiele innych ciał, spośród których do jednych wypada mi lgnąć, a innych unikać. I z pewnością, z tego, że spostrzegam zmysłowo różnego rodzaju kolory, zapachy, smaki, dźwięki, ciepło, twardość itd. można poprawnie wnioskować, iż w ciałach, z których wywodzą się te wszystkie rozmaite wrażenia zmysłowe, też są pewne zróżnicowania, odpowiadające tym wrażeniom, chociaż być może faktycznie wcale do nich niepodobne. Jako że spośród tych rozmaitych wrażeń zmysłowych jedne sprawiają mi przyjemność, a inne są nieprzyjemne, to z pewnością moje ciało, a raczej ja sam, w całości, jako złożony z ciała i duszy, mogę otrzymywać od ciał, które mnie otaczają, pewne korzyści lub doznawać od nich niekorzyści.

Wydaje się, że natura nauczyła mnie jeszcze wielu innych rzeczy, których jednakowoż tak naprawdę nie dowiedziałem się od niej, lecz które zostały wprowadzone do mego umysłu dzięki swoistemu przyzwyczajeniu do spontanicznego wydawania sądów, wobec czego łatwo może się zdarzyć, iż rzeczy te

zawierają w sobie fałsz. Tak jest na przykład z moim poglądem, że cała przestrzeń, w której nie ma niczego, co pobudzałoby moje zmysły i wywoływało w nich wrażenia, jest pusta; albo że w ciele ciepłym jest coś analogicznego do idei ciepła, jaką mam w sobie; albo że w ciele białym lub czarnym znajduje się ta sama biel lub czerń, którą spostrzegam; albo że w ciałach gorzkich lub słodkich itd. - ten sam smak; że gwiazdy, wieże i inne ciała oddalone mają ten sam kształt i wielkość, z jaką przedstawiają się z daleka naszym oczom itd. Lecz aby nie pozostało tu nic, czego nie pojmowałbym dokładnie, powinienem dokładnie zdefiniować, co właściwie rozumiem przez powiedzenie, że natura czegoś mnie uczy. Otóż pojmuję tu naturę w sensie węższym niż wtenczas, gdy nazywam tak ogół lub zespół wszystkich rzeczy, które dał mi Bóg. Ten ogół czy zespół zawiera bowiem wiele rzeczy należących wyłącznie do duszy, jak na przykład rozumienie takiej oto prawdy, że co się stało, to się już nie może „odstać”, i mnóstwo innych podobnych, które pojmuję dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, bez pomocy ciała - nie o tych rzeczach będę tu mówił, mówiąc o naturze. Podobnie też i z licznymi rzeczami, które należą wyłącznie do ciała, jak własność posiadania przez nie pewnej wagi itd. - o nich więc również tu nie mówię. Mówię natomiast wyłącznie o tych rzeczach, które Bóg dał mi jako złożonemu z duszy i ciała. Taka bowiem natura uczy mnie uciekać od rzeczy, które wywołują we mnie doznanie bólu, a skłaniać się do tych, które sprawiają, że doznaję jakiejś przyjemności. Nie wydaje mi się jednak, aby ponadto uczyła mnie, żebyśmy z tych rozmaitych wrażeń zmysłowych mieli wyciągać jakiegokolwiek wnioski dotyczące rzeczy, które są poza nami, zanim umysł uważnie i w sposób dojrzały je zbada. Jest bowiem, jak sędzę, sprawą samej duszy, a nie złożenia duszy i ciała, poznawać prawdziwość tych rzeczy. Tak więc choćby gwiazda nie powodowała w mym oku więcej wrażenia niż płomień świecy, to jednak nie ma we mnie żadnej realnej, czyli naturalnej zdolności, która kazałaby mi sądzić, że nie jest ona większa od tego płomienia, a sądziłem, że taka jest, od najmłodszych lat, bez żadnej rozumowej podstawy. I chociaż zbliżając się do ognia, czuję ciepło, a zbliżając się trochę za bardzo, czuję ból, to jednak nie ma żadnej takiej racji, która mogłaby przekonać mnie, że w ogniu jest coś podobnego do tego ciepła, czy też do tego bólu; mam jedynie podstawy, aby sądzić, że jest w nim coś, cokolwiek to jest, co powoduje we mnie te wrażenia ciepła lub bólu. Podobnie też na tej podstawie, że są takie przestrzenie, w których nie spotykam niczego, co mogłoby pobudzić i poruszyć me zmysły, nie wolno mi wnioskować, że przestrzenie te nie zawierają w sobie żadnego ciała; widzę za to, że tak tutaj, jak i w wielu innych podobnych rzeczach, nabrałem zwyczaju psucia i fałszowania porządku natury, jako że tymi spostrzeżeniami czy wrażeniami zmysłów, umieszczonymi we mnie w celu oznaczenia, jakie rzeczy są odpowiednie czy użyteczne dla złożenia, którego jestem częścią, i do tego celu będącymi wystarczająco jasnymi i wyraźnymi, posługuję się jednakowoż tak, jak gdyby były one bardzo pewnymi zasadami, poprzez które mógłbym poznawać bezpośrednio istotę i naturę ciał znajdujących się na zewnątrz mnie, a o tym mogą one przecież jedynie pouczyć mnie bardzo mętnie i niejasno.

Już wcześniej jednak zbadałem wystarczająco dokładnie, w jaki sposób, pomimo najwyższej dobroci Boga, dochodzi do tego, że powstaje fałsz w wydawanych przeze mnie sądach tego rodzaju. Pojawia się tu jednak jeszcze pewna trudność dotycząca rzeczy, o których natura uczy mnie, że winienem do nich Ignać lub ich unikać, jak również spostrzeżeń wewnętrznych, jakie we mnie umieściła. Wydaje mi się bowiem, iż zdarzało mi się tu zauważyć błąd, co znaczyłoby, że bywam bezpośrednio wprowadzany w błąd przez swą naturę. Dotyczy to na przykład przyjemnego smaku jakiegoś pożywienia, do którego dodano trucizny, mającego skłonić mnie do jej przyjęcia, a więc wprowadzić w błąd. W tym jednak naturę da się usprawiedliwić, bo każe mi tu ona jedynie pragnąć potrawy mając^e i przyjemny smak, a bynajmniej nie trucizny, o której nic nie wie. W tym wypadku możemy jedynie sformułować taki wniosek, że moja natura nie poznała całkowicie i wszechstronnie wszystkiego, czemu też bynajmniej nie należy się dziwić, skoro człowiek, mając naturę skończoną, może przecież mieć wyłącznie poznanie o ograniczonej doskonałości.

Jednakże dość często mylimy się nawet co do rzeczy, do których natura skłania nas wprost, jak to bywa z chorymi, kiedy mają ochotę pić lub jeść rzeczy, które mogą im zaszkodzić. Ktoś mógłby tu powiedzieć, że przyczyną ich błędu jest to, że ich natura uległa popsuciu. To jednak nie usuwa trudności, bo człowiek chory nie jest mniej prawdziwie tworem Boga niż człowiek w pełni zdrowy, wobec czego uwłaczałoby to Bożej dobroci, gdyby miał on mieć naturę bardziej zwodniczą i fałszywą od innych. Podobnie jak zegar, złożony z kółek i ciężarków, nie mniej ściśle przestrzega wszystkich praw natury, gdy jest źle wykonany i nie pokazuje dobrze godziny, niż wtedy, gdy całkowicie spełnia oczekiwania swego wytwórcy, również gdy rozważam ciało ludzkie tak, jak gdyby było maszyną w ten sposób zbudowaną i złożoną z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że nawet gdyby nie było w nim żadnej duszy, to i tak poruszałoby się zupełnie tak samo jak teraz, choć już nie dzięki wskazaniom woli, a więc i nie za pomocą duszy, lecz wyłącznie dzięki właściwościom swych organów, to łatwo zauważam, że byłoby naturalne dla tego ciała, aby w przypadku, dajmy na to,

obrzęknięcia cierpiało suchość w gardle, która zazwyczaj przywodzi duszę do uczucia pragnienia, i aby było przez tę suchość zmobilizowane do czynności nerwowej i poruszeń innych swych części w sposób prowadzący do wypicia czegoś i pogorszenia tym swego stanu oraz zaszkodzenia sobie, tak samo jak naturalne byłoby, gdyby nie będąc wcale chore, to samo ciało skłaniało się ku picciu, z pożytkiem dla siebie, dzięki podobnej suchości gardła. Wprawdzie ze względu na przeznaczenie, z jakim zegar został wykonany przez swego wytwórcę, mógłbym powiedzieć, że odwraca się on od swej natury, gdy nie pokazuje właściwej godziny, wobec czego podobnie, patrząc na maszynierię ciała ludzkiego jako ukształtowaną przez Boga tak, by miała w sobie te wszystkie ruchy, jakie się w nim normalnie znajdują, mógłbym uważać, że nie przestrzega ona porządku swej natury, gdy jej gardło jest suche, a picie płynów szkodzi jej kondycji, to jednak zauważam, że w tym drugim przypadku sposób tłumaczenia natury jest bardzo odmienny niż w pierwszym. Mamy w nim bowiem do czynienia z pewnym zewnętrznym określeniem, całkowicie zależnym od mojego myślenia, porównującego chorego człowieka i źle wykonany zegar z posiadanyimi przeze mnie ideami człowieka zdrowego i zegara dobrze wykonanego, nie oznaczającymi niczego, co faktycznie znajdowałoby się w rzeczach, do których się odnoszą. Tymczasem przy tym pierwszym sposobie tłumaczenia natury rozumiem przez nią coś, co naprawdę znajduje się w samej rzeczy, a wobec czego nie jest pozbawione pewnej prawdy.

Z pewnością jeśli chodzi o obrzęknięte ciało, to gdy powiemy, że jego natura jest zepsuta, skoro nie mając potrzeby przyjmowania płynów, nadal ma suchość w gardle, wtenczas będzie to jedynie zewnętrzne określenie; jednakże gdy chodzi o całe złożenie, to znaczy o umysł czy duszę zjednoczoną z ciałem, nie jest to tylko kwestia określania, ale prawdziwy błąd natury, gdy odczuwa ono pragnienie, choć picie płynów jest dla niego bardzo szkodliwe. Dlatego pozostaje jedynie zbadać, w jaki sposób dobroć Boga nie przeszkadza temu, że tak rozumiana natura człowieka jest omylna i zwodnicza.

Na początek zauważę przede wszystkim, że zachodzi wielka różnica między duszą a ciałem, taka mianowicie, że ciało jest z natury zawsze podzielne, a dusza jest całkowicie niepodzielna. Wobec tego gdy zastanawiam się nad nią, to znaczy, gdy zastanawiam się nad samym sobą jako czymś, co jedynie myśli, to nie mogę wyróżnić w sobie żadnych części, lecz poznaję i pojmuję nader jasno, że jestem rzeczą absolutnie jedną i całkowitą. I chociaż wydaje się, że dusza w całości zjednoczona jest z całym ciałem, to jednak gdyby odjęto mi nogę, rękę czy jakąś inną część ciała, to przecież rozumiem dobrze, iż niczego przez to nie odcięto by z mojej duszy. Ponadto nie można poprawnie nazwać częściami duszy zdolności chcenia, spostrzegania czy rozumienia, ponieważ to ta sama dusza w całości chce, w całości spostrzega i rozumie itd. Całkiem odwrotnie jest natomiast w przypadku rzeczy cielesnych i przestrzennych, gdyż nie mogę sobie wyobrazić żadnej, choćby nie wiem jak małej, której w myśli nie mógłbym z łatwością rozłożyć na kawałki, której moja dusza nie dzieliłaby łatwo na części, której więc nie pojmowałbym jako podzielnej. Już to wystarczy, by pouczyć mnie, że umysł czy dusza człowieka jest całkowicie różna od ciała, jeśli jeszcze miałbym tego nie wiedzieć dość dobrze skądinąd.

Zauważam również, że umysł nie otrzymuje bezpośrednio wrażeń od wszystkich części ciała, lecz jedynie z mózgu, a być może tylko z jednej z jego części składowych, a mianowicie z tej, która spełnia funkcję nazywaną zmysłem wspólnym. Zawsze gdy część ta znajduje się w tym samym określonym stanie, sprawia, że umysł spostrzega to samo, choćby nawet pozostałe części ciała zmieniały swą pozycję i własności; potwierdza to mnóstwo doświadczeń, których nie ma tu potrzeby referować.

Ponadto zauważam, że natura ciała jest taka, iż żadna z jego części nie może zostać poruszona przez inną, nieco oddaloną od niej część, jeśli zarazem nie może być podobnie poruszona przez każdą z części leżących pomiędzy nimi, nawet gdyby ta część bardziej oddalona sama nie wykonywała żadnego ruchu. Tak na przykład gdy weźmiemy mocno napięty sznur o częściach A, B, C i D, to pociągając, czyli poruszając ostatnią część D, pierwszą część A poruszymy przez to w taki sam sposób, jakbyśmy to uczynili, pociągając którąś z części pośrednich, B lub C, jakkolwiek owa część ostatnia D pozostałaby wtedy nieruchoma. Tak samo gdy odczuwam ból w stopie, to jak poucza mnie fizyka, odczucie to zostaje przekazane za pośrednictwem nerwów, rozmieszczonych w stopie i rozpiętych jak sznurki pomiędzy stopą i mózgiem, w taki sposób, że gdy zostają one pociągnięte w stopie, to same pociągają jednocześnie to miejsce w mózgu, z którego wychodzą lub do którego prowadzą, wywołując w nim pewien ruch, który natura ustaliła dla wywoływania w duszy odczucia bólu, tak jakby ból ten był w nodze. Lecz jako że te nerwy muszą przechodzić przez nogi, lędźwie, plecy i szyję, aby połączyć stopę z mózgiem, może się zdarzyć, że wcale nie zakończenia tych nerwów, znajdujące się w stopie, zostaną poruszone, ale któreś z ich części przechodzących na przykład przez uda lub szyję, wywołując wszelako taki sam ruch w mózgu, jaki mógłby

być w nim wywołany przez skaleczenie stopy, wobec czego dusza musiałaby odczuwać w stopie taki sam ból, jaki odczuwałaby, gdyby ta została zraniona; podobnie sądzić należy o wszystkich innych spostrzeżeniach zmysłowych.

W końcu zauważam, że ponieważ każdy z ruchów powstających w tej części mózgu, z której dusza odbiera wrażenia bezpośrednio, pozwala duszy odczuć tylko jedno doznanie, tedy nie można tutaj oczekiwać czy wyobrazić sobie więcej niż to, żeby ruch taki wywoływał w duszy, pośród wszystkich doznań, jakie zdolny jest wywołać, takie właśnie, które jest najbardziej odpowiednie i w normalnych warunkach użyteczne dla utrzymania ciała ludzkiego, gdy jest ono w pełnym zdrowiu. Doświadczenie zaś uczy nas, że wszystkie rodzaje odczuwania, jakie dała nam natura, są właśnie takie, jak powiedziałem. Dlatego też nie ma w nich niczego, co nie dowodziłoby mocy i dobroci Boga. W ten sposób na przykład, gdy nerwy stopy zostaną poruszone silnie, bardziej niż zazwyczaj, ich ruch, przechodzący przez rdzeń kręgowy w plecach do mózgu, wywołuje tam wrażenie w duszy sprawiające, że odczuwa ona coś, a mianowicie ból, jako znajdujące się w stopie, a to alarmuje duszę i pobudza ją do uczynienia wszystkiego, co się da, dla odkrycia jego przyczyny, jako czegoś bardzo niebezpiecznego i szkodliwego dla stopy. To prawda, że Bóg mógł w taki sposób urządzić naturę człowieka, iż ten sam ruch w mózgu sprawiałby, że dusza odczuwałaby coś innego, na przykład sam ów ruch, bądź to jako znajdujący się w mózgu, bądź to jako znajdujący się w stopie czy też w jakimś innym miejscu pomiędzy stopą i mózgiem, albo wreszcie jeszcze coś zupełnie innego. Żadne z tych odczuć jednak nie przyczyniłoby się tak do utrzymania ciała, jak to, które faktycznie jest przez ten ruch wywoływane w duszy. Tak samo gdy jest w nas potrzeba przyjęcia płynu, to powstaje stąd pewna suchość w gardle, która porusza jego nerwy, a za ich pośrednictwem wewnętrzne części mózgu; ruch ten sprawia, że dusza odczuwa uczucie pragnienia, jako że nie ma w tych okolicznościach niczego bardziej użytecznego, niż dowiedzieć się, że dla utrzymania zdrowia powinniśmy przyjąć płyn, i podobnie w innych przypadkach.

Wobec tego jest już całkiem oczywiste, że nie ujmuje niczego z dobroci Boga to, że natura człowieka jako złożenia duszy i ciała jest taka, że musi być czasami omylna i zwodnicza. Jeśli bowiem jakaś przyczyna wywoła ruch nie w samej stopie, lecz w którymś odcinku nerwu biegnącego od stopy do mózgu, lub nawet w samym mózgu, ruch taki sam, jaki normalnie powstaje, gdy coś złego dzieje się ze stopą, to będzie się odczuwać ból taki, jakby pochodził on ze stopy, wobec czego zmysł [wspólny] zostanie w naturalny sposób wprowadzony w błąd. Skoro bowiem jeden rodzaj ruchu w mózgu może spowodować w duszy jedno tylko odczucie, a odczucie to jest znacznie częściej wywoływane przez uszkodzenie stopy niż czegokolwiek innego, to jest o wiele bardziej rozsądne, że ruch taki wywołuje zawsze ból stopy, a nie jakiejś innej części ciała. I jeśli zdarzy się czasem, że suchość w gardle nie będzie pochodzić, jak to jest zazwyczaj, stąd, że wypicie czegoś jest konieczne dla zdrowia ciała, lecz będzie miała całkiem przeciwną przyczynę, jak to się zdarza cierpiącym na obrzęki, to jednak jest czymś znacznie lepszym, że będzie ona myląca w tym przypadku, niż gdyby miała być myląca zawsze wtedy, gdy ciało znajduje się w dobrej kondycji. Podobnie rzeczy się mają w innych przypadkach.

Z pewnością rozważanie to nie tylko znakomicie służy mi do rozpoznania wszystkich błędów, jakim podlega moja natura, ale także ułatwia mi unikać ich lub je naprawiać. Bo skoro wiem, że wszystkie moje zmysły znacznie częściej naznaczają mi prawdę niż fałsz, jeśli chodzi o sprawy związane z korzyściami i niekorzyściami ciała, i skoro prawie zawsze mogę posłużyć się kilkoma z nich dla zbadania tej samej rzeczy, a ponadto skoro mogę skorzystać z pamięci dla powiązania i połączenia poznań obecnych z przeszłymi, jak również z rozumu, który odkrył już wszystkie przyczyny mych błędów, to nie muszę już więcej obawiać się, że w rzeczach, które najczęściej przedstawiają mi zmysły, znajduje się fałsz. Muszę więc odrzucić wszystkie wątpliwości z poprzednich dni jako przesadne i śmieszne, zwłaszcza zaś tę tak zasadniczą niepewność dotyczącą możliwości odróżnienia przeze mnie snu od jawy. Teraz bowiem zauważam między nimi bardzo znamienne różnicę, taką mianowicie, że nasza pamięć nie potrafi nigdy powiązać ani połączyć naszych snów pomiędzy sobą oraz z całym biegiem naszego życia, tak jak ma w zwyczaju łączyć ze sobą zdarzenia przytrafiające się nam na jawie. I doprawdy gdybym będąc w stanie czuwania, ujrzał kogoś, kto nagle pojawiłby się i od razu zniknął, jak to się dzieje z obrazami widzianymi we śnie, tak że nie mógłbym dostrzec, skąd też przyszedł i dokąd się udał, to miałbym dobry powód, aby uznać go raczej za widziadło czy fantom powstały w mym mózgu i podobny do tych, jakie powstają tam, gdy śpię, niż za prawdziwego człowieka. Gdy jednak spostrzegam rzeczy, co do których pojmuję wyraźnie zarówno to, skąd się wzięły, jak również to gdzie się znajdują, i czas, w którym mi się przedstawiają, oraz to, że bez żadnej luki mógłbym powiązać moje spostrzeżenia zmysłowe tych rzeczy z całym pozostałym biegiem mego życia, wtenczas jestem całkowicie pewien, że spostrzegam je na jawie, a nie we śnie. W żaden sposób nie wolno mi wątpić o prawdziwości tych rzeczy, jeśli odwoławszy się do wszystkich mych zmysłów, pamięci i rozumu dla ich

zbadania, od żadnej z tych instancji nie dostaję meldunku, który kłóciłby się z czymś, o czym zdały mi sprawę pozostał. Bo z tego, że Bóg nie może być zwodzicielem, wynika w sposób konieczny, że i ja nie jestem wtedy w błędzie. Jako że jednak konieczność praktyczna zmusza nas często do jednoznacznych sądów, zanim zdążylibyśmy się dobrze zastanowić, trzeba przyznać, że w swym życiu człowiek bardzo często błądzi w sprawach szczegółowych, wobec czego uznać należy, iż natura nasza jest ułomna i słaba.