

*ANDRZEJ M. NOWIK*  
UKSW w Warszawie

**KARTEZJAŃSKIE SFORMUŁOWANIE  
„COGITO ERGO SUM”  
w aspekcie metody uprawiania filozofii**

**1. Miejsce metody Kartezjańskiej w dziejach filozofii nowożytnej.** System filozoficzny Kartezjusza, deklaratywnie oparty na metafizyce, zbudowany został na refleksji o charakterze epistemologicznym, przy czym sama metoda uprawiania filozofii odgrywa w nim rolę kluczową. W ogóle Kartezjusz po raz pierwszy w dziejach w sposób fundamentalny, konsekwentny i bezpośredni projektuje metodę przez utworzeniem systemu i metoda ta zarazem stanowi klucz do zrozumienia istoty jego refleksji. Stąd można przyporządkować główne rozstrzygnięcia tego systemu jako należące do filozofii podmiotu, nowego nurtu w dziejach filozofii, który wyłonił się wyraźnie dopiero w XVII wieku. Kartezjańską metodę można rozpatrywać w obrębie jej własnych zasad, można odnieść do kontynuacji u tych filozofów, którzy polemizując z tym systemem bądź go propagując podejmowali jego główne tezy i rozwijali je w oryginalny sposób, można w końcu usiłować wyjaśniać te zasady przez analizę ich genezy, czyli usiłować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego sam Kartezjusz, ustosunkowując się do znanej mu tradycji filozoficznej, jedne ujęcia odrzucił, inne modyfikował, a jeszcze inne uznawał w pełni za własne.

Stwierdzenie o początkach filozofii podmiotu wiąże się ze stwierdzeniem oryginalności systemu Kartezjańskiego, nie tylko wobec szkół scholastycznych, ale również licznych kierunków filozoficznych przełomu XVI i XVII wieku, które opozycją wobec scholastyki i nawiązaniem do antyku bliskie są już jego sposobowi uprawiania filozofii. Kartezjusz pragnie konsekwentnie zerwać z istotą metody scholastycznej, skoro celem jego badań ma być zbudowanie systemu opartego o zupełnie nowe zasady, do których należy przede wszystkim prymat ujęcia

poznania przed ujęciem bytu; nie wyklucza to jednak głębokiej inspiracji nowożytną scholastyką, w szczególności suarezjanizmem, i innymi koncepcjami filozoficznymi epoki, których geneza sięga niejednokrotnie trzynastowiecznych sporów o rozumienie tekstów Arystotelesa i recepcję awerroizmu. Innym zagadnieniem jest sama forma dzieł Kartezjusza, programowo odbiegająca od tradycji scholastycznej.

Tą koncepcją, która stanowi nowożytną transpozycję neoplatońskiej czy nawet jeszcze platońskiej koncepcji, przekraczającą jednocześnie dorobek średniowiecznego realizmu odwołującego się do oryginalnych Arystotelesowskich ujęć, jest koncepcja samej filozofii jako pewnego racjonalnego, intersubiektywnego dyskursu, który prowadzi do osobistego przekonania, utożsamianego z pewnością i z samą prawdą. Odrębnym zagadnieniem jest nadanie metodzie badawczej pozycji wyższej niż badaniu przyczyn bytu, co bezpośrednio łączy się z ujmowaniem podmiotowym całej problematyki filozoficznej. Natomiast sam sposób filozofowania, który Kartezjusz narzuca swoim badaniom, służy zastosowaniu tej metody i nie jest w szczególności przedmiotem refleksji w tym systemie, chociaż sam Kartezjusz używa go w sposób jednoznaczny i konsekwentny, odrzucając scholastyczne badanie przyczyn i skutków bytu i zaznaczając to jedynie tam, gdzie wydaje mu się to konieczne.

**2. Sceptycyzm metodyczny a metoda Kartezjańska.** Ilustracją zastosowania własnej metody filozofowania jest wprowadzenie sceptycyzmu metodycznego, który nie tylko poprzedza konstruowanie systemu, ale również stanowi jego głębokie uzasadnienie. użytą argumentację można poklasyfikować następująco. Najpierw Kartezjusz przytacza szereg argumentów dotyczących błędów w poznaniu ludzkim, szczególnie poznaniu zmysłowym, które mogą skłaniać do postawy sceptycznej, lecz sam zdaje sobie sprawę ze słabości tych argumentów i z odpowiedzi, jakie wobec nich były formułowane w ciągu dziejów filozofii. Bliższy już jego własnym przekonaniom jest argument z rzekomego braku kryterium pozwalającego stwierdzić różnice występujące pomiędzy stanem jawy a stanem snu, lecz ostatecznie, wobec znanych scholastycznych rozstrzygnięć tego pozornego paradoksu i on zostaje przez Kartezjusza zarzucony.

Cały sceptycyzm metodyczny opiera się na argumente ostatnim, najbardziej oryginalnym, argumente z hipotezy istnienia złośliwego demona, dla której skonstruowania Kartezjusz nie cofa się nawet przed wykorzystaniem scholastycznej koncepcji sposobu, w jaki szatan może opętać człowieka. Przemilczana jest przy okazji pewna istotna niekonsekwencja, mianowicie przypisywania owemu bytowi, którego koncepcja jako bytu hipotetycznego nie powinna być sprzeczna, cech wzajemnie się wykluczających: złej woli, która dąży do wprowadzania człowieka w błąd, i wszechmocy właściwej samemu Bogu. W innym miejscu swoich rozważań Kartezjusz będzie dowodził słuszności naturalnej skłonności człowieka do uznawania istnienia poznawanych ciał na podstawie tego, że Stwórca człowieka, skoro jest wszechmogący, nie może nie być zarazem prawdomówny; Kartezjusz zresztą spotykał się później z zarzutami negującymi swój sposób rozumienia prawdomówności Boga.

Cała słabość argumentacji sceptycznej, z której Kartezjusz zdaje sobie najwyraźniej sprawę, łącznie z wewnętrzną sprzecznością ostatniego argumentu, jest jednak podporządkowana doprowadzeniu do subiektywnego przeświadczenia, wyrażającego się w wątpieniu we wszystko. Bez tego wątpienia poszukiwanie nowego punktu wyjścia w filozofii byłoby pozbawione racji. Jest znamienne, że Kartezjusz w analogiczny sposób przeprowadza dalszą, konstruktywną część swoich wywodów. Ich wspólną cechą będzie dążenie do uzyskania decyzji o pełnej zgodzie na proponowane twierdzenie, która jako akt woli jest powodem pewności, ujmowanej zarazem jako poznanie prawdy.

**3. Główne etapy stosowania metody Kartezjańskiej.** Powyżej opisane zabiegi w pełni ujawniają swój charakter w centralnym dla systemu sformułowaniu *cogito ergo sum*, którego odpowiednie zaprezentowanie jako swoistego argumentu ma skłaniać do jego bezwzględnego uznania w sposób proponowany przez Kartezjusza, czyli sposób uprawiania filozofii ma zagwarantować powodzenie metody filozofowania. W tym celu proponuje ujęcie w punkcie wyjścia, owym punkcie archimedesowym swojego systemu, jedynie tego, co jest zarazem *jasne i wyraźne* (*clarum et distinctum*), czyli co jest ujmowalne bezpośrednio i co jest odrębne od innych ujęć poznawczych.

Kartezjusz od stwierdzenia własnego *wątpienia* (*dubitatio*) przechodzi do stwierdzenia myślenia (*cogitatio*), co nie jest w ogóle uzasadnione żadną głębszą analizą, zarówno samych złożonych pojęć, jak i związku zachodzącego między nimi, poza narzucanym przeświadczeniem, że *wątpienie* stanowi po prostu jedną z odmian *myślenia*. Tymczasem *wątpienie* jest złożonym działaniem intelektualnym, a na to, co Kartezjusz określa *myśleniem*, składają się zgodnie z jego własnymi szczegółowymi dopowiedzeniami działania intelektualne, wolitywne, a nawet zmysłowe.

Jeszcze bardziej złożona jest problematyka dotycząca *myślenia* i *bycia* (*existentia*) oraz samego ujęcia w *myśleniu bycia*, bowiem Kartezjusz usiłuje zastąpić zasady rozumowania sylogistycznego specyficznym pojmowaną *intuicją* (*intuitio*), w której następować ma ujmowanie tego, co *jasne i wyraźne*, w innym, wcześniej ujętym *jasnym i wyraźnym*, przy czym związek obu ujęć również ma stanowić przedmiot ujęcia intuicyjnego, gwarantującego ich pewność utożsamioną z prawdziwością. Propozycja ta od razu spotkała się z zarzutem ukrytego sylogizmu, w którym przesłanka większa w rodzaju „wszystko, co myśli, jest” została przemilczana, a uwzględniona została tylko przesłanka mniejsza „ja myślę” i wniosek „ja jestem”; Kartezjusz taką interpretację stanowczo odrzucał, ale odwoływał się przy tym nie do analizy działań poznawczych, lecz do założonej wcześniej przez siebie metody opartej na intuicji. Pozostaje jeszcze samo stwierdzenie „ja jestem” („ego sum, ego existo”), w którym można, podobnie jak w pojęciu *myślenia*, wyróżnić części składowe, które mają bardziej pierwotny charakter: pojęcie *bycia* oraz trudne i złożone pojęcie kryjące się pod terminem *ja*.

Różnice w badaniu tych samych pojęć w ujęciach scholastycznych i Kartezjańskim wynikają głównie z przyjętej przez Kartezjusza nowej metody, w której szukanie przyczyn tego, czym coś, jego *istoty*, a przede wszystkim przyczyny tego, że w ogóle coś jest, czyli *istnienia*, a zatem pewnego rodzaju analiza bytu stanowiącego przedmiotu poznania, zastąpione zostało szukaniem tego, jak są poznawane poszczególne pojęcia, czyli analizą podmiotu jako poznającego. Ujmując całościowo Kartezjańskie badania można powiedzieć, że w centrum refleksji filozoficznej znalazło się u niego przeżywanie siebie samego jako podmiotu po-

znającego, a ostatecznym kryterium prawdy stało się przeżywanie pewności.

Konsekwencje takiego sposobu uprawiania filozofii przekładają się na dalsze tezy filozoficzne Kartezjusza. Utożsamiając wszystko, co w jakiś sposób jest, *rzeczy (res)*, z *substancją (substantia)* tworzy nowe pojęcia Boga, duszy i ciała; utożsamiając *atrybut* substancji z jej *istotą* określa istotę Boga jako *nieskończoność (infinitas)*, duszy jako *myślenie (cogitatio)*, ciała jako *rozciągłość (extensio)*. Na nowo określa zasady ludzkiego poznania, utożsamiając *intelektualną postać poznawczą (species intelligibilis)* z *pojęciem (conceptio)* intelektu i z tym, co św. Tomasz z Akwinu nazywa *słowem serca (verbum cordis)*, tworząc przy tym nową koncepcję *idei (idea)* i czyniąc z niej zasadniczy przedmiot poznania.

**4. Recepja metody Kartezjańskiej.** Pewnego rodzaju ilustracją charakteru metody Kartezjańskiej są reakcje na jej konsekwencje w rozwiązywaniu problemów filozoficznych. Sam Kartezjusz, obawiając się zbyt dużych kontrowersji mogących pojawić się wokół swoich propozycji, decyduje się po kilkunastu latach pracy nad nowym systemem filozoficznym na publikację swego przyczynku do sytemu *Rozprawa o metodzie* dopiero w roku 1637, w większym zbiorze *Eseje*, w języku francuskim i w dodatku anonimowo; jest to zarazem pierwsza ściśle filozoficzna jego publikacja. Wcześniejsze studium *Prawidła kierowania umysłem* ukazało się zresztą dopiero po jego śmierci.

Kilka lat później, po wnikliwym prześledzeniu reakcji na swoje poglądy, Kartezjusz zasięga opinii w sprawie zasadniczego swojego dzieła *Medytacje o pierwszej filozofii* i publikuje je w roku 1641 jako oficjalny wykład swojego systemu w języku łacińskim, wciąż oficjalnym języku nauki. Radykalizm dzieła został pozornie złagodzony unізoną dedykacją skierowaną do *najuczeńszych i przesławnych* profesorów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Paryskiego, augustyńską retoryką ukierunkowaną na badanie zagadnienia Boga i duszy oraz udawaną pokorą wobec scholastycznych autorytetów; prawdopodobnie dzieło to zostało całkowicie zignorowane przez środowisko, o którego aprobatę Kartezjusz tak bardzo zabiegał. Znaczna część sformułowań użytych w *Medytacjach* została zradykalizowana dopiero w autoryzowanym zapewne w

dużym stopniu przez Kartezjusza tłumaczeniu autorstwa księcia Ludwika Karola d'Albert de Luynes.

Dyskusja, jaka wywiązała się w związku z tekstem *Medytacji*, od samego początku była w dużym stopniu kształtowana przez samego Kartezjusza, lecz nie uchroniło to dzieła przed lekceważeniem ze strony wielu środowisk uniwersyteckich oraz ostrą krytyką nawet ze strony uczonych stosunkowo przychylnych Kartezjuszowi. Ta część dyskusji bowiem, którą Kartezjusza bezpośrednio wywołał i której wyniki publikował w kolejnych wydaniach *Medytacji*, a którą prowadziła głównie nieformalna grupa uczonych, w której szczególną rolę odgrywał życzliwy autorowi o. Marin Mersenne, zamiast nobilitować dzieło, przeprowadziła właściwie jego gruntowną krytykę. Nawet w środowisku jezuitów, w którym kształcił się Kartezjusz i posiadał przyjaciół, odezwały się ostre głosy krytyki, a spory oparły się aż o prowincjała francuskich jezuitów.

Krytyka ta z pewnymi wyjątkami, jak zarzuty i rozważania Tomasza Hobbesa, daje się sprowadzić, po pierwsze, do zarzutu łamania przez Kartezjusza zasad uprawiania filozofii, które zostały wypracowane w ramach filozofii scholastycznej. Znamienne jest, że chociaż system Kartezjański łączy w sobie wiele kierunków poszukiwań ówczesnej filozofii, począwszy od scholastyki w wersji suarezjańskiej, to sam sposób wykładu stoi w rażącej sprzeczności z dotychczasowymi metodami uprawiania filozofii.

Szczególnym świadectwem tego styku dwóch różnych metod jest zapis rozmowy, którą Kartezjusz odbył w 1648 roku, dwa lata przed śmiercią, z młodym filozofem i teologiem Franciszkiem Burmanem. Jej wynikiem była konfrontacja dwóch sposobów pojmowania filozofii, przy czym o tyle argumenty Kartezjusza nabierają właściwego znaczenia, o ile oddalają się od scholastycznego rozumienia bytu i odwołują się do swoistego przeżywania siebie jako poznającego podmiotu.

**5. Próba oceny metody Kartezjańskiej.** Z punktu widzenia dziejów filozofii w starożytności i w średniowieczu, Kartezjusz porzuca dotychczasowe rozumienie samej filozofii i zastępuje je nowym typem refleksji. Odwołując się do Arystotelesowskich ujęć metodologicznych można stwierdzić, że filozofią u Kartezjusza staje się nowa odmiana *dialektyki*,

a dotychczasowy system filozofowania został poddany krytyce wyrastającej jeszcze ze sceptycznych koncepcji sformułowanych w ramach *via moderna*.

Dialektyczna forma dyskursu filozoficznego i należąca do samej istoty dialektyki koncentracja na pojęciach i na podmiocie, który jest ich nośnikiem, wpisują filozoficzny dorobek Kartezjusza w jeden z dwóch głównych nurtów filozofii nowożytnej, obok nurtu zdecydowanie scholastycznego. Nurt ten w jego epoce bezpośrednio jeszcze nawiązywał do rozwiązań renesansowych i stanowił kontynuację traktowania filozofii tak, jak czynili to renesansowi humaniści, a widzieli w niej przede wszystkim nie wiedzę, lecz swoistą formę życia. Jednocześnie Kartezjusz, dokonuje głębokiego zwrotu w uprawianiu filozofii w kierunku, który przed nim był jedynie ogólnie wskazany, lecz w swoim złożonym systemie filozoficznym zachowuje samą istotę filozofii pojmowanej jako refleksja nad przeżywaniem życia i nad jego formą, filozofii pojmowanej jako sztuka życia.

#### Bibliografia:

Alquié Ferdinand: *Kartezjusz*, przełożył oraz wyboru pism Kartezjusza dokonał Stanisław Cichowicz. Warszawa 1989.

Asmus W. F.; *Descartes*, przełożył z rosyjskiego Ludwik Chmaj. Warszawa 1960.

Descartes René: *Meditationes de prima philosophia*, curavit Artur Buchenau. Lipsiae 1913.

Descartes René: *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przełożyli Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska. Kęty 2001.

Descartes René: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przełożył Tadeusz Żeleński-Boy. Kęty 2002.

Drozdowicz Zbigniew: *Kartezjusz a współczesność*. Poznań 1980.

Janowski Zbigniew: *Teodycea Kartezjańska*. Kraków 1998.

*Kartezjusz. W czterechsetlecie urodzin filozofa*, praca zbiorowa pod redakcją Czesława Głombika. Katowice 1998.

Kopania Jerzy: *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*. Białystok 1988.

Maritain Jacques: *Kartezjusz czyli wcielenie anioła*, w: *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przełożył Konstanty Michalski. Warszawa 2005, s. 89-132.

Morawiec Edmund, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*. Warszawa 1970.

Nowik Andrzej Marek: *Tezy filozofów arabskich w systemie Kartezjusza*. „Episteme” 100 (2010), s. 161-167.

Rodis-Lewis Geneviève: *Kartezjusz i racjonalizm*, przełożył Stanisław Cichowicz. Warszawa 2000.

Ziółkowski Andrzej M.: *Filozofia René Descartes'a*. Warszawa 1989.