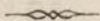


La Biblioth.
Marnawski Karz. Librar.

17
Lisopad. H. Strawy
1900.

KARTEZYUSZ.



RÓZMYŚLANIA.

Warszawskie
Towarzystwo Filozoficzne

Wyciąg z Ustawy Kasy pomocy dla osób, pracujących na polu naukowym, imienia J. Mianowskiego.

§ 1. Kasa pomocy Józefa Mianowskiego ma na celu udzielanie zapomóg pieniężnych, jednorazowych lub peryjodycznych, oraz pożyczek osobom pracującym na polu naukowym, lub też osobom, które już poprzednio w tej dziedzinie dały się poznać ze swoich prac naukowych. Zadaniem Kasy może być również udzielanie takim osobom środków lub też pożyczek na cele naukowe.

§ 3. Fundusze Kasy stanowią: a) wkłady założycieli, b) jednorazowe i coroczne wnioski członków Kasy, c) dobrowolne ofiary na zasilenie Kasy, d) wpływy z publicznych prelekcji, koncertów i widowisk, urządzanych w celu powiększenia funduszów Kasy.

§ 7. Członkowie Kasy dzielą się na honorowych i rzeczywistych. Za honorowych członków uważają się ci, którzy ofiarują jednorazowo dla Kasy przynajmniej sto rubli. Do rzeczywistych zaś członków zaliczają się osoby, wnoszące corocznie do Kasy przynajmniej pięć rubli.

§ 9. Członkami Komitetu mogą być tylko osoby posiadające stopień naukowy.

§ 10. Komitet składa się z 12-tu członków i wybiera ze swego łona większością głosów na lat dwa swego Prezesa i Vice-Prezesa.

§ 18. Komitet drukuje corocznie sprawozdanie z czynności Kasy....

§ 19. Kapitał obrotowy Kasy, przeznaczony na zapomogi jednorazowe i peryjodyczne oraz na pożyczki, składa się: a) z wniosków rzeczywistych członków Kasy, b) z połowy jednorazowych ofiar członków honorowych Kasy i jej założycieli, c) z procentów od wszystkich kapitałów Kasy i d) z wpływów z prelekcji publicznych, koncertów i widowisk.

§ 21. Sumy, wskazane w punkcie c § 3, zaliczają się do kapitału obrotowego lub zapasowego, zgodnie z życzeniem ofiarodawców.

§ 22. Wysokość zapomogi, jednorazowo lub też peryjodyczne w ciągu roku do jednych rąk z kapitału obrotowego wydawanej, nie może przenieść $\frac{1}{5}$ części kapitału obrotowego z poprzedniego roku.

Kasa mieści się w biurze Vice-Prezesa Kasy, St. Kronenberga (Mazowiecka 18). Wszyscy Członkowie Komitetu przyjmują wkłady od Członków Kasy i ofiary jednorazowe, jak również podania o pożyczki i zapomogi. Przesyłki pieniężne przyjmuje Członek Komitetu Kasyer instytucji, Karol Deike (ul. Włodzimirska, 7). W ten sam sposób każdy otrzymać może **Ustawę Kasy i sprawozdania z czynności.**

Wydanie z zapomogi Kasy pomocy dla osób
pracujących na polu naukowym imienia
D-ra Józefa Mianowskiego.

1133
Kartezyusz.

ROZMYŚLANIA

NAD ZASADAMI FILOZOFII,

dowodzące

istnienia Boga i różnicy pomiędzy duszą ludzką i ciałem.

Przełożył z łacińskiego

Ignacy Karol Dworzaczek.

Pod redakcją

HENRYKA STRUVEGO.

~~No in v. 563.~~
Warszawskie

Towarzystwo Filozoficzne

WARSZAWA

No in v. 2133

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDEGO I S-KI.

1885.

Cena kop. 70.

<http://rcin.org.pl>



№. inv 2133

Дозволено Цензурою.
Г. Варшава, 2 Апрѣля 1885 года.

PRZEDMOWA.

W celu ożywienia u nas ruchu umysłowego na polu filozofii, powziąłem już od dawna zamiar wydania *Biblioteki filozoficznej*, któraby zawierała w sobie przekład polski główniejszych dzieł najznakomitszych myślicieli świata. Doniosłość takiego przedsięwzięcia nie potrzebuje zapewne dopiero bliższych objaśnień. Dość powiedzieć, że studyum klasyków filozofii jest konieczną szkołą przygotowawczą do wszelkich samodzielnych badań filozoficznych. Szkoły tej zastąpić nie mogą żadne referaty w najgruntowniejszych nawet historyach filozofii. Tylko bezpośrednia, że tak powiem, osobista znajomość z pierwszorzędnymi myślicielami wznosi umysł adepta filozofii na właściwe stanowisko i wskazuje mu drogę dalszego postępu w zakresie badań filozoficznych.

Trudności, jakie się, niestety, u nas zawsze łączą z wydawnictwem prac poważniejszych, choćby najbardziej pożytecznych i najniezbędniejszych dla prawidłowego rozwoju umysłowości swojskiej, usunął

tym razem Komitet Kassy pomocy dla osób pracujących na polu naukowem imienia ś. p. Mianowskiego, wyznaczając na ten cel odpowiednią summę, zabezpieczającą na pierwszy początek nie tylko sam druk odnośnych dzieł, ale i skromne honorarya dla tłumaczy. To też wkrótce znalazłem w różnych stronach wśród młodszej generacyi pewną liczbę chętnych podjęcia się pracy około urzeczywistnienia powyższego zamiaru. Kilka dzieł ważniejszych *Platona* tłumaczą pp. M. i K., trzy księgi o duszy *Arystotelesa* p. U., *Organon Bakona* p. Z. P., *Rozmyślenia Kartezjusza* p. D., *Etykę Spinozy* p. A. P., dzieło *Lokka* o rozumie ludzkim p. I. B., kilka prac pomniejszych *Leibnica* p. S. B., O poszukiwaniu prawdy *Malebranche'a* p. S., kilka dzieł *Kanta* pp. G., F. K., N. i W., wreszcie wyjątki z *Schopenhauera* p. G. Nie jest to zbyt wiele, a w każdym razie nie wystarcza jeszcze do systematycznego zaokrąglenia *Biblioteki filozoficznej*; ale daje przynajmniej nadzieję należytego rozwoju przedsięwzięcia.

O ile nadzieja ta się ziści, — przyszłość dopiero pokaże. Nie mogę jednak już teraz zataić, że tłumacze w spełnieniu swoich zamiarów napotykają na różnorodne trudności, wynikające nie tylko z samego przedmiotu pracy, ale i ze stosunków osobistych, w jakich się większość pracowników znajduje. Filozofia, jak wiadomo, bytu niezabezpiecza, przynajmniej nie u nas. Nawet pedagogiczna działalność na jej polu, zapewnia jej miłośnikom tylko wyjątkowo jakie takie utrzymanie. Podczas gdy historyk, filolog, matematyk, przyrodnik, połączyć mogą swe zajęcia

zawodowe z pracą naukową, to adepci filozofii, — u nas przynajmniej, — poświęcić jej mogą zazwyczaj tylko czas wolny od innych zajęć chlebodajnego powołania. Jest to jedna z przyczyn zbyt małej liczby pracowników na tem polu u nas. Czy wzmiankowani tłumacze, którzy się ze szczerą gotowością do rzeczy wzięli, zdołają przewyciężyć te trudności? czy znajdą dosyć czasu, aby dokonać rozpoczętego dzieła? — tego przesądzać nie mogę. Dotąd ze wszystkich projektowanych prac skończone zostały i doszły do moich rąk dla ich przejrzenia i przygotowania do druku tylko dwie, a mianowicie przekład Rozmyślań Kartezjusza przez p. Dworzaczka i przekład Platona obrony Sokratesa przez p. Maszewskiego. Pierwszy z tych przekładów obecnie na widok publiczny wydaje; druk drugiego już rozpoczętym został, więc i jego wydanie wkrótce nastąpi.

Co do przygotowania reszty przekładów nie mam stanowczej pewności, — przynajmniej nie wiem, czy dokonane będą w takiej ilości, aby dawały prawo do nadania niniejszemu wydawnictwu zbiorowego tytułu *Biblioteki filozoficznej*. Dla tego też odstępuję od tego zbyt wiele obiecującego tytułu i zamierzam na przyszłość wydać każdy z projektowanych przekładów z osobna, w miarę ich dokonania.

Już w roku 1878 zapowiedziano we Lwowie podobne wydawnictwo p. t. „*Biblioteka filozoficzna. Zbiorek dzieł najznakomitszych myślicieli.*” Redakeya na wstępie zapewniała publiczność, że wydawać będzie Bibliotekę „bez pośpiechu, ale też bez przerwy, nie oglądając się na żadne trudności,” i że „pomoc gorli-

wych sił naukowych jest dla wydawnictwa zapewniona." Z tem wszystkiem jednak wydawnictwo skończyło się na pierwszym tomiku, zawierającym *Rozprawę Kartezjusza o Metodzie*, przełożoną przez p. Wojciecha Dobrzyckiego. Jest to, niestety, przestroga wymowna dla wszelkich dalszych przedsięwzięć na tem polu. Pomimo to mam nadzieję, że wydawnictwo niniejsze okaże się żywotniejszem.

Henryk Struve.

Warszawa,
w Marcu 1885 r.

Wstęp tłumacza „Romysłań.”

Wiek XVI upamiętnił się w dziejach ludzkości reformą w religii europejskich ludów i w rozwoju nauki we właściwym tego słowa znaczeniu. Pole krytycznych, samodzielnych studyów po upadku Grecyi starożytnej, już w epoce rzymskiego cezaryzmu bujnym zarastało chwastem. Przewrót, który nastąpił po ostatecznym rozkładzie świata starożytnego, na długie wieki zniweczył owoce starożytnej cywilizacyi. Dopiero w drugiej połowie epoki, zwanej wiekami średnimi, Europa powoli zaczyna odczuwać swoją niemoc i ciemnotę; głębsze i silniejsze umysły z zapalem rozpoczynają studia nad zabytkami starożytnej literatury, i powoli nawiązuje się zerwana nie umysłowego rozwoju między minionym, zamarłym światem klasycznym, a współczesnymi średniowiecznymi ludami Europy. W dziedzinie nauki, literatura świata starożytnego posłużyła jako podkład do dalszej pracy na polu zdobyczy umysłowej.

Między pionierami tej samodzielnej pracy i zę-

mierającym scholastycezmem wieków średnich rozpoczęła się walka stanowcza, która w XVI wieku zakończyła się zupełnym tryumfem stronników samodzielnego rozwoju, tryumfem miłośników wiedzy i prawdy.

To też u progu nowożytnej filozofii stoją dwaj wielcy myśliciele, *Bacon* i *Kartezyusz*, których wydał ten właśnie pamiętny swym przewrotem wiek XVI. Obaj oni stanęli już o własnych siłach, obaj założyli podwaliny dalszego samodzielnego rozwoju filozofii. Bacon rozwinął dalej empiryczną metodę Arystotelesa i wykazał konieczność jej zastosowania w nauce, starając się przytem usunąć z umysłów zabytki ciasnych przesądów scholastyceizmu. Kartezyusz zaś zwrócił się wprost ku zbadaniu samego człowieka, jego istoty, i czynił to w przekonaniu, że, zanim człowiek świat badać pocznie, powinien pierwej zbadać swoją zdolność poznawania rzeczy, swój rozum, odnaleźć kryterium prawdy, ażeby mózgi się upewnić o prawdziwości wyników swej pracy. Kwestye, podjęte przez tych myślicieli, po dziś dzień są przedmiotem ścisłych i wszechstronnych badań w dziedzinie filozofii, ponieważ ludzkość zrozumiała całą ich doniosłość.

René Descartes (Cartesius) urodził się we Francyi, w prowincyi Touraine, miasteczku la Haie roku 1596. Pochodził on ze starożytnej szlacheckiej rodziny, od dawna zamieszkałej w tej prowincyi. Od ósmego roku życia pobierał nauki w kollegium jezuickiem w la Flèche, gdzie zapoznał się z filozofią scholastyczną. Największe upodobanie znajdował w naukach matematycznych. Po wyjściu z kollegium młody Kar-

tezyusz udał się w roku 1613 do Paryża, gdzie spędził czas jakiś wśród arystokracji i życia dworskiego. Nie znajdując jednak w tej sferze zadowolenia usunął się nagle od tak zwanego wielkiego świata i najął na przedmieściu St. Germain skromne mieszkanie, poświęcając się w ciszy i samotności studjom naukowym. Odnaleziony po dwóch latach przypadkowo przez swych dawnych przyjaciół, opuścił zupełnie Paryż i w dwudziestym pierwszym roku życia zaciągnął się do służby wojskowej, najprzód w wojsku niderlandzkim, a następnie w szeregach bawarskich i austriackich. W roku 1620, po wybuchu trzydziestoletniej wojny, brał udział pod rozkazami Tilli w pamiętnej bitwie pod Pragą.

Po kilku latach, spędzonych na służbie wojskowej, Kartezyusz powrócił w roku 1622 do ojczyzny, dla załatwienia interesów familijnych. W następnym jednak już roku udaje się w podróż na południe, zwiedza Szwajcaryą, Tyrol i Włochy, i bawi kilka miesięcy w Rzymie. Sprzykrzywszy sobie wreszcie zupełnie taką włóczęgę po obcych krajach, wraca we środku 1625 roku do Paryża i oddaje się znowu z całym zapalem nauce. Rosnąca sława uczonego i częste odwiedziny znajomych i przyjaciół męczyły go jednak do tego stopnia i zabierały mu tyle drogiego czasu, że w roku 1629 opuścił znowu Francją i przeniósł się ostatecznie do Hollandyi, gdzie w różnych miejscowościach, w Amsterdamie, Leydenie w okolicach Utrechtu i t. d. zamieszkał w jak największej tajemnicy i samotności przez lat dwadzieścia, z małemi tylko przerwami, poświęconemi bądź odwiedzi-

nom kraju rodzinnego, bądź niedługim podróżom do Anglii i Danii.

W Hollandyi dopiero wielki myśliciel mógł z całą swobodą i spokojem oddać się ulubionej pracy i studyom filozoficznym. Nikt z rodaków o miejscu jego pobytu nie wiedział, prócz serdecznego przyjaciela i dawnego kolegi szkolnego, uczonego ojca z zakonu Franciszkanów, Mersenne'a. Za pośrednictwem jego Kartezjusz utrzymywał listowne stosunki z wielu współczesnymi uczonymi i zaznajamiał się z całym ówczesnym ruchem umysłowym. W takiej to samotności, skupiając wszystkie siły swego ducha, napisał Kartezjusz wiekopomne swoje dzieła. W roku 1637 ogłosił drukiem „*Discours de la Méthode*,” w których wyłożył swoją metodę badania i dociekania prawdy. Następnie w roku 1641 ukazały się jego „*Meditationes de prima philosophia*,” a w 1644 roku „*Principia philosophiae*.”

Dzięki zarówno tym pracom filozoficznym jak i wielu innym z zakresu matematyki i fizyki, rozgłos znakomitego uczonego i głębokiego myśliciela rozszedł się wkrótce po całym świecie. Doszedł też do królowej szwedzkiej Krystyny, córki Gustawa Adolfa, jednej z najbardziej wykształconych i nawet uczonych kobiet swojego czasu. Głęboko zainteresowana pracami Kartezjusza, królowa powołała go do Sztokholmu z prośbą, aby ją osobiście zapoznał ze swoją filozofią. Kartezjusz po dość długim wachaniu się, udał się do Szwecyi we wrześniu 1649 roku i po przybyciu do Sztokholmu w przeciągu kilku miesięcy, prawie codziennie, w godzinach wolnych dla królowej od

zająć rządu państwem t. j. od godziny piątej z rana, miewał z nią rozmowy filozoficzne. Klimat jednak szwedzki szkodliwie oddziałał na zdrowie Kartezjusza i tak już podkopane nadmiarem pracy umysłowej. Zaziębiwszy się mocno zachorował niebezpiecznie i po upływie kilku dni umarł dnia 11 lutego 1650 roku.

Cały systemat filozoficzny Kartezjusza streszcza się zasadniczo w jego „*Rozmyślaniach nad zasadami filozofii*” (*Meditationes de prima philosophia*). W dziele tem Kartezjusz wyraźnie zaznacza swój czysto racjonalny kierunek myślenia i wyluszcza gruntownie główne zasady swojej teoryi filozoficznej. Nie ulega też wątpliwości, że dzieło to może jak najdokładniej zaznajomić czytelnika z filozofią Kartezjusza, i w skutek tego z pośród wszystkich dzieł jego najodpowiedniej było najprzód to właśnie przyswoić naszej literaturze filozoficznej.

Ponieważ autor w swoich „*Rozmyślaniach*” jasno zupełnie przedstawia swoją teorię, zbytecznem więc byłoby streścić ją tutaj. Natomiast wypada poczynić niektóre uwagi co do samego tłumaczenia.

Tytuł łaciński dzieła, *Meditationes de prima philosophia*, brzmi w dosłownym przekładzie polskim *Rozmyślania nad pierwszą filozofią*. Tą nazwą „*pierwszej filozofii*” Kartezjusz, za przykładem Arystotelesa, pragnął oznaczyć badania, dotyczące zasad i podsta w wszelkiej filozofii, punktu wyjścia wszelkiego filozoficznego rozmyślenia. W języku zaś polskim to wyrażenie „*pierwsza filozofia*” nie oddaje bynajmniej owej myśli, lecz, oznaczając raczej jakiś po-

rządkowy czysto układ filozofii, każe przypuszczać istnienie drugiej, lub trzeciej filozofii, co traciłoby dziwactwem. Sądziliśmy więc, że lepiej było przełożyć tytuł mniej dosłownie, a za to więcej w myśl autora i zrozumialej dla czytelnika. To też wskutek tych powodów zmieniliśmy w przekładzie tytuł dosłowny na: *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*.

Zaznaczyć musimy, że wyraz łaciński „idea,” przez Dekarta często używany, ma kilka znaczeń, które w polskim języku różnie oddawać należy. „Idea” może znaczyć: *wyobrażenie, pojęcie, idea i myśl*. *Wyobrażenie* jest to myśl, która w umyśle naszym odzwierciedla przedmiot materialny, zewnętrzny, oddziaływający na nas za pomocą zmysłów. *Pojęcie* ma znaczenie w logice ściśle określone, jako obejmujące w sobie cały szereg przedmiotów, których główne i niezmiennie tylko własności w sobie jednoczy. *Idea* jest to pojęcie, zawierające w sobie pewną doskonałość, wyższość. *Myśl* zaś oznacza w ogóle wszelki objaw działalności umysłowej, za pomocą którego zdajemy sobie świadomą sprawę z naszych stanów i wrażeń wewnętrznych. W tem znaczeniu myśl obejmuje w sobie zarówno wyobrażenie i pojęcie, jak i ideę. Dla uniknięcia jednak nieporozumień, mogących wynikać wskutek używania wyrazu myśli w tem ogólnem znaczeniu, tłumaczyliśmy wyraz „idea,” używany w znaczeniu myśli w ogóle, przez wyraz „pojęcie,” którego w takich razach nie należy brać w ścisłym, logicznem znaczeniu, lecz w znaczeniu ogólnie psychologicznem. Tak np. „idea caloris” — tłumaczyliśmy

„pojęcie zimna,” jako bezpośrednia myśl o zimnie, wywołana zaraz po doznaniu wrażenia zimna.

W skutek ścisłości języka łacińskiego, okazała się też niejednokrotnie potrzeba omawiania pojedynczych wyrazów całemi zdaniem. Wymagało tego jasne i dobitne odtworzenie myśli autora. Tym sposobem, nie odstępując od tekstu, staraliśmy się urobić go w przekładzie podług wymagań składni i stylistyki języka polskiego. Często także trzeba było, dla jasności przekładu, dzielić długie łacińskie peryody na krótsze zdania. Ale i w takich razach zawsze mieliśmy na uwadze wierność przekładu i zgodność jego z łacińskim tekstem.

Przekład niniejszy dokonany został z oryginału łacińskiego, edycyi wiedeńskiej 1866 roku, wydanej przez Dr. *Zygmunta Baracha*, docenta filozofii c. k. Uniwersytetu w Wiedniu.

Źłumacz.

Przedmowa Kartezjusza do czytelnika.

Dawniej już nieco, w rozprawie o Metodzie prawidłowego rozumowania i dochodzenia prawdy w naukach, wydanej w roku 1635 w języku francuzkim, dotknąłem pobieżnie kwestyj o Bogu i duszy ludzkiej. Nie miałem wówczas zamiaru szczegółowego ich rozbioru, lecz dotknąłem ich tylko dla tego, aby ze sądów czytelników wyprowadzić wnioski co do dalszego traktowania tych kwestyj. Zdawało mi się nadto, że kwestye te tak wielkiej są wagi, iż należało więcej, niż raz jeden tylko nad nimi się zastanawiać. Dla wyjaśnienia zaś tych kwestyj wybrałem obecnie drogę tak mało utorowaną i tak niedostępną dla ogólnego użytku, że nie uważałem za pożyteczne pisać to dzieło w języku francuzkim i tem samem dać je w ręce całego czytającego ogółu, aby słabsze umysły nie zechciały podążyć tą samą drogą.

W powyższem dziele prosiłem, aby każdy z czytelników, któremu zdarzyłoby się w mej pracy napotkać coś godnego zarzutu, raczył zwrócić na to moją

uwagę. Z uczynionych mi zarzutów co do tych kwestyj dwa tylko zasługują na uwagę, i na nie też w krótkich słowach odpowiem, zanim przystąpię do bliższego rozwoju samego przedmiotu.

Pierwszy zarzut stara się wykazać, że z tej okoliczności, iż dusza ludzka, zwracając się ku sobie samej, pojmuje siebie tylko jako istotę myślącą, nie wynika bynajmniej, aby jej natura, czyli istota na tem *tylko* polegała, że jest myślącą. Tutaj bowiem wyraz „tylko” wyłącza z pojęcia duszy wszystko inne, o czem dałoby się może powiedzieć, że także należy do natury duszy. Na ten zarzut odpowiadam, że niechciałem wyłączać tego wszystkiego ze względu na rzecz samą (o której tutaj bynajmniej nie było mowy), lecz tylko ze względu na moje wrażenie. Myślą moją było, że *nie znam* nic innego, coby się mogło odnosić do mojej istoty, prócz tego, że jestem istotą myślącą, czyli istotą, posiadającą zdolność myślenia. W moich „Rozmyślaniach” zaś wykażę następnie, jakim sposobem z tego, że nieznam nic innego, co by mogło się odnosić do mojej istoty, wynika bezpośrednio, że i rzeczywiście nic innego do niej się nie odnosi.

Drugi zarzut opiewa, że ztąd, iż posiadam ideę istoty doskonalszej odemnie, nie wynika bynajmniej, aby idea ta była rzeczywiście doskonalszą odemnie; a tem mniej nie wynika ztąd, aby to, co idea ta oznacza, istniało. Na to odpowiadam, że w słowie idea zawiera się dwuznacznik: można ją pojmować materialnie, jako czymось umysłu, a biorąc ją w tem znaczeniu, nie można powiedzieć, aby była doskonalszą

szą odemnie; albo też można ją pojmować obiektywnie, jako rzecz przedstawioną przez ową czynność, a wtedy to właśnie rzecz może być doskonalszą odemnie ze względu na swoją istotę (essentia), chociażbyśmy nawet nie przypuszczali jej istnienia po zafeserę naszego umysłu. Jakim sposobem jednak z tego tylko, że posiadam ideę istoty doskonalszej odemnie, wynika, że ta istota rzeczywiście istnieje, — to obszernie wyłożę w dalszem rozwinięciu moich poglądów.

Prócz tych dwóch zarzutów otrzymałem dwa inne jeszcze dosyć długie listy, które nie tyle występują przeciw moim dowodom w tych kwestyach, ile raczej przeciw moim wnioskom, posiłkując się przytem dowodami, czerpanymi ze zwyczajnych komunalów ateuszowskich. Ponieważ argumenty tego rodzaju nie mogą mieć żadnego znaczenia dla tych, którzy rozumieją moje dowody, a sądy wielu ludzi tak są przewrotne i słabe, że łatwiej dają się powodować pierwotnymi, choćby nawet fałszywymi i przeciwnymi rozumowi poglądami, aniżeli przyznawać słusność zdaniu późniejszemu, opartemu na prawdziwym i gruntownem zbadaniu ich poglądów; przeto nie chcę tutaj na te zarzuty odpowiadać, abym nie potrzebował dopiero zdawać z nich sprawy. Ogólnie tylko zaznaczę, że to wszystko, co ateusze zazwyczaj przytaczają dla zaprzeczenia istnienia Boga, zawsze do tego się sprowadza, że albo przypisują Bogu namiętności ludzkie, albo też nadają umysłowi naszemu taką mądrość i siłę, jakoby zdolnym był określić i pojąć, co Bóg uczynić może lub powinien. Wszystkie te zarzuty jednak nie przedstawiają nam żadnej trudności, jeśli tyl-

ko będziemy pamiętać o tem, że umysł nasz jest ograniczony, Bóg zaś niepojęty i nieograniczony.

Zapoznawszy się tedy ze zdaniem ludzi, przystępuję teraz na nowo do zbadania kwestyi o Bogu i duszy ludzkiej, a zarazem i do rozpatrzenia pierwszych początków całej filozofii. Nie oczekuję przytem bynajmniej ani poklasku tłumu, ani wielkiej liczby czytelników, gdyż tym tylko radzę czytać moje dzieło, którzy są w stanie i chcą o tem wszystkiem poważnie ze mną rozmyślać i oderwać umysł od zmysłów i wszelkich przesądów. Wiem dobrze, że takich czytelników niewiele się znajdzie. Ci zaś, którzy, nie dbając zupełnie o następstwo i logiczną łączność moich dowodów, przyczepiać się będą tylko, według dość rozpowszechnionego zwyczaju, do pojedynczych zdań, nie wielki pożytek odniosą z przeczytania mego dzieła. A chociaż tacy czytelnicy znajdą w niem może sposobność do dowcipnych przycinków, nie uda im się jednak tak łatwo uczynić zarzutu poważnego, a godnego odpowiedzi.

Nie obiecuję również, że zadowolnię odrazu resztę czytelników, bo nie jestem tak zarozumiałym, abym sądził, że przewidziałem wszystkie trudności, jakie się komukolwiek nasunąć mogą. W niniejszych „Rozmyślaniach” wyłożyłem najprzód tylko te myśli, przy pomocy których, jak sądzę, doszedłem do pewnego i oczywistego poznania prawdy, i chciałbym zobaczyć, czy dowodami, które mnie przekonały, zdolam przekonać i innych. Następnie dopiero odpowiem na zarzuty mężów, słynących rozumem i wiedzą, którym „Rozmyślania” te przesłałem do rozpatrzenia przed

oddaniem ich do druku. Uczeni ci poczynili mi tak wiele najrozmaitszych zarzutów, iż nie sędzę, aby ktokolwiek mógł mi przytoczyć inne jeszcze, których by oni nie dotknęli. Dla tego też proszę bardzo czytelników, aby nie wydali prędzej sądu o tych „Rozmyślaniach,” aż nie przeczytają tych zarzutów i wszystkich moich na nie odpowiedzi*).



*) **Przypisek.** Polemika, o której Kartezjusz tutaj wspomina, pomieszczoną została już przy pierwszych wydaniach „Rozmyślań.“ Pomijamy ją w niniejszym przekładzie, ponieważ nie budzi już obecnie żywszego zajęcia. Natomiast dodajemy w przekładzie krótki zbiór określeń, twierdzeń i dowodzeń Kartezjusza, zestawiony przez niego samego w celu bliższego objaśnienia ogólnych podstaw filozofii. To streszczenie pouczające mieści się także w wydaniu oryginału D-ra Baracha.

ROZMYŚLANIA

nad zasadami filozofii, dowodzące istnienia Boga i różnicy pomiędzy duszą ludzką i ciałem.

Treść sześciu następnych rozmyślań.

Pierwsze zawiera wykład przyczyn, na mocy których o istnieniu wszystkich rzeczy, szczególnie materialnych, wątpić możemy, rozumie się dopóty, — dopóki nie nabędziemy innych podstaw wiedzy prócz dotąd posiadanych. A chociaż pożytek tak rozległego wątpienia nie jest widoczny na pierwszy rzut oka, polega on jednak głównie na tem, że uwalnia nas od wszelkich przesądów i toruje najłatwiejszą drogę do oderwania umysłu od zmysłów, a w końcu ma za skutek, że już nie będziemy mogli wątpić o rzeczach, które potem uznamy za prawdziwe.

W *drugim* rozmyślanu umysł, przypuszczający

z własnej woli, że nie istnieje to wszystko, o istnieniu czego posiada najmniejszą wątpliwość, uznaje jednak za niemożliwe, aby sam podczas tego wątpienia nie istniał. Ztąd zaś wypływa ten wielki pożytek, że umysł tym sposobem łatwo odróżnia, co się odnosi do niego samego, to jest, do istoty myślącej (*natura intellectualis*), a co do ciała.

Ktoby zaś na tem miejscu oczekiwał dowodów nieśmiertelności duszy, tego proszę zauważyć, że zamierzałem pisać tylko o rzeczach, które ściśle dowodzić się dają. Dla tego też nie mogłem posiłkować się inną metodą, niż używaną przez Matematyków, to jest, przed wyprowadzeniem wniosków z pewnego założenia, przytaczałem najprzód wszystko, od czego założenie zawisło. Pierwszem zaś i najważniejszym wymaganiem przy uznaniu nieśmiertelności duszy jest wytworzenie jasnego o niej pojęcia i dokładne wyróżnienie takowego od wszelkiego pojęcia ciała. A to właśnie tutaj uczyniono. Nadto potrzeba do tego jeszcze wiedzy, że wszystko, co jasno i dokładnie pojmujemy, skutek takiego pojęcia, jest prawdą. Tego zaś przed *czwartem* rozmyśleniem nie można było dowieść.

Należy również mieć wyraźne pojęcie o przyrodzie materialnej (*natura corporea*). To pojęcie zaś rozwinąłem po części w tem *drugim*, po części w *piątym i szóstym* rozmyśleniu. Z tych danych dopiero można było wyprowadzić wniosek, że wszystkie substancje, których różność jasno i dokładnie pojmujemy, — a tak pojmujemy różność umysłu i ciała, — są rzeczywiście substancjami, wyłączającemi się nawza-

jem. Do tego wniosku doprowadza nas rozmyślanie *szóste*. Tutaj zarazem ów wniosek znajduje potwierdzenie w tej okoliczności, że wszelkie ciało pojmujemy tylko jako podzielne, gdy tymczasem umysł może być pojętym tylko jako niepodzielny; nie możemy bowiem wyobrazić sobie części środkowej umysłu, a uczynić to możemy odnośnie do każdego najmniejszego nawet ciała. Tak więc wyznać należy, że istota ciała i duszy nie tylko jest różną, lecz nawet niejako przeciwną.

Więcej jednak o tym przedmiocie w niniejszem dziele nie traktowałem dla tego, że z jednej strony było to wystarczającym do wykazania, że rozkład ciała nie pociąga za sobą zniszczenia duszy, i że zatem śmiertelnicy mogą mieć nadzieję przyszłego życia, a z drugiej strony dla tego, że przesłanki, z których wyprowadzić można nieśmiertelność duszy, zależą od rozwinięcia całkowitej Fizyki.

I tak najprzód wiedzieć należy, że wszelkie w ogóle substancye, czyli rzeczy, które Bóg na to tworzy, aby istniały, z natury swojej są niezniszczalne, nie mogą wcale przestać istnieć, jeżeli ich nie unicestwi tenże Bóg, odmawiając im swojej pomocy. Dalej należy uznać, że ciało, w ogóle wzięte, jest substancją, a tem samem nigdy nie ginie; ciało zaś ludzkie, o ile się różni od innych ciał, jest tylko pewnem połączeniem członków i innych tym podobnych *dodatkowych własności* (accidens). Dusza ludzka natomiast nie składa się w ten sposób z żadnych dodatkowych własności, lecz jest czystą substancją, bo chociaż wszystkie jej dodatkowe własności podlegają zmianom,

tak że co chwila o czemś innem myśli, czegoś innego chce i inne ma wrażenia, to jednak przez to sama dusza inną się nie staje. Ciało ludzkie przeciwnie, staje się innem już dla tego, że zmienia kształt swoich części składowych. Z tego wszystkiego wynika, że ciało ludzkie bardzo łatwo ginie, dusza zaś z natury swej jest niezniszczalną.

W *trzeciem* rozmyślaniu wyłożyłem, jak sądzę, dosyć obszernie, mój najgłówniejszy dowód istnienia Boga. Ponieważ jednak, dla jaknajwiększego oderwania umysłu czytelników od zmysłów, nie chciałem brać żadnych porównań ze świata materialnego, być więc może, wynikną z tego powodu pewne niejasności (*obscuritates*), które jednak następnie, spodziewam się, że dadzą się zupełnie usunąć odpowiedziami na (możliwe) zarzuty. Tak na przykład, między innymi dowodzę, że idea najdoskonalszego bytu, którą posiadamy, zawiera w sobie tyle rzeczywistości, że może tylko pochodzić od najdoskonalszej przyczyny. Myśl ta wyjaśnia się bliżej przy pomocy porównania z doskonale zbudowaną maszyną, której pomysł znajduje się w umyśle jej twórcy. Tak samo bowiem, jak przedmiotowe urzeczywistnienie tego pomysłu (*artificium objectivum*), musi mieć jakąś przyczynę, a tą przyczyną jest nauka jej twórcy, lub też kogoś innego, od którego pomysł przejął sam twórca, tak też i idea Boga, która jest w nas, musi mieć samego Boga za przyczynę.

W *czwartem* rozmyślaniu dowodzę, że to wszystko, co jasno i dokładnie pojmujemy, jest prawdą, a zarazem objaśniam, co jest powodem fałszu. Wie-

dzieć o tem dokładnie potrzeba zarówno dla potwierdzenia poprzednich wywodów, jak i dla zrozumienia następnych. Zauważyć jednak należy, że tu bynajmniej nie ma mowy o grzechu, czyli błędach, w wykonywaniu dobra i zła, lecz chodzi tu tylko o błędy w rozróżnianiu prawdy od fałszu. Nie mam tu również na względzie wiary, ani tego wszystkiego, co dotyczy życia, lecz tylko prawdy spekulacyjne, dostępne jedynie dla przyrodzonego nam światła rozumu.

W *piątym* rozmyślanii, oprócz wyjaśnienia natury ciała w ogóle (materyi), przytaczam nowy dowód istnienia Boga. W zrozumieniu tego dowodu czytelnicy napotkają, być może, także pewne trudności, które jednak również usunięte będą w odpowiedziach na zarzuty. Nakoniec udawadniam tutaj prawdę, że nawet pewność matematycznych dowodzeń zależy od poznania Boga.

W *szóstym* nakoniec rozmyślanii oddzielam czyste myślenie od wyobraźni i zaznaczam cechy, wyróżniające te objawy (*signa distinctionum*). Dowodzę, że dusza istotnie różną jest od ciała, i że pomimo to tak jest z niem ściśle połączoną, że stanowią razem jedność. Przytaczam też wszystkie błędy, które zwykle wynikają z wrażeń zmysłowych, i zarazem wskazuję środki unikania tych błędów. Wreszcie przytaczam wszystkie dowody, z których wynika istnienie świata materialnego. O tych dowodach nie mówię dla tego, żebym je miał uważać za bardzo potrzebne do dowiedzenia tego, czego one dowodzą, a mianowicie, że rzeczywiście istnieje jakiś świat, że ludzie mają ciała, i tym podobne rzeczy, o których żaden czło-

wiek przy zdrowych zmysłach nigdy nie wątpi. Lecz przytaczam te dowody dla tego, że rozpatrzywszy je, przychodzimy do przekonania, iż nie są one ani tak pewne, ani tak oczywiste, jak te, za pomocą których dochodzimy do poznania naszej duszy i Boga. Te bowiem dowody są najpewniejsze i najoczywistsze ze wszystkich, które umysł ludzki zrozumieć jest w stanie. Wykazanie tej właśnie prawdy miałem głównie na celu w moich rozmyślaniach. Dla tego też nie wspominam już tutaj o różnych innych kwestyach, które przy danej sposobności w niniejszych rozmyślaniach również rozważam.

ROZMYŚLANIE PIERWSZE.

O rzeczach, o których wątpić można.

Już przed kilku laty zauważyłem, ile to ja od dzieciństwa fałszów przyjmowałem za prawdę, a tem samem, jak wątpliwem jest to wszystko, co na nich opierałem. To też przekonałem się, że muszę raz w życiu zupełnie odrzucić wszystkie poprzednie mniemania, i zacząć znowu od pierwszych fundamentów, jeśli pragnę utrwalić w nauce coś pewnego i stałego. Lecz zadanie to wydało mi się ogromnem, i dla tego też wyczekiwałem owych dojrzałych lat, po których odpowiedniejsze do studyów naukowych już nie następują. Ale w skutek tego zwlekałem już tak długo, że popełniłbym w końcu wielki błąd, gdybym strawił na namyślaniu się resztę czasu, pozostałego mi do działania. To też dzisiaj, uwolnwszy umysł od wszelkich trosk i mając czas wolny po temu, odszukałem ustronie, aby poważnie i swobodnie oddać się temu ogólnemu burzeniu mych

dotychczasowych mniemań. Nie idzie wprawdzie za tem koniecznie, abym tutaj wykazał fałszywość wszystkich tych mniemań, gdyż, być może, nigdybym tego nie mógł uczynić. Ale w każdym razie rosądek wymaga, abym w równej mierze nie uznawał za prawdziwe ani tych mniemań, które nie są zupełnie pewne i niewątpliwe, ani tych, które są zupełnie fałszywe. Wystarcza to do odrzucenia wszystkiego, w czem odnajdę jakikolwiek powód do wątpienia. Nie będę jednak w tym celu rozważał każdej rzeczy z osobna, gdyż taka praca nie miała by końca, lecz ponieważ podkopanie fundamentów pociąga za sobą upadek tego, co na nich było zbudowanem, więc też od razu przystąpię do rozbioru zasad, na których opierają się dotychczasowe moje mniemania.

Wszystko to, co do dziś dnia uważałem za najpewniejszą prawdę, otrzymywałem od zmysłów czyli przez zmysły. Zauważyłem jednak, że zmysły często w błąd wprowadzają, a mądrość wymaga, abyśmy nigdy nie wierzyli tym, którzy choćby raz jeden nas oszukali. Lecz chociaż zmysły myślą nas co do bardzo małych lub też zbyt oddalonych zjawisk, o wielu jednak innych rzeczach wątpić zupełnie nie mogę, chociaż je poznaję za pośrednictwem zmysłów. Tak naprzykład wiem za pomocą zmysłów, że znajduję się tutaj, siedzę przy kominku w zimowej odzieży, dotykam się rękami tego tu papieru, i tym podobne. Z jakiej racyi mógłbym zaprzeczyć, że posiadam te oto ręce i to ciało? Zaprzeczając temu, byłbym podobnym do owych obłąkanych, których mózg, wskutek wyziewów czarnej zółci, tak jest roz-

strojony, iż uporcezywie utrzymują, że są królami, chociaż w największej znajdują się nędzy, lub, że są odziani w purpurę, chociaż są nadzy, lub, że mają glinianą głowę, lub, że są dyniami, albo wreszcie, że są szklanni. Lecz są to waryaci, i mnie miano by również za szalonego, gdybym ich naśladował. Tak by się zdawało. A jednak, czyż nie jestem człowiekiem, który w nocy śpi, a we śnie widzi też same, czasem jeszcze mniej prawdopodobne rzeczy, aniżeli te, które obłąkani widzą na jawie? Jakże często śni mi się w nocy, że siedzę sobie ubrany w tem miejscu, gdy tymczasem spoczywam w łóżku, a obok mnie leży zrzucone ubranie? Jednak teraz otwartemi oczami patrzę na ten papier; głowa moja, którą poruszam, nie jest we śnie pogrążona; wyciągam rękę świadomie i z celem, i czuję, że śpiącemu to wszystko nie przedstawia się tak wyraźnie. Ale czyż nie przypominam sobie, że podobne myśli i we śnie w błąd mnie wprowadzały? Gdy się uważniej nad tem zastanawiam, widzę, że nie mogę odróżnić na pewno snu od jawy, a to wprawia mię w takie zdumienie, że teraz właśnie, w skutek tego zdumienia, zdaje mi się, iż śpię.

Przypuśćmy więc, że teraz właśnie śpię, i że wszystkie te pojedyncze zjawiska są złudzeniem, a mianowicie, iż nieprawdą jest, że mam oczy otwarte, że wstrząsam głową; co więcej, że nie mam ani takich rąk, ani takiego ciała, jak mi się zdaje. Pomimo to, przyznać jednak musimy, że senne widziały są jakby irralowanemi obrazami, które wytworzyć się mogły tylko na podobieństwo przedmiotów

rzeczywistych. Zatem takie rzeczy ogólne, jak oczy, głowa, ręce, i całe ciało istnieją nie w wyobraźni, lecz w rzeczywistości. Nawet malarze, gdy malują Syreny i Satyrów, starając się nadać im jak najwyszukańsze kształty, nie mogą stworzyć nowych pod każdym względem istot, ale właściwie łączą tylko oddzielne członki najrozmaitszych stworzeń. Gdyby nawet malarze wymyślili coś tak nowego, że nigdy nie podobnego nie widziano,—co jednak jest przypuszczeniem zupełnie fikcyjnym i nieodpowiadającym rzeczywistości (falsum),—to w każdym razie przynajmniej barwy, których do obrazu użyją, muszą być prawdziwe. Zupełnie tak samo, gdyby nawet takie ogólne rzeczy, jak oczy, głowa, ręce i tym podobne były wytworami wyobraźni; to jednak koniecznie przyznać by należało prawdziwe istnienie jakichś innych, prostszych i ogólniejszych jeszcze rzeczy, na podstawie których, niby z barw rzeczywistych, wytwarzają się w naszej myśli wszystkie prawdziwe lub fałszywe wyobrażenia o rzeczach. Zdaje się, że do tego rodzaju najogólniejszych rzeczy zaliczyć należy przyrodę materialną (materją) w ogóle i jej rozciągłość, a zarazem kształt przedmiotów rozciąglých, ich ilość, czyli wielkość i ich liczbę; nadto miejsce, w którym ciała istnieją, czas, w którym trwają, i tym podobne. Z tego więc wszystkiego, jak się zdaje, możemy ten słuszny wyprowadzić wniosek, że Fizyka, Astronomia, Medycyna i inne nauki, które badają rzeczy złożone, podlegają wątpliwości; gdy przeciwnie Arytmetyka, Geometrya i inne nauki tego rodzaju, które traktują o rzeczach najprostszych i najogólniejszych, nie zajmując się

przytem pytaniem, czy one istnieją w rzeczywistości, są pewne i niewątpliwe. Bo czy pięć, czy czuwać, dwa a trzy będzie zawsze pięć, a czworobok nie ma nigdy więcej boków, niż cztery, i zdaje się, że tak oczywiste prawdy nie mogą ulegać podejrzeniu fałszywości.

Oddawna również tkwi w moim umyśle przekonanie, że jest Bóg wszechmogący, który mię stworzył takim, jakim jestem. Zkąd jednak wiem, że Bóg nie zechciał, abym, w razie nawet gdyby ziemi, nieba, ani żadnej rzeczy rozciąglej, ani kształtu, ani wielkości, ani miejsca nie było, nie ulegał jednak złudzeniu, jakoby to wszystko tak istniało rzeczywiście, jak mnie się wydaje? Mogę również sądzić, że i inni ludzie myślą się w takich rzeczach, o których mniemają, że je rozumieją doskonale. Tak samo może i ja się myślę, gdy dodaję dwa do trzech, lub, gdy liczę boki czworoboku, lub, gdy wydaję sąd o czemś jeszcze łatwiejszem. Ale może też być, że Bóg nie chciał mię w błąd wprowadzać; nazywają go przecie nieskończenie dobrym. Gdyby zaś się sprzeciwiało jego dobroci stworzyć mię takim, abym się zawsze mylił, to również niezgodnem byłoby z dobrocią jego dopuścić, abym się mylił czasami; chociaż zaprzeczyć temu nie można, że tak jest.

Są zapewne tacy, którzy woleliby zaprzeczyć istnieniu tak potężnego Boga, aniżeli uwierzyć temu, że wszystkie inne rzeczy są wątpliwe. Nie będziemy teraz z nimi się sprzeczać, przypuszczamy nawet, że to wszystko, cośmy o Bogu dotychczas mówili, jest zmyślone. Niech nawet powiedzą, że stałem się tem,

czem jestem, czy to na mocy przeznaczenia, czy też wypadkiem, czy wreszcie w skutek naturalnego następstwa zjawisk; — w każdym jednak razie, przypuszczenie, że ulegając złudzeniom i błędom, nie mogę z powodu tej niedoskonałości być dziełem wszechmownego twórcy, doprowadza do tem prawdopodobniejszego wniosku, że jestem z natury swej tak niedoskonałym, iż zawsze muszę się mylić.

Na te dowody nie mam odpowiedzi, lecz przeciwnie, zmuszony jestem przyznać, że z *tego wszystkiego, czemu dawniej wierzyłem, nie pozostało nic, o czem by wątpić nie można było*. Nie przez lekkomyślność więc lub niebaczną, lecz na mocy silnych i obmyślanych dowodów doszedłem do tego przekonania, że jeśli pragnę odkryć coś pewnego, nie powinienem uznawać za prawdę ani rzeczy podlegających najmniejszej wątpliwości, ani dowiedzionego fałszu.

Nie dosyć jest jednak wiedzieć o tem wszystkim, lecz należy to sobie utrwalić w pamięci. Dawne bowiem mniemania, do których przywykłem, uporeczywie powracają i, nawet wbrew mej woli, odzyskują moją wiarę, jak gdyby ona do nich przywiązaną była w skutek długiej wprawy i blizkiej zażyłości. Nie przestanę tedy dowierzać i ufać tym mniemaniom, póki będę je uważał za takie, jakimi są rzeczywiście, to jest, za wątpliwe pod pewnym względem, — jak się to pokazało — ale zarazem i za prawdopodobne o tyle, że daleko jest rozsądniej ufać tym mniemaniom, aniżeli im zaprzeczyć. Dla tego też, jak sądzę, dobrze zrobię, jeśli postępując wprost odwrotnie, wprowadzę w błąd samego siebie i przy-

puszczę, że wszystkie te mniemania są zupełnie fałszywe i zmyślane, aż do chwili, gdy nie wyrównają się szale moich uprzedzeń i żadne złe nawyki nie będzie mi już odwodzić od prawdziwego poznania rzeczy. Wiem bowiem, że nie będzie to miało żadnych niebezpiecznych następstw, ani też nie doprowadzi mi do błędu, a nadto, nie mogę wcale zbyt ulegać memu niedowiarstwu, ponieważ nie chodzi tu o działanie, lecz tylko o poznanie prawdy.

Przypuszczam więc, że nie jest dla mnie źródłem prawdy najdobrotliwszy Bóg, lecz, że jakiś złośliwy, podstępny i wszechpotężny zarazem geniusz zużytkował całą swą przemyślność, aby mię oszukać. Będę myślał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie przedmioty obiektywne są tylko igraszką sennych marzeń, za pomocą których ów geniusz podszedł zdradziecko moją łatwo wierność. Wyobrażę sobie, że nie mam rąk, oczu, mięsa, krwi i żadnego ze zmysłów, i że mi się tylko zdaje, iż to wszystko posiadam. Pozostaną stale wierne temu przypuszczeniu i, jeśli nie w mojej mocy poznać coś prawdziwego i pewnego, to przynajmniej, umocniwszy się na duchu, strzedz się będę według sił moich, aby mię nie mógł w błąd wprowadzić ów oszust, pomimo całej swej potęgi i przebiegłości.

Postanowienie to wymaga natężonej pracy, a przytem pewne lenistwo zwraca mnie znowu do dawnych nawyków życia; i tak staje się podobnym do niewolnika, który używa we śnie złudnej wolności, a gdy potem zaczyna podejrzawać, że śni tylko, obawia się przebudzenia i jaknajdłużej oddaje się

uroczym złudzeniu. Również i ja mimowolnie wpadam w dawne poglądy i obawiam się przebudzenia, aby po przyjemnym wypoczynku nie nastąpiło pracowite czuwanie, które spędzić muszę nie w świetle, lecz wśród nieprzeniknionych ciemności, spowodowanych przez wspomniane powikłania.

ROZMYŚLANIE DRUGIE.

O naturze umysłu ludzkiego, który dostępnejszym jest dla poznania, aniżeli ciało.

W skutek wczorajszego rozmyślenia wpadłem w tak wielkie wątpliwości, że nie mogę o nich już zapomnieć, i nie wiem, jakim sposobem je rozwiązać. Przeciwnie, jak gdyby nagle w wirowy odmęt porwany, mięszam się do tego stopnia, że ani głębi zgruntować stopą, ani na wierzch wypłynąć nie mogę. Wyrwam jednak i postaram się pójść tą samą drogą, na którą wczoraj wstąpiłem. Odrzucając tedy to wszystko, co ma chociażby cień wątpliwości, jak gdyby było zupełnie fałszywem, pójdę dalej, póki nie poznam czegoś pewnego, choćby i ta pewność na niczem innem polegać nie miała, jak tylko na tem, że nie ma nic pewnego. Tylko stałego i niewzruszonego punktu oparcia domagał się Archimedes, aby całą ziemię z miejsca poruszyć. To też i ja spodziewać się mogę wielkich rzeczy, jeżeli wykryję coś

choćby bardzo małego, ale zupełnie pewnego i niezachwianego.

Przypuszczam więc, że wszystko, co widzę, jest fałszem; wierzę, że nigdy nie istniało nic z tego, co mi przedstawia kłamliwa pamięć, że nie mam żadnych zmysłów, że ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są to chimery. Cóż więc będzie prawdą? Może to jedno, że nie ma nic pewnego.

Zkąd jednak wiem, że prócz tego, co dotąd rozpatrzyłem, nie ma nic takiego, co nie ulega najmniejszej wątpliwości? Czy istnieje Bóg, lub jak go tam nazwać, który poddaje mi te myśli? Po co jednak to przypuszczam, kiedy, być może, sam jestem ich twórcą? Ale ja sam, czy jestem czemś? Już przecież zaprzeczyłem temu, że mam jakiegokolwiek zmysły i ciało. W samej rzeczy, lecz cóż ztąd? Czyż tak jestem do ciała i zmysłów przyrosły, że bez nich nie mógłbym istnieć? Wszakże wmówiłem w siebie, że zgoła nic nie istnieje na świecie, że nie ma żadnego nieba, żadnej ziemi, żadnej duszy i żadnego ciała. Dla czegoż nie miałbym również przypuścić, że i ja nie istnieję? Ależ ja na pewno istniałem, jeżeli w siebie cośkolwiek wmówiłem. Wprawdzie istnieje ów nieznan oszust, najpotężniejszy i najprzebiegły, który z całą gorliwością zawsze mię oszukuje. Nie ulega jednak wątpliwości, że ja istnieję i wtedy, gdy on mnie oszukuje. I niech mnie oszukuje, jak chce, nigdy jednak nie zdoła uczynić, abym ja był niczem, póki będę myślał, że jestem czemś.

Tak więc, rozważywszy wszystko dostatecznie i pilnie, należy koniecznie uznać za prawdziwe nastę-

pujące twierdzenie: *ja jestem, ja istnieję, ile razy coś wypowiem, lub ile razy coś pomyślę.*

Niezupełnie jednak jeszcze pojmuję, kto ja jestem, ja, który koniecznie istnieję. Znowu więc powinienem bardzo się mieć na baczności, abym przypadkiem nieprzyjął nierozważnie innej rzeczy za siebie samego, i abym tym sposobem nie omylił się, co do owego twierdzenia, które uważam za najpewniejsze i najoczywistsze ze wszystkich. Dla tego też raz jeszcze rozważę, za kogo się dawniej miałem, zanim doszedłem do tych myśli. Z tego wyłączę jednak następnie to wszystko, co w jakikolwiek sposób dowodami osłabić można, aby w końcu pozostało tylko to, co jest pewnem i niewzruszonym.

Za kogo więc się dawniej miałem? Naturalnie za człowieka. Lecz czemże jest — człowiek? Czy mam go nazwać stworzeniem rozumnem (*animal rationale*)? Nie, gdyż wtedy, trzebaby zbadać, co to jest stworzenie i co to jest „rozumne,” a tak to jedno pytanie doprowadziło by mnie do dalszych i trudniejszych. Niemam zresztą czasu zagłębiać się w takie subtelności. Wolę natomiast rozpatrzyć owe myśli, które same przez się i pod przewodnictwem natury mnie się nasuwały, ile razy zastanawiałem się nad pytaniem: *czem ja jestem?*

Przedewszystkiem sądziłem, że mam oblicze, ręce, ramiona, i całą tę maszynę członków, jaką można widzieć i na trupie, a którą nazywałem ciałem. Zdawało mi się również, że przyjmuję pokarmy, chodzę, czuję i myślę, i wszystkie te czynności przypisywałem *duszy*. Ale co to jest *dusza*? Z tego albo nie

zdawałem sobie sprawy, albo też wyobrażałem ją sobie jako coś ulotnego, podobnego do wiatru, ognia lub eteru, przenikającego grubsze części mego ciała. Co się zaś ciała tyczy, to pod tym względem nie miałem żadnych wątpliwości, lecz sądziłem, że znam dokładnie jego naturę. Gdybym wówczas zapragnął opisać, jak je pojmuję, powiedziałbym, że ciałem nazywam to wszystko, co posiada jakiś kształt określony, znajduje się w jakimś miejscu, wypełnia przestrzeń tak, że wyłącza z niej każde inne ciało; co może być odczuciem za pomocą dotykania, wzroku, słuchu, smaku i powonienia; co się porusza różnemi sposobami, ale nie samo przez się, lecz tylko przez uderzenie innego ciała. Nie przyznawałem bowiem naturze ciała w żadnym razie zdolności samodzielnego ruchu, czucia, i myślenia, przeciwnie, dziwiłem się niezmiernie, odnalazszy takie zdolności w pewnych ciałach.

Cóż pozostanie z tego teraz, gdy przypuszczam, że istnieje jakiś wszechpotężny, i, jeśli wolno powiedzieć, złośliwy oszust, który, wedle sił swoich, stara się we wszystkim w błąd mnie wprowadzić? Czy mogę teraz utrzymywać, że posiadam cokolwiekbądź z tego wszystkiego, co, jak powiedziałem, odnosi się do natury ciała? Nateżam myśli, zastanawiam się i rozważam wszystko: nie nie pomaga, tylko napróżno się męczę, powtarzając toż samo. Co jednak będzie z tem wszystkim, co przypisywałem *duszy*, na przykład z odżywianiem i z chodzeniem? Ponieważ nie posiadam już ciała, więc i to wszystko jest tylko złudzeniem. A czucie? I ono jest niemożliwe bez ciała. Częstokroć zdawało mi się, we śnie, że coś



odczuwam, a później przekonałem się, że tego rzeczywiście nie odczuwał. A myślenie? Oto odkryłem! *Myślenie istnieje; ono jedno odemnie odłączonem być nie może. Ja jestem, istnieje, oto rzecz pewna!* Od jak dawna jednak? Nie ulega wątpliwości, że istnieje, odkąd *myśle?* Bardzo być może, gdybym przestał myśleć, przestałbym istnieć zarazem. Uznaję przez to za prawdę to tylko, co już koniecznie musi być prawdą. Jestem tedy, ściśle mówiąc, tylko *istotą myślącą* (res cogitans), to jest, umysłem, duszą, rozumem, albo wreszcie rozsądkiem; wszystko słowa, których dawniej nie rozumiałem. Jestem więc istotą prawdziwą i rzeczywiście istniejącą. Ale jaką istotą? Powiedziałem już, myślącą. I cóż dalej? Przypuszczam, że nie jestem związkiem ludzkich członków, które zowią ciałem, nie jestem także powietrzem, tchniętem w te członki, nie jestem ani wiatrem, ani ogniem, ani parą, ani oddechem, ani żadną rzeczą, jaką mogę sobie wyobrazić, bo wszakże przypuściłem, że to wszystko jest niczem. Poprzednie twierdzenie pozostaje jednak niewzruszonem, twierdzenie, że mimo to wszystko, ja *czemś* jestem. Bardzo jednak być może, że wszystkie te rzeczy, które podług mego przypuszczenia są niczem, bo ich nie znam, nie różnią się w istocie odemnie, którego znam. Nie wiem tego, i o to też sprzeczać się niechcę, gdyż sądzić mogę tylko o tem, co mi jest znanem. Wiem, że istnieje, a pytam: kto jestem ja, o którego istnieniu wiem?

Najmniejszej nie ulega wątpliwości, że świadomość tej prawdy nie zależy bynajmniej od tych rzeczy, o których istnieniu jeszcze nic nie wiem, a tem

bardziej nie zależy od tego, co sobie tylko wyobrażam. Ale już to słowo „wyobrażam” przypomina mi mój błąd, bo ja wyobrażałbym sobie coś w istocie, gdybym sądził, że jestem czemś, bo wyobrażać sobie coś, nie jest to nic innego, tylko mieć w myśli jakiś kształt, lub też obraz rzeczy cielesnej. Wiem jednak napewno, że istnieję, i że wszystkie wyobrażenia moje, i w ogóle to wszystko, co się tyczy natury fizycznej, mogą być tylko senne widziadła.

Mając to wszystko na uwadze, zdaje mi się, że byłoby błędem powiedzieć, że przy pomocy wyobraźni mogę dokładnie poznać, kto ja jestem; byłoby to równie błędem, jak zdanie: „przebudziłem się i widzę coś prawdziwego, ale ponieważ nie widzę jeszcze dosyć wyraźnie, postaram się znowu zasnąć, aby senne marzenia przedstawiały mi toż samo prawdziwiej i oczywiściej.” Tak więc przekonywam się, że nie z tego, co ująć mogę wyobraźnią, nie odnosi się do mojej wiedzy o sobie samym, a umysł mój powinien się od niej jaknajstaranniej oderwać, aby mógł dokładnie pojąć swoją naturę.

Czemże więc jestem? Istotą myślącą. Cóż to jest takiego? Jest to coś, co wątpi, rozumuje, twierdzi, przeczy, chce, niechce, wyobraża coś sobie i czuje. Nie jest to bynajmniej mało, jeśli tylko to wszystko do mnie się odnosi. Ale dla czegożby nie miało do mnie się odnosić? Alboż to nie ja sam jestem tym, który wątpi o wszystkim, a jednak to i owo poznaje, który jedno uznaje za prawdę, a reszcie zaprzecza, który chce więcej wiedzieć, a nie chce być oszukiwanym, który wiele rzeczy mimowolnie sobie

wyobraża, a wiele innych od zmysłów przejmuje? Cóż w tem wszystkiem jest równie prawdziwym, jak moje istnienie, chociażbym nawet spał ciągle, i chociażby ten, który mię stworzył, oszukiwał mnie, o ile by mu sił starczyło? Co z tego wszystkiego może być oddzielone od mego myślenia? O czem można powiedzieć, że istnieje oddzielnie odemnie? Bo że ja istnieje, który wątpi, pojmuje i pragnie, jest to rzeczą tak oczywistą, że nie już tej prawdy dokładniej wyjaśnić nie może. Ale ja jestem także i tym samym, który posiada wyobrażenia; bo jakkolwiek może być prawdą przypuszczenie, że żadne z moich wyobrażeń nie jest prawdziwym, jednak sama zdolność wyobraźni rzeczywiście istnieje i stanowi część mego myślenia. Ja wreszcie jestem i tym, który czuje, czyli, który poznaje rzeczy materialne i za pomocą zmysłów. Ja istotnie widzę światło, słyszę hałas, czuję gorąco; są to wprawdzie tylko kłamliwe złudzenia, albowiem ja śpię, ale pomimo to pewny jestem, że widzę, że słyszę, i że się ogrzewam. To już fałszem być nie może, i to właśnie w sobie nazywam czuciem. A zatem tak dokładnie pojęte czucie niczem innem nie jest, jak tylko myśleniem. Na podstawie tego wszystkiego zacznam już nieco lepiej pojmować, kto ja jestem.

Mimo to jednak, dotąd jeszcze mi się wydaje, a nie mogę pozbyć się tego przypuszczenia, że rzeczy materialne, których wyobrażenia tworzą się w mej myśli, i których doświadczam za pomocą zmysłów, o wiele dokładniej dają się poznawać, aniżeli to nieznanne coś mojej natury, co nie daje się ująć wyobraźnią. W sa-

mej rzeczy dziwnem jest, że jaśniej i dokładniej pojmuję to, co uznaję za wątpliwe, czego nieznam i od siebie odróżniam, aniżeli to, co jest prawdą, co poznaję, co mi się przedstawia, jako moja własna istota. Widzę jednak, z kąd to pochodzi. Umysł mój lubuje się w błędzeniu, i nie daje się zatrzymywać w granicach rzeczywistej prawdy. Niech więc tak będzie! Zwolnijmyż mu raz jeszcze cugli, abyśmy następnie, przykróciwszy je znowu, tem łatwiej kierować nim mogli.

Rozpatrzmy więc te rzeczy, które powszechnie uważane są za najłatwiejsze do zrozumienia, to jest, ciała, których się dotykamy, które widzimy; nie ciała w ogóle, gdyż takie ogólne wyobrażenia są bardzo ciemne (*confusae*), lecz ciało pojedyncze w szczególności. Weźmy, na przykład, ten воск. Niedawno dopiero wyjęto go z ula; jeszcze nie utracił wszystkiej słodyczy miodu, zachował jeszcze nieco zapachu kwiatów, z których był zebrany. Jego barwa, kształt, wielkość są oczywiste. Jest on twardy, zimny, miękki, a gdy o niego uderzę, wydaje dźwięk. Wszystko tedy w nim się znajduje, co wydaje się potrzebnem dla dokładnego poznania ciała. Ale oto, gdy mówię, воск zbliżam do ognia; reszta słodyczy jego niknie, zapach ulatnia się, barwa się zmienia, kształt również, wielkość wzrasta; воск staje się płynnym, gorącym, za ledwie można go się dotknąć, a uderzony nie wydaje już dźwięku. Czy to jeszcze ten sam воск? Przyznać należy, że ten sam, nikt temu nie zaprzeczy, nikt inaczej nie sądzi. Cóż to więc było w tym wosku, co tak wyraźnie pojmowałem? Otóż

na pewno nie to, co doświadczałem za pomocą zmysłów, bo to wszystko, co dało się uczuwać smakiem, zapachem, wzrokiem, dotykaniem lub słuchem, już teraz uległo zmianie. Pozostał jednak wosk. Więc może był tem, co teraz pojmuję, jako wosk, t. j., że ów wosk bynajmniej nie był ani słodyczą miodu, ani wonią kwiatów, ani ową białością, ani kształtem, ani dźwiękiem, ale ciałem po prostu, które mi się niedawno przedstawiało za pomocą wszystkich tych własności, a teraz za pomocą odmiennych. Czerazę jednak jest dokładnie to, co sobie w ten sposób wyobrażam? Zastanówmy się! Odrzućmy to wszystko, co się nie odnosi do samego wosku i zobaczmy, co pozostaje? Nic innego, prócz jakiejś rzeczy rozciąglej miękkiej, zmiennej. Czemże jednak jest to miękkie i zmienne? Czy polega ono na wyobrażeniu, że ten wosk może zmienić okrągły kształt na czworokątny, a ten znów na trójkątny? Bynajmniej, gdyż rozumiem, że wosk jest zdolny do nieskończonej ilości zmian tego rodzaju, których nawet wyobraźnią objąć nie mogę, tak ich jest wiele, a zatem to pojęcie nie może być wytworem wyobraźni. Cóż to jest *rozciągliwy*? Czyż i rozciągliwość wosku jest mi nieznaną? W topniejącym wosku rozciągliwość się powiększa, we wrzącym jest jeszcze większą, a, w miarę podniesienia się temperatury, wzrasta bezustannie. Nigdybym też nie mógł prawdziwie zrozumieć, co to jest wosk, gdybym nie przypuszczał, że ulega co do swej objętości więcej zmianom, aniżeli w ogóle zdolny jestem sobie wyobrazić. Wyznać tedy muszę, że nie oznaczam wyobraźnią, czem ten wosk jest, lecz poj-

muję to samym tylko umysłem. Mówię, tu o tym wosku w szczególności, bo co do wosku w ogólności, zdanie powyższe jeszcze jest wyraźniejszym. Czemże jednak jest ten wosk, który tylko przez umysł może być pojętym? Jest to właśnie ten sam wosk, który widzę, którego się dotykam, i sobie wyobrażam, to ten sam wreszcie, nad którym od początku się zastanawiałem. Ale przytem zaznaczyć należy, że to pojęcie wosku nie jest ani widzeniem, ani dotykiem, ani wyobrażeniem, i nigdy tem nie było, chociaż tak mi się dawniej wydawało, lecz jest ono wyłącznie tylko widzeniem umysłowem, które może być bądź niedoskonałem i ciemnem, jak to miało miejsce na początku, bądź jasnem i wyraźnem, jak w tej chwili, — stosownie do tego, czy zwracam większą lub mniejszą uwagę na jego czynniki składowe.

Tymczasem zadziwia mnie owa skłonność umysłu do błędów. Bo chociaż to wszystko rozważałem w sobie w cichości, nie mówiąc głośno, to jednak zatrzymuję się nad samemi tylko wyrazami i same obroty mowy w błąd mię wprowadzają. Mówimy np., że *widzimy* sam wosk, t. j. mając go przed sobą, wydaje się nam, że z jego barwy i kształtu nie wyprowadzamy dopiero wniosku o jego istnieniu. W skutek tego mógłbym być sądzić, że poznaję wosk za pomocą wzroku, nie zaś wyłącznie za pomocą oglądania umysłowego. Ale przecież często spostrzegał z okna ludzi, przechodzących ulicą, o których, wedle zwyczaju, podobnie jak o wosku, mówiłem, że ich *widzę*, a jednak cóż widziałem, prócz kapeluszy i odzieży, pod któremi mogły się również ukrywać

automaty? A jednak miałem ich za ludzi. Tak więc to, o czem sądziłem, że widzę oczami, pojmuję jedynie przez zdolność sądzenia, którą posiada mój umysł.

Kto jednak pragnie wzniesić się rozumem po nad tłum, niechaj się wystrzega, aby swych wątpliwości nie opierał wyłącznie na obrotach mowy, stworzonych przez ów tłum. Idąc tedy dalej zastanówmy się nadtem, czym ja lepiej i jaśniej rozumiał, czem jest воск, gdym z pierwszego wejrzenia sądził, że poznaję go za pomocą zmysłów zewnętrznych, lub też za pomocą tak zwanego zdrowego rozsądku (*sensus communis*), to jest za pomocą wyobraźni, — czy też przeciwnie, lepiej go poznałem dopiero teraz, gdym dokładniej zbadał: czem on jest, i w jaki sposób poznany być winien? Niedorzecznością byłoby mieć pod tym względem jakąkolwiek wątpliwość. Bo i cóż było wyraźnego w pierwszym wrażeniu? Cóż w niem było takiego, czego każde zwierzę spostrzedzby nie mogło? Ale gdy odłączę ten воск od jego własności zewnętrznych i będę go badał jakby rozebranego z odzieży, nagiego (t. j. samego w sobie), natenczas, pomimo, że w sądzie mym mylić się mogę, nie zdołam go jednak pojąć bez pomocy ludzkiego umysłu. Cóż więc powiem o samym umyśle, czyli o sobie samym, gdyż nie uznaję nic innego w sobie oprócz umysłu? Czyż bym ja, który tak dokładnie poznaję ten воск, nie miał samego siebie poznawać nie tylko daleko prawdziwiej i pewniej, lecz i daleko dokładniej i oczywiściej? Jeżeli bowiem z tego, że воск widzę, wnoszę, że on istnieje, to tem

oczywiściej wynika moje własne istnienie z tego, że
wosk widzę. Bardzo być może, że to co widzę, nie
jest woskiem, a nawet być może, że nie posiadam
oczów, któremi widzę. Ale zupełnie niemożliwem
jest, abym widząc, lub (co to samo znaczy), abym, my-
śląc, że widzę, nie miał sam być czemś myślącym.
Z tej samej racyi, z jakiej wyprowadzam wniosek,
że ja istnieję, skoro uznaję istnienie wosku na pod-
stawie dotyku, wynika to moje istnienie zarówno
z działania mej wyobraźni, jak i z wielu innych
przyczyn; to bowiem, co zauważam przy wosku, sto-
suje się i do wszystkich innych rzeczy świata zewne-
trznego. Jeżeli tedy pojęcie wosku stało się dokład-
niejszym, gdy poznałem go nie tylko przez patrzenie
i dotykanie, lecz i wielu innymi sposobami, jakże do-
kładniej zdołam poznać siebie samego, gdy wszystkie
dane, które służą mi do poznania wosku, lub jakie-
gokolwiek innego ciała, rozjaśniają tylko tem lepiej
naturę mego umysłu. Lecz oprócz tego w samym
umyśle znajduje się tyle innych danych dla jego do-
kładnego poznania, że to wszystko, co w tym celu
z ciała wyprowadzić można, zaledwie wchodzi w ra-
chubę.

Tak więc, mimowolnie, wróciłem tam, gdzie być
pragnąłem. Bo gdy mi jest już wiadomem, że na-
wet i ciała poznaję nie przez zmysły ani przez zdol-
ność wyobrażenia, lecz jedynie przez umysł, że to pozna-
nie nie wypływa z dotyku, lub wzroku, lecz z pojęcia, —
rozumiem więc jasno, że nic nie może być łatwiej
i oczywiściej przezemnie poznanem, jak własny mój

umysł. Ponieważ jednak nie mogę odrazu pozbyć się dawnego sposobu myślenia, dobrze więc będzie, gdy się tu zatrzymam, aby nowa ta wiedza utrwalić się mogła w mej pamięci przez dłuższe rozmyślanie.

ROZMYŚLANIE TRZECIE.

O istnieniu Boga.

Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę od siebie wszystkie zmysły, zatnę w mojej myśli wszystkie wyobrażenia o rzeczach zmysłowych, albo raczej, gdy to prawie jest niemożliwem, będę je przynajmniej, jako czeze i kłamliwe, miał za nic. Natomiast przemówię do samego siebie, wejrzę w głąb swego ducha i postaram się tym sposobem stać się stopniowo dla samego siebie coraz zrozumialszym i dostępniejszym.

Jestem istotą (res) myślącą, to jest istotą, która wątpi, twierdzi, przeczy, niektóre rzeczy pozna je, o wielu nie wie, która chce i nie chce, posiada wyobrażenia i ulega wrażeniom. Zauważyłem bowiem już dawniej, że chociaż to wszystko, co sobie wyobrażam lub odczuwam, po za mną może być niczem, pewien jednak jestem, że te formy myślenia (cogitandi modi), które nazywam wrażeniami zmysłowemi i wyobrażeniami, niewątpliwie istnieją we

mnie, o ile właśnie są pewnemi formami myślenia. I oto wszystko, co na prawdę wiem, albo przynajmniej wszystko, co dotąd sądziłem, że wiem. Teraz zaś rozpatrzę starannie, czy niema we mnie czego innego jeszcze, na co dotychczas nie zwróciłem uwagi.

Jestem pewien, że jestem istotą myślącą. Czyż jednak wiem, czego potrzeba, abym mógł w czemkolwiek dojść do pewności? Wszak w tym pierwszym objawie poznania niema nic innego, prócz jasnego i dokładnego pojęcia o tem, co twierdzę. To jednak nie wystarczyłoby do upewnienia mnie w istotnej prawdzie czegokolwiek, gdyby się kiedykolwiek wydarzyć mogło, aby to, co pojmowałem jasno i dokładnie, stało się fałszem. Tak tedy przyjąć mogę za ogólną zasadę, że *to wszystko jest prawdą, co ja zupełnie jasno i dokładnie pojmuję.*

Dawniej jednak uznawałem wiele rzeczy za pewne i oczywiste, które później miałem za wątpliwe. Cóż to było takiego? Oto ziemia, niebo, gwiazdy i to wszystko, co poznawałem za pomocą zmysłów. Cóż w tych rzeczach przedstawiało mi się jasnym? To tylko, że wyobrażenia i pojęcia o tych rzeczach były w moim umyśle. Ale i teraz również nie przeczę, że te wyobrażenia we mnie istnieją. Czegóż innego dowodziłem tylko, gdym na podstawie nawyknienia mniemał, jakoby jasno wiedział, chociaż tego w istocie nie wiedziałem wcale, że istnieją pewne rzeczy zewnątrz mnie, od których pochodziły owe wyobrażenia i do których one miały być zupełnie podobne. Jeśli się zaś w tym względzie myliłem, lub też jeśli

miałem słuszność, to już nie zależało od siły mego pojęcia.

Jakże się jednak rzecz miała, gdym się zastanawiał nad takimi prostymi i łatwymi przedmiotami z zakresu geometryi lub arytmetyki, jak naprzykład, że dwa a trzy jest pięć, lub coś w tym rodzaju? Czyż nie pojmowałem tego tak jasno, że mogłem uznać za prawdziwe? Później wprawdzie sądziłem, że nawet o tem wątpić należy, ale tylko dla tego, iż przyszło mi na myśl, że jakiś Bóg mógł mi dać taką szczególną naturę, że mógłbym być wprowadzany w błąd nawet co do rzeczy, które wydawały mi się jaknajoczywistszemi. Ile tedy razy przychodzi mi na myśl to z góry powzięte mniemanie o wszechpotędze Boga, muszę przyznać, że Bóg, jeśli chce, łatwo sprawić może, abym się mylił nawet w tem, co przy pomocy wzroku ducha wydaje mi się najoczywistszem. Ale skoro tylko zwracam się znowu do samych rzeczy, które, jak mi się zdaje, zupełnie jasno pojmuję, to wówczas tak zupełnie jestem niemi przekonany, że mimowolnie wypowiadam te słowa: *Niech mnie oszukuje, kto może, nigdy jednak nie zdoła uczynić, abym ja był niczem, dopóki sądzić będę, że jestem czemś.* Nie zdoła również uczynić, aby prawdą było, że ja nigdy nie istniałem, gdy prawdą jest, że ja istnieję, albo też, że dwa do trzech dodane stanowią więcej lub mniej od pięciu, lub coś podobnego, w czem, rozumie się, widzę oczywistą sprzeczność. Ponieważ nadto nie mam żadnego powodu sądzić, że istnieje jakiś Bóg kłamca, i nawet dotychczas nie wiem na pewno, czy w ogóle istnieje jaki Bóg, przeto ta, że

tak powiem, metafizyczna zasada wątpienia, zależąca od owego przypuszczenia, bardzo jest słabą. Ażeby jednak usunąć tę wątpliwość przy pierwszej nadarżającej się do tego sposobności, powinienem zbadać: czy Bóg istnieje? a jeśli istnieje, czy może być kłamcą? albowiem, póki tego wiedzieć nie będę, nie dojdę w żadnej innej rzeczy do pewności.

Rozsądek jednak, jak sądzę, wymaga, ażebym najprzód wszystkie moje pojęcia podciągnął pod pewne kategorye, i zbadał, które z nich zawierają fałsz, a które prawdę. Jedne z moich myśli są jakby obrazami rzeczy, i dla tego właściwie należy się im nazwa *wyobrażeń*, tak naprzykład, gdy myślę o człowieku lub chimerze, o niebie, aniołach lub Bogu. Inne znowu myśli mają inną formę, jak naprzykład, gdy chcę czegoś, gdy się obawiam, gdy twierdżę, gdy przecżę. W tych razach jakaś rzecz stanowi zawsze przedmiot mej myśli, ale oprócz tego obejmuję myślą jeszcze coś więcej, aniżeli podobiznę tej rzeczy. Z tych to myśli jedne zowiemy *wolą*, czyli *affektami*, inne zaś *sądami*.

Co się tyczy *wyobrażeń*, to one wzięte same w sobie, bez względu na ich stosunek do innych rzeczy, właściwie nie mogą być fałszywemi, albowiem, czy sobie wyobrażam kożę, czy chimere, nie mniej prawdziwem będzie to, że wyobrażam sobie jedną lub drugą. Podobnież nie potrzeba obawiać się żadnego fałszu w samej *woli* lub *affektach*, bo chociaż mogę pożądać czegoś złego, lub tego nawet, czego nigdzie niema, prawdą jednak jest, że ja tego pożadam. Pozostają więc tylko same *sądy*, w któ-

rych błędu wystrzegać się powinienem. Główny zaś, najczęstszy błąd, który w naszych sądach napotyka-
my, polega na tem, że przypuszczam, jakoby wyo-
brażenia istniejące w mym umyśle, były podobne do
przedmiotów znajdujących się zewnątrz mnie i z ni-
mi zgodne. Albowiem rzeczywiście, jeślibym rozpa-
trywał tylko same wyobrażenia, jako formy mego
myślenia, i nie odnosił ich do niczego innego, to nie
dałyby mi one żadnej podstawy do błędzenia (*ma-
teria errandi*).

Wśród tych to wyobrażeń jedne, jak sądzę, są
wrodzone, inne *napływowe* (przychodnie), inne wresz-
cie przezemnie samego *utworzone*. Zastanawiając się
bowiem nad tem, co to jest rzecz, co to jest prawda,
co to jest poznanie: przychodzę do przekonania, że
zaczerpałem te pojęcia nie z kąd inąd, jak tylko z wła-
snej mojej natury. Słyszając zaś hałas, widząc słoń-
ce, czując ogień, sądziłem dotąd, że to wszystko po-
chodzi od rzeczy zewnątrz mnie istniejących. A wresz-
cie wyobrażenia Syren, Hippogryfów i inne tym po-
dobne ja sam wytwarzam. Prawda, mogę także
jeszcze przypuścić, że wszystkie wyobrażenia są albo
napływowe, albo wszystkie wrodzone, albo też wszy-
stkie przezemnie utworzone, ponieważ nie rozpatrzy-
łem dotąd jasno ich prawdziwego pochodzenia. Obe-
enie zaś mówię tu głównie o tych wyobrazeniach,
które uważam za poczerpnięte od rzeczy zewnątrz
mnie istniejących, a to właśnie skłania mię do uzna-
nia, że moje wyobrażenia podobne są do tych rzeczy.
Tego uczy mnie, jak sądzę, natura oraz doświadcze-
nie, iż rzeczy te nie zależą odemnie, ani od mojej wo-

li. Często bowiem i wbrew woli, czy chęć, czy nie chęć, spostrzegam, że czuję gorąco, i sędzę, że to wrażenie czyli pojęcie gorąca, pochodzi od rzeczy różnej odemnie, czyli od gorąca ognia, przy którym siedzę. A w skutek tego narzuca mi się myśl, że ta rzecz udziela mi swoją podobiznę, a nie co innego. Czy te dane dostateczne są do takiego twierdzenia, zobaczymy.

Gdy mówię, że mię tego nauczyła natura, mam tu na myśli tylko jakiś mimowolny popęd, który nakłania mię do powyższej wiary, nie dowodzę zaś, aby światło przyrodzone przekonywało mnie o prawdziwości tej wiary; bo to są dwie bardzo różne rzeczy. Wszystko bowiem, co mi ukazuje światło przyrodzone (jak na przykład: że z mego wątpienia, wynika me istnienie, i tym podobne) w żadnym razie nie może być wątpliwem, ponieważ nie posiadam żadnej innej zdolności, której bym ufał tyle, ile ufam temu światłu przyrodzonemu, i która mogła by mię przekonać, że nie jest prawdą to, co mi owo światło ukazuje, jako prawdę. Co się zaś tyczy popędów przyrodzonych, to już dawniej często się przekonywałem, że nieraz mię one pchnęły na gorszą stronę, gdy chodziło o wybór dobrego. Nie widzę więc powodu, dla którego miałbym im w czemkolwiek bądź więcej do wierzać. Jeżeli tedy owe wyobrażenia nie zależą od mojej woli, to jednak za tem nie idzie, aby one koniecznie pochodziły od rzeczy, znajdujących się zewnątrz mnie. Bo jak te popędy, o których w tej chwili mówiłem, chociaż są we mnie, jednak się różnią, jak się zdaje, od mojej woli, tak samo zupełnie,

być może, posiadam jakąś szczególną zdolność, która wytwarza owe wyobrażenia, a której jeszcze dostatecznie nie poznałem; już bowiem zauważyłem, że we śnie tworzą się w mojej duszy wyobrażenia bez żadnego udziału rzeczy zewnętrznych. A chociażby nawet wyobrażenia pochodziły od rzeczy różnych odemnie, nie idzie za tem bynajmniej, aby miały być podobne do tych rzeczy, tem bardziej, że sam nieraz dostrzegałem wielką w tym względzie różnicę. Tak, na przykład, posiadam dwa różne wyobrażenia o słońcu. Jedno poczerpnałem od zmysłów i powinienem je zaliczyć do tak zwanych napływowych (nabytych, adventitiae) wyobrażeń; według niego słońce przedstawia mi się bardzo małym. Drugie zaś wyobrażenie słońca czerpię z dowodów Astronomii, to jest, pochodzi ono z pewnych wrodzonych mi pojęć, lub też wytworzonym zostało w jakikolwiek inny sposób. Według tego wyobrażenia słońce wydaje mi się stokroć większem od ziemi. Oba te (różne) wyobrażenia nie mogą być podobnemi do jednego i tego samego słońca, zewnątrz mnie istniejącego; rozum zaś mię upewnia, że do słońca najmniej podobnem jest właśnie to wyobrażenie, które się przedstawia, jako pochodzące bezpośrednio od niego. To wszystko dostatecznie mię przekonywa, że dotychczas nie na podstawie pewnego sądu, lecz jedynie ślepym popędem wiedziony, wierzyłem, że istnieją jakieś rzeczy, różne odemnie, które za pomocą organów zmysłowych, lub w inny jakiś sposób, przesyłają mi swoje obrazy czyli wyobrażenia.

Zresztą przychodzi mi na myśl inna jeszcze dro-

ga dla zbadania kwestyi, czy pewne przedmioty, których wyobrażenia posiadam, istnieją zewnątrz mnie. Albowiem, o ile te wyobrażenia są tylko formami myślenia, nie dostrzegam żadnej między nimi różnicy, i zdaje mi się, że wszystkie jednakowo pochodzą odemnie. Lecz o ile jedno wyobrażenie przedstawia jedną rzecz, drugie znów inną, wyobrażenia te, oczywiście, bardzo się pomiędzy sobą różnią. Wolne od wszelkiej wątpliwości są te wyobrażenia, które oznaczają substancje, i, że tak powiem, mają więcej w sobie obiektywnej rzeczywistości, aniżeli te, które przedstawiają tylko pewne sposoby istnienia, czyli własności. Tak znowu wyobrażenie, za pomocą którego pojmuję najwyższego Boga, wiecznego, nieskończonego, wszechwiedzącego, wszechpotężnego stwórcę wszystkich rzeczy, które zewnątrz niego istnieją, — zawiera w sobie więcej daleko przedmiotowej rzeczywistości, aniżeli te wyobrażenia, które się odnoszą do substancyj skończonych. Albowiem już dzięki światłu przyrodzonemu, oczywistem jest, że w każdej przyczynie poruszającej i zupełnej powinno się zawierać przynajmniej tyle, ile zawiera się w skutku tejże przyczyny. Gdyż ⁵zładby, pytam, skutek mógł otrzymać swoją rzeczywistość, jeśli nie od swojej przyczyny? I jakim sposobem mogła by mu ją nadać przyczyna, jeśli sama tej rzeczywistości nie posiadała? Ztąd wynika, że coś nie może pochodzić od nieczego, i że to, co jest doskonalszem, to jest, co zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może pochodzić od tego, co jej zawiera mniej. To jest oczywiście prawdą, nie tylko odnośnie do tych skutków, których rzeczywistość jest istotną, czyli formalną, lecz

i ze względu na te wyobrażenia, w których dostrzegamy rzeczywistość przedmiotową. Tak, na przykład, kamień, którego pierwiej nie było, nie może teraz w żaden sposób zacząć istnieć, jeśli go nie wytworzy jakaś inna rzecz, w której formalnie albo wydatnie zawierało-by się to wszystko, co się zawiera w kamieniu. Tak samo i ciepło, które może przeniknąć przedmiot dotychczas zimny, musi pochodzić od czegoś równie doskonałego, jak ciepło. To samo da się powiedzieć i o wszystkich innych rzeczach. Ale prócz tego, samo wyobrażenie ciepła lub kamienia nie może we mnie istnieć inaczej, jak tylko wskutek działania pewnej przyczyny, w której co najmniej tyle zawiera się rzeczywistości, ile jej posiada wyobrażenie kamienia lub ciepła. Bo chociaż ta przyczyna nie udziela mojemu wyobrażeniu nie ze swojej rzeczywistości formalnej czyli istotnej, nie należy jednak sądzić, aby to wyobrażenie miało być dla tego mniej rzeczywistem, lub też, aby samo wyobrażenie z natury swojej nie wymagało żadnej innej rzeczywistości, prócz tej, jaką przejmuję od mego myślenia, którego jest objawem. Przeciwnie, skoro dane wyobrażenie zawiera tej lub owej rzeczywistości więcej, aniżeli inne wyobrażenie, to ten nadmiar pochodzić musi od jakiejś przyczyny, która co najmniej tyle zawiera w sobie rzeczywistości formalnej, ile owo wyobrażenie zawiera w sobie rzeczywistości przedmiotowej. Jeśli bowiem przypuścimy, że w wyobrażeniu znajduje się coś takiego, czego nie było w jego przyczynie, natenczas miałyby ono to coś z niczego. Jakkolwiek bowiem nie-doskonałym byłby ów sposób bytowania, wskutek którego rzecz, za pomocą wyobrażenia, staje się przedmiotową

w umyśle; w każdym razie rzecz ta nie jest po prostu niczem i nie mogła powstać z niczego. Podobnie nie powinienem powątpiewać, że taż sama rzeczywistość, którą przy pomocy myślenia dostrzegam tylko *przedmiotowo*, istnieje w przyczynach moich wyobrażeń, nie tylko *przedmiotowo*, lecz i *formalnie*. Bo, jak ten przedmiotowy sposób bytowania jest własnością wyobrażeń na mocy ich własnej natury, tak samo z drugiej strony sposób bytowania *formalny* jest własnością przyczyn tych wyobrażeń, a przynajmniej przyczyn pierwszych i głównych na mocy ich natury. A chociaż jedno wyobrażenie może powstawać z drugiego, szereg ten jednak wytwarzających się myśli nie może ciągnąć się do nieskończoności, lecz musi w końcu dojść do pierwszej jakiejś idei, której przyczyna podobną jest do pierwowzoru, w którym formalnie zawartą jest cała rzeczywistość, znajdująca się w wyobrażeniu tylko przedmiotowo *).

Tak więc przekonywam się dzięki światłu przyrodzonemu, że wyobrażenia są we mnie niejako obrazami, które łatwo mogą się rozchodzić z doskona-

*) **Przypisek tłumacza.** Dla należytego zrozumienia tych wywodów Kartezjusza o stosunku *myśli do bytu, wyobrażenia do rzeczywistości*, zauważyć należy, że nazwą rzeczywistości *przedmiotowej, obiektywnej* oznacza rzeczywistość *wyobrażaną* w naszej myśli t. j. rzeczywistość, którą *byśmy*, według dzisiejszej terminologii, nazwaliby przeciwnie rzeczywistością *podmiotową, subiektywną*. Rzeczywistość zaś samych od nas niezależnych przedmiotów, t. j. rzeczywistość, którą dzisiaj nazywamy *przedmiotową, istotną*, rzeczy samej w sobie, Kartezjusz oznacza nazwą rzeczywistości *formalnej*, jako wyprowadzonej z ogólnych, formalnych wymagań *rozumu*, któremu więcej ufa, niż tak zwanemu *przedmiotowemu świadectwu umysłów*.

łością przedstawianych przedmiotów, ale niemogą w sobie zawierać nic nad nie większego ani doskonalszego.

Im dłużej i pilniej rozważam to wszystko, tem oczywiściej i jaśniej uznaję prawdę tych wywodów; lecz jakież ztąd w końcu wyprowadzę wnioski? Oczywiście ten, że, jeżeli rzeczywistość przedmiotowa jednej z pomiędzy moich idei jest tak wielką, że pewien jestem, iż jej formalna, istotna rzeczywistość we mnie nie istnieje, a wskutek tego, że ja sam nie mogę być przyczyną tej idei, — natenczas z tego koniecznie wynika, że nie ja jeden jestem na świecie, ale oprócz mnie istnieje jeszcze jakaś inna istota (res), która jest przyczyną tej mojej idei. Jeśli zaś żadnej tego rodzaju idei nie znajdę w sobie, wówczas w ogóle nie będę miał żadnego dowodu, upewniającego mnie o istnieniu jakiejś istoty lub rzeczy różnej odemnie; rozpatrzyłem się bowiem starannie we wszystkim i dotąd żadnego innego dowodu odnaleść nie mogłem.

Pośród zaś moich pojęć, prócz tego, które się odnosi do mnie samego i co do którego nie zachodzi żadna trudność, napotykam jedno, które przedstawia mi Boga, inne znów, które się odnoszą do rzeczy materialnych i martwych, inne znowu do Aniołów, inne do zwierząt, inne wreszcie, które przedstawiają mi ludzi do mnie podobnych. Co się tyczy tych wyobrażeń, które przedstawiają innych ludzi, zwierzęta lub Aniołów, łatwo mogę zrozumieć, że one tworzą się z moich wyobrażeń o sobie samym, o świecie materialnym i o Bogu, chociażby na świecie nie było za-

dnych oprócz mnie ludzi, ani zwierząt, ani Aniołów. Co się zaś tyczy rzeczy materialnych, nie w nich nie spotykam takiego, co by nie mogło, jak sądzę, odemnie pochodzić. Albowiem, gdy głębiej się nad tem zastanowię i zbadam pojedynczo te wyobrażenia rzeczy materialnych, jak wczoraj zbadalem wyobrażenia wosku, dochodzę do przekonania, że w nich bardzo niewiele jasno i dokładnie pojmuję; gdyż tak właśnie pojmuję tylko wielkość, czyli rozciągłość wzdłuż, wszerz i w głąb, kształt, który wynika z ograniczenia tej rozciągłości, położenie, w jakim się różne kształty względem siebie znajdują, i ruch, czyli zmianę tego położenia; do tego zaliczyć jeszcze można substancję, trwanie i liczbę. Inne zaś własności, jak światło i barwy, dźwięki, zapachy, smak, ciepło i zimno, i resztę własności dotykalnych pojmuję bardzo chaotycznie i niejasno, tak, że nawet nie wiem, czy są prawdziwe, czy fałszywe, to jest, czy odnośne wyobrażenia, które posiadam, są istotnie wyobrażeniami tych rzeczy, czy też nie tych rzeczy. Bo chociaż powyżej zaznaczyłem, że właściwy czyli formalny fałsz ma miejsce tylko w sądach, to jednak zdarza się inny, materialny fałsz w wyobrażeniach, gdy nieistniejącą rzecz przedstawiają jako rzecz. Tak na przykład, pojęcia, które mam o ciepłe lub zimno, tak są niejasne i niedokładne, że na ich podstawie nie mogę powiedzieć, czy zimno jest tylko brakiem ciepła, czy też ciepło brakiem zimna, czy jedno i drugie są własnościami rzeczywistymi, lub nie. Ponieważ zaś wyobrażenie odnosi się zawsze do pewnej rzeczy, więc gdyby było prawdą, że zimno jest tylko brakiem

ciepła, natenczas nie bez słuszności nazwać można fałszywym wyobrażenie, przedstawiające mi zimno jako coś dodatniego i rzeczywistego. To samo da się powiedzieć i o innych tym podobnych wyobrażeniach.

Nie jestem tedy bynajmniej zmuszonym przyznać, aby koniecznie ktoś inny, różny odemnie, był twórcą tych wyobrażeń. Albowiem, jeśli one są fałszywe, to jest, jeśli nie przedstawiają żadnych rzeczy, to światło przyrodzone mi wskazuje, że te wyobrażenia pochodzą z niczego, to jest, że je dla tego tylko posiadam, że w mojej naturze są pewne braki i że ona nie jest zupełnie doskonałą. Jeśli zaś te wyobrażenia są prawdziwe, to nie widzę, dla czego by one nie mogły odemnie pochodzić, skoro zawierają tak mało rzeczywistości, że ich rozróżnić nie mogę od rzeczy nie istniejących. To zaś, co w wyobrażeniach rzeczy materialnych jasno i dokładnie pojmuję, mogłem w części zapożyczyć po prostu od wyobrażenia o sobie samym, jak na przykład substancję, trwanie, liczbę i inne tym podobne. Gdy bowiem sądzę, że kamień jest substancją, czyli rzeczą, która zdolną jest istnieć sama przez się, to podobnież sądzę, że i ja jestem substancją, a chociaż siebie mam za istotę (res) myślącą, a nie rozciągłą, kamień zaś za istotę rozciągłą, a nie myślącą—wskutek czego istnieje wielka różnica pomiędzy temi pojęciami, — to jednak pod względem substancyi zgadzają się one ze sobą. Podobnież, gdy czuję, że w tej chwili istnieję, i gdy przypominam sobie, że dawniej już istniałem, i gdy posiadam różne myśli, których liczbę pojmuję, natenczas nabywam przez to wyobrażenia o trwaniu i liczbie, które następnie

mogę przenieść na inne rzeczy. Wszystkie zaś inne czynniki, z których tworzą się wyobrażenia o przedmiotach materialnych, jako to rozciągłość, kształt, położenie i ruch, nie istnieją wprawdzie we mnie formalnie, gdyż niczem innym nie jestem, jak tylko istotą myślącą, lecz ponieważ są to pewne stany substancji, a ja jestem substancją, więc one mogą znajdować się we mnie w sposób wydatny (eminenter).

Pozostaje tedy jedna tylko idea Boga, którą rozpatrzyć należy, w celu orzeczenia, czy mogła ona pochodzić odemnie samego.

Przez słowo „Bóg” pojmuję substancję nieskończoną, niezależną, najrozumniejszą, wszechpotężną, którą stworzyła zarówno mnie samego, jak i wszystko inne, jeśli coś innego prócz mnie istnieje, i jeśli cokolwiek w ogóle istnieje. Im uważniej wszystkie czynniki idei Boga rozpatruję, tem mniej prawdopodobnem mi się wydaje, abym sam mógł je wytworzyć. Dla tego też na podstawie powyższych danych należy wywnioskować, że Bóg koniecznie istnieje. Bo jakkolwiek posiadam pojęcie substancji, będąc sam substancją, to jednak nie mógłbym mieć pojęcia substancji nieskończonej, ponieważ sam jestem skończony, gdyby to pojęcie nie pochodziło od substancji, która byłaby rzeczywiście nieskończoną. Nie powinienem też sądzić, jakoby nieskończoność pojmował nie przy pomocy prawdziwego (dodatniego) pojęcia, lecz tylko na podstawie zaprzeczenia skończoności, w tym rodzaju, jak pojmuję spokój i ciemność przez zaprzeczenie ruchu i światła. Przeciwnie, rozumiem jak najoczywiście, że zawiera w sobie więcej rzeczywistości substancja

nieskończona, aniżeli skończona, i że pod pewnym względem idea substancji nieskończonej była we mnie pierwiej aniżeli skończonej, idea Boga pierwiej, aniżeli pojęcie siebie samego. Zkąd bowiem przyszedłbym do przekonania, że wątpię, że pożądam, to jest, że mi czegoś brakuje, i że sam nie jestem zupełnie doskonałym, gdybym nie posiadał żadnego pojęcia o byciu doskonalszym, w porównaniu z którym mógłbym poznać swoje niedostatki? Nie można też powiedzieć, że ta idea Boga jest materyalnie fałszywą, a tem samem, że mogła powstać z niczego, jak to w tej chwili zauważyłem co do pojęć ciepła i zimna i innych tym podobnych. Lecz przeciwnie, ponieważ idea Boga jest w najwyższym stopniu jasną i dokładną i zawiera w sobie więcej rzeczywistości przedmiotowej, aniżeli jakakolwiek inna idea, przeto żadna sama przez się nie jest prawdziwszą i żadna pod tym względem nie budzi mniejszych podejrzeń.

Mówię, że owa idea bytu nieskończonego i najdoskonalszego jest najprawdziwszą; bo jakkolwiek można sobie wyobrazić, że taki byt nie istnieje, nie podobna jednak wystawić sobie, aby ta idea nie wskazywała mi coś rzeczywistego, jak to naprzykład ma miejsce w pojęciu zimna. Podobnie mówię, że idea ta jest w najwyższym stopniu jasna i dokładna, albowiem ona zawiera w sobie wszystko, cokolwiek jasno i dokładnie pojmuję, co jest rzeczywiste i prawdziwe i co posiada jakąkolwiek doskonałość. Prawdziwości tej idei nie staje na przeszkodzie ani to, że nie mogę pojąć nieskończoności, ani to, że Bóg posiada inne niezliczone przymioty, których ani zro-

zumieć, ani myślą objąć nie mogę. Należy bowiem do istoty nieskończoności, że nie może być pojętą przezemnie, który jestem skończony. Wystarcza mi zupełnie, że sam rozumiem i przyznaję, iż to wszystko, co pojmuję jasno i w czem dostrzegam jakąś doskonałość, i wiele innych niezliczonych rzeczy, których nie znam zupełnie, zawiera się w Bogu formalnie lub wydatnie, tak, że idea, którą o Nim posiadam, jest z pośród wszystkich moich idei najprawdziwszą, najjaśniejszą i najdokładniejszą.

Ale może jestem czems więcej, aniżeli sobie wyobrażam, i może wszystkie owe doskonałości, które przypisuję Bogu, istnieją we mnie w zarodku (in potentia), chociaż jeszcze się nie ujawniają i nie występują w czynie. Doświadczenie bowiem mię uczy, że wiedza samego siebie powoli wzrasta, i nie widzę, co by jej mogło przeszkodzić w tym stopniowym i coraz to wyższym rozwoju aż do nieskończoności; ani też nie widzę powodu, dla czego bym nie mógł, spotęgowawszy wiedzę, osiągnąć przy jej pomocy wszystkich doskonałości Boga; ani też wreszcie, dla czego by zarodki tych doskonałości, jeśli tylko we mnie istnieją, nie miały być wystarczającymi do wytworzenia idei tych doskonałości. Jednak nie z tego wszystkiego prawdą być nie może. Bo najprzód, uznając nawet, że wiedza moja stopniowo wzrasta, i że wiele rzeczy znajduje się we mnie w stanie zarodkowym, które się jeszcze czynnie nie urzeczywistniły, to jednak to wszystko wcale się nie odnosi do idei Boga, w której nie znajduje się w stanie zarodkowym, gdyż już sam akt stopniowego rozwoju jest naj-

pewniejszym dowodem niedoskonałości. A nadto, jakkolwiek wiedza moja co raz to więcej i więcej wzrasta, tem niemniej przekonany jestem, że ona nigdy nie będzie w rzeczywistości nieskończoną i doskonałą, ponieważ nigdy nie dojdzie do takiego stanu, aby niezdolną już była do dalszego wzrostu. Boga zaś uznaję za tak nieskończenie doskonałego w rzeczywistości (actu), że nie już nie można dodać do jego doskonałości. Nakoniec pojmuję, że byt przedmiotowy idei nie może być wyprowadzonym z samego jedynie bytu zarodkowego, który właściwie mówiąc, jest niczem, lecz tylko z bytu rzeczywistego, czyli formalnego.

Wszystko, co się dotąd powiedziało, zrozumiałem jest dla każdego, kto uważnie się nad tem zastanawia, już przy pomocy samego światła przyrodzonego. Przy mniejszej zaś baczości, gdy obrazy rzeczy zmysłowych zaślepiają bystrość mego umysłu, nie przypominam sobie tak łatwo, dla czego idea doskonałego odemnie bytu musi koniecznie pochodzić od bytu, który rzeczywiście jest odemnie doskonalszym. Dla tego należy dalej zbadać, czy ja sam, posiadając taką ideę, mógłbym istnieć, gdyby takiego bytu nie było.

Zkądbym ja sam w takim razie pochodził? Czy od siebie samego, lub od rodziców, lub od kogoś innego mniej doskonałego od Boga? nie bowiem doskonalszego lub równie doskonałego jak Bóg, ani pomyśleć, ani wyobrazić sobie—niepodobna. Gdybym od siebie pochodził, ani bym wątpił, ani pragnął, ani by mi niczego nie brakowało, gdyż byłbym samego siebie obdarzył wszystkiemi owemi doskonałościami, któ-

rych pojęcie w sobie napotykam i tak sam byłbym Bogiem. Nie mogę też przypuszczać, aby trudniej mi przyszło nabyć to wszystko, na czem mi dotąd zbywa, aniżeli to, co we mnie się już znajduje. Przeciwnie oczywistem jest, że byłoby rzeczą daleko trudniejszą, abym ja, t. j. istota czyli substancya myśląca, powstał z niczego, aniżeli, abym nabył wiedzę o wielu rzeczach niewiadomych, które tylko są własnościami tej substancyi. Gdybym tedy istotnie od siebie samego otrzymał to, co jest daleko trudniejszym do nabycia, nie odmówiłbym sobie i tego, co jest znacznie łatwiejszem do pozyskania, ani też tego wszystkiego, co sam pojmuję jako treść idei Boga, gdyż nie wydaje mi się to wcale trudniejszym do wykonania. Jeśli by zaś rzeczywiście było trudniejszym, to na pewno i wydawało by mi się trudniejszym, gdybym w ogóle wszystko, co mam, od siebie otrzymał, ponieważ w takim razie doznałbym ograniczenia mej potęgi.

Sile powyższych dowodów nie mogę się oprzeć przez przypuszczenie, że jak obecnie istnieję, tak istniałem zawsze, i że dla tego nie ma potrzeby wyszukiwania twórey mego istnienia. Albowiem cały czas mego życia można podzielić na niezliczoną ilość momentów, z których każdy pojedynczy bynajmniej nie zależy od reszty momentów. Z faktu tedy, że krótko przedtem istniałem, nie wynika wcale, że i teraz powinienem istnieć, gdyby jakaś przyczyna nie stwarzała mnie jakoby na nowo w danej chwili, t. j. gdyby mego istnienia nie podtrzymywała. Kto bowiem uważnie zastanawia się nad naturą czasu, ten

uzna za prawdę oczywistą, że dla utrzymania jakiegokolwiek rzeczy w oddzielnych momentach jej istnienia, potrzebną jest też sama siła i działanie, jakich użyć należy przy stworzeniu rzeczy na nowo, gdy jeszcze nie istniała. Tak tedy do prawd światła przyrodzonego należy i ta, że różnica między utrzymaniem rzeczy a tworzeniem istnieje tylko w myśli naszej.

Muszę zatem obecnie zapytać samego siebie, czy posiadam taką siłę, za pomocą której mógłbym sprawić, że istniejąc w tej chwili, będę istniał i w następnej? Ponieważ jestem tylko istotą myślącą, albo przynajmniej mówię teraz o tej tylko części mojej istoty, która jest myślącą, więc jeślibym posiadał taką siłę, to nie ulega wątpliwości, że o niej bym wiedział. Lecz ja nie dostrzegam w sobie takiej siły i ztąd właśnie wiem jaknajoczywieściej, że sam zależę od jakiegoś bytu różnego odemnie.

Być może jednak, że ten byt nie jest Bogiem, że jestem wytworem rodziców, lub jakiegokolwiek innych przyczyn, mniej doskonałych, aniżeli sam Bóg. Tymczasem już powyżej wspomniałem jako o rzeczy oczywistej, że przyczyna co najmniej tyle zawierać w sobie musi, ile zawiera się w jej skutku. A ponieważ jestem istotą myślącą, posiadającą pewną ideę Boga, przeto, jakkolwiek nazwę przyczynę mego bytu, musi ona jednak być istotą myślącą, i musi mieć ideę tych wszystkich doskonałości, które ja przypisuję Bogu.

A teraz znowu zapytać można, czy ta przyczyna od siebie samej pochodzi, czy też od innej jeszcze

przyczyny? Jeśli od siebie samej, natenczas z tego, co się powiedziało, wynika że tą przyczyną jest sam Bóg, bo gdy mocą swoją istnieje sama przez się, więc też niewątpliwie posiada w rzeczywistości mocą swoją wszystkie te doskonałości, których ideę w sobie zawiera, to jest te, które ja przypisuję Bogu. Jeśli zaś ta przyczyna pochodzi od innej, to znowu tak samo zapytać należy, czy ta druga przyczyna ma jeszcze inną przyczynę, czy też sama dla siebie jest przyczyną, i tak dalej, póki nie dojdziemy do ostatniej przyczyny, którą będzie Bóg.

Dostatecznie już wyjaśnionem zostało, że tutaj przypuścić nie można nieskończonego szeregu przyczyn, tem bardziej, że mam tu na myśli nie tyle przyczynę, która mię niegdyś stworzyła, ile głównie przyczynę która mię w terażniejszości utrzymuje. Nie mogę też wyobrazić sobie, aby mnie stworzyło wiele współzycznych oddzielnych przyczyn, i że od jednej z tych przyczyn otrzymałem ideę jednej z doskonałości, które przypisuję Bogu, od drugiej przyczyny ideę innej znów doskonałości, w skutek czego, wszystkie te doskonałości istniały rozrzucone w świecie, ale nie łączyły by się w jednej istocie, która by była Bogiem. Przeciwnie, jedność, jednolitość czyli niepodzielność tego wszystkiego, co się w Bogu zawiera, jest jedną z najgłówniejszych doskonałości, jakie w Bogu poznaję. A moje pojęcie jedności wszystkich doskonałości Boga może pochodzić tylko od tej samej przyczyny, która obdarzyła mnie pojęciami o innych doskonałościach. Bo nie byłaby zdolną dać mi poznać łączność i niepodzielność tych doskonałości, gdy-

by zarazem nie obdarzyła mnie pojęciem każdej z nich z osobna.

Co wreszcie dotyczy rodziców, to chociaż prawdą być może to wszystko, co o nich kiedyś myślałem, z tem wszystkiem jednak nie oni mię utrzymują i nie oni mię stworzyli, o ile jestem istotą myślącą. Oni złożyli tylko pewne zdolności w ową materję, w której ja, t. j., umysł mój (uznany obecnie za moje ja) istnieje. Tak tedy co do nich nie zachodzi tu żadna trudność, lecz przeciwnie, z tego tylko, że ja istnieję, i że istnieje we mnie idea najdoskonalszego bytu, to jest, idea Boga, wynika najoczywistszy dowód, że Bóg także istnieje.

Pozostaje obecnie tylko jeszcze do zbadania kwestya, w jaki sposób otrzymałem tę ideę od Boga? Wszakże nie poczerpnałem jej ze zmysłów, ani też nie przyszła mi na myśl niespodzianie, jak to się zwykle dzieje z wyobrażeniami rzeczy zmyslowych, gdy rzeczy te spotykają się z narzędziami zmysłów zewnętrznych, lub gdy mi się wydaje, że się spotykają. Dalej, nie ja utworzyłem tę ideę, gdyż nie ani jej ująć, ani do niej dodać nie jestem w stanie. A zatem jest mi ona wrodzoną, tak, jak wrodzoną mi jest również idea o sobie samym.

Niema też w tem nic dziwnego, że Bóg, stwarzając mnie, obdarzył mnie tą ideą, aby, jako znamię artysty, była wrytą na jego dziele. Nie jest bynajmniej koniecznem, aby owo znamię było jakąś rzeczą, różną od samego dzieła. Przeciwnie, z samego faktu, że Bóg mię stworzył, bardzo jest prawdopodobnem, że stworzony zostałem na obraz i podobień-

stwo jego i że poznaję to podobieństwo, zawierające w sobie ideę Boga, za pomocą tej samej zdolności, która mnie doprowadza do poznania samego siebie. To znaczy, gdy wzrok ducha zwracam ku samemu sobie, natenczas przekonywam się nie tylko, że jestem istotą niedoskonałą i od innej zależną, istotą, pożądaną bez końca czegoś wyższego i wyższego, czyli lepszego; lecz przekonywam się zarazem, że ten, od którego zależę, zawiera w sobie wszystkie te wyższe doskonałości nie sposobem nieokreślonym i tylko zarodkowo, ale w rzeczywistości nieskończonej, i dla tego jest Bogiem. Cała siła tego dowodu na tem polega, że uznaję za niemożliwe, abym istniał takim, jakim istnieję, t. j. z umysłem, posiadającym ideę Boga, gdyby sam Bóg w rzeczywistości nie istniał. Mówię o tym Bogu, którego ideę posiadam, t. j. o Bogu, wolnym od wszelkich niedostatków, a zawierającym w sobie wszystkie doskonałości, których pojąć nie mogę, które jednak do pewnego stopnia myślą swoją uchwycić potrafię.

Z powyższego wynika jasno, że Bóg nie może być kłamcą, bo już światło przyrodzone uczy, że wszelkie kłamstwo i oszustwo są skutkiem jakiejś wady. Zanim to jednak dokładniej rozbiore, i zastanawiać się będę nad innemi prawdami, które ztąd wyprowadzone być mogą, pragnę obecnie zatopić się myślą w samego Boga, uprzytomnić sobie jego przymioty, a wedle zdolności mego przyciemnionego umysłu, wspaniałość tej wielkiej światłości oglądać, podziwiać i uwielbiać. Bo jak wierzymy ufnie, że na takim jedynie oglą-

daniu boskiego Majestatu polega najwyższe szczęście
przyszłego życia, tak również przekonujemy się, że
już w tutecznym, chociaż daleko mniej doskonałym
ogłądaniu Boga doznawać możemy najwyższej rozko-
szy, do jakiej w tem życiu zdolni jesteśmy.

ROZMYŚLANIE CZWARTE.

O prawdzie i fałszu.

Przyzwyczailem się w tych dniach do tego stopnia do oderwania umysłu od zmysłów i tak dokładnie widziałem, jak szczupłym jest moje prawdziwe poznanie rzeczy zmysłowych,—gdyż więcej daleko wiem o umyśle ludzkim, a więcej jeszcze o Bogu,—że obecnie, bez żadnej już trudności, zwracam myśl moją od rzeczy wyobrażanych (przez zmysły), do rzeczy duchowych, odłączonych od wszelkiej materji. I w samej rzeczy, mam już daleko dokładniejsze pojęcie o duszy ludzkiej, jako o istocie myślącej, nie rozciągłej ani wzdłuż, ani wszerz, ani wgłąb, i nie posiadającej od ciała nic zgoła innego, prócz samego tylko wyobrażenia o rzeczach materialnych. A gdy zauważę, że wątpię, czyli, że jestem istotą niedoskonałą i zależną, wtedy przychodzi mi na myśl jasna i wyraźna idea bytu doskonałego i niezależnego, to jest, Boga. Już z tego tylko, że taka idea we mnie

istnieje, albo, że ja istnieję z taką ideą, wyprowadzam wniosek pewny, że istnieje także Bóg, oraz, że od niego zależą oddzielne momenta całego mojego istnienia, i wierzę, że nie oczywistszego, nie pewniejszego rozum ludzki poznać nie jest w stanie. Tak tedy zdaje mi się, że widzę już drogę, która od tego oglądania prawdziwego Boga, zawierającego w sobie wszystkie skarby wiedzy i mądrości, doprowadzi mię do zrozumienia reszty rzeczy.

Przedewszystkiem uznaję za niemożliwe, aby Bóg mógł mię kiedykolwiek oszukać, w każdym bowiem kłamstwie lub oszustwie jest coś niedoskonałego. Chociaż bowiem zdolność oszukiwania wydaje mi się pewnym dowodem dowcipu lub potęgi, niewątpliwie jednak chęć oszukania świadczy albo o złośliwości, albo o słabości, a tego przecież w Bogu być nie może. Dalej dostrzegam w sobie jakąś zdolność sądzenia, którą niewątpliwie, jak i wszystko inne, co posiadam, otrzymałem od Boga. Ponieważ zaś Bóg niechce mię oszukiwać, więc nie obdarzył mnie taką zdolnością, której prawidłowy użytek w błąd by mnie wprowadzał. Nie zachodziła by też co do tego żadna wątpliwość, gdyby wskutek tego nie mogło się wydawać, że właściwie nigdy mylić się nie powinienem. Jeżeli bowiem wszystko, co posiadam, od Boga pochodzi, a Bóg mnie nie obdarzył zdolnością błędzenia, natenczas sądzić by można, że się mylić nie mogę. I w samej rzeczy, póki tylko myślę o Bogu i cały Jemu się oddaję, dopóty nie napotykam przyczyny fałszu ani błędu. Lecz gdy zwracam się znowu ku sobie samemu, natenczas doświad-

czenie przekonywa mnie, że narażony jestem na nie zliczone błędy; dochodząc zaś ich przyczyny, dostrzegam, że posiadam nietylko rzeczywistą i dodatnią ideę Boga, czyli bytu najdoskonalszego, lecz zarazem i ideę, że tak powiem, ujemną—nicości, czyli tego, co pozbawionem jest wszelkiej doskonałości. Ja zaś jestem czemś pośredniem między Bogiem i nicością, czyli między najwyższym bytem i niebytem. O ile tedy zostałem stworzony przez byt najwyższy, nie ma we mnie nic takiego, przez co mógłbym być oszukany lub w błąd wprowadzony; lecz o ile pod pewnym względem uczestniczę w nicości, czyli w niebycie, to jest, o ile sam nie jestem najdoskonalszym bytem, o tyle bardzo wiele mam braków, i dla tego dziwić się nie można, że się mylę. Takim sposobem jestem pewny, że błąd, o ile jest błędem, nie jest czemś rzeczywistem, pochodzącem od Boga, lecz jest tylko brakiem. Dla tego też nie potrzebuję do błędzenia jakiejś osobnej zdolności, danej mi przez Boga w tym celu, lecz do błędzenia wystarcza ta okoliczność, że zdolność poznania prawdy, którą mam od Boga, nie jest we mnie nieskończenie doskonałą.

Powyższe wyjaśnienie nie zadawalnia mnie jednak jeszcze zupełnie, albowiem błąd nie jest czystem przeczeniem, lecz jest pozbawieniem, czyli brakiem pewnej wiedzy, którą bądź co bądź powinienem posiadać. Zastanawiając się zaś nad naturą Boga, wydaje się niemożliwem, aby Bóg obdarzył mnie zdolnością w swoim rodzaju niedoskonałą, t. j. zdolnością, pozbawioną przynależnej jej doskonałości. Albowiem, im bieglejszym jest artysta, tem doskonalszy

sze dzieła tworzy; czyżby więc ów najpotężniejszy wszystkich rzeczy twórca uczynić mógł coś takiego, coby nie było pod każdym względem doskonałem? Nie ulega wątpliwości, że Bóg mógł być mnie takim stworzyć, abym się nigdy nie mylił. Nie ulega też wątpliwości, że Bóg chce zawsze tego, co jest najlepszem. A więc, czyż lepiej jest, abym błędził, aniżeli abym nie błędził?

Gdy to pilniej rozważam, przychodzi mi przede wszystkim na myśl, że nie należy się dziwić, jeśli z woli Boga dzieją się rzeczy, których powodów nie pojmuję. Podobnie nie powinna wzbudzać we mnie wątpliwości o istnieniu Boga ta okoliczność, że przez doświadczenie przekonywam się o istnieniu pewnych rzeczy, o których powiedzieć nie mogę—dlaczego, lub, jak je Bóg stworzył? Wiem bowiem, że natura moja jest bardzo słaba i ograniczona, natura zaś Boga niezmiernie, niepojęta, nieskończona, a to wystarcza mi zupełnie do przekonania, że Bóg może uczynić nieskończenie wiele rzeczy, których przyczyn ja nie pojmuję. Ten jeden powód znosi, według mego zdania, zastosowanie do badań zjawisk fizycznych całej grupy przyczyn, które dotyczą celowości, bo chyba tylko wskutek nierozsądku mogę przypuścić, że jestem w stanie zbadać zamiary boskie.

Dodam nadto, że chcąc zbadać, o ile doskonałemi są dzieła Boga, należy uwzględnić całość wszechświata, a nie oddzielne stworzenia. To bowiem, co mogło by się słusznie wydawać niedoskonałem, gdyby samo tylko na świecie istniało, może być jednak najdoskonalszem, jako część całości wszechświata, do

którego należy. I jakkolwiek, zwątpiwszy o wszystkim, poznałem dotąd na pewno tylko to, że ja istnieję i że istnieje Bóg, pomimo to jednak, poznawszy niezmierną potęgę Boga, nie mogę zaprzeczyć temu, że wiele innych rzeczy oprócz mnie stworzył lub stworzyć mógł, wskutek czego posiadam tylko znaczenie części w stosunku do całości wszechświata.

Gdy następnie głębiej wnikam w samego siebie i badam, jakiego rodzaju są moje błędy (które jedynie wykazują moją niedoskonałość), przekonuję się, że zależą one od dwóch razem działających przyczyn, to jest, od zdolności poznawania, którą posiadam, i od zdolności wyboru, czyli od wolności woli (libertas arbitrii), innymi słowy, od rozumu i zarazem od woli.

Tylko rozumem pojmuję takie idee, które mnie przekonują, że ten rozum, ściśle wzięty, nie podlega żadnemu błędowi, który we właściwym tego słowa znaczeniu jest nie możliwym. Chociaż bowiem istnieje niezliczona ilość rzeczy, o których nie posiadam żadnego wyobrażenia, nie można jednak właściwie powiedzieć, że jestem pozbawionym tych wyobrażeń, lecz brak mi ich tylko w znaczeniu ujemnym. Nie mam bowiem żadnego powodu utrzymywać, że Bóg powinien był dać mi większą zdolność poznania, aniżeli dał rzeczywiście. Bo chociaż uznaję go za doskonałego artystę, nie idzie jednak zatem, ażeby koniecznie powinien był umieścić wszystkie doskonałości w każdym pojedynczym swoim dziele, skoro doskonałości te mógł rozdzielić pomiędzy różne dzieła.

Nie mogę również skarżyć się na to, że otrzymałem od Boga nie dosyć rozległą i doskonałą wolę, czyli swobodę wyboru, ponieważ doświadczenie mię uczy, że ona nie może być ujętą w żadne granice. A przytem wydaje mi się bardzo godną uwagi ta okoliczność, że nie posiadam nic innego oprócz woli, co byłoby tak doskonałem i tak wielkiem, abym je sobie mógł wyobrazić jeszcze doskonalszem i większem. Jeśli, naprzykład, zastanawiam się nad moją zdolnością poznania, natychmiast spostrzegam, że ona jest we mnie bardzo niewielką i ograniczoną, i wytwarzam sobie zaraz pojęcie jakiejś innej większej i nieograniczonej, i wiem, że pojęcie to już, dla tego samego, że zdolny jestem je wytworzyć, odnosi się do natury Boga. Jeżeli następnie w takiż sam sposób badam zdolność pamięci, lub wyobraźni, lub jakąkolwiek inną, nie znajduję żadnej takiej, której bym w sobie nie widział słabą i ograniczoną, w Bogu zaś nieskończenie doskonałą. Jedną tylko wola czyli swoboda wyboru przedstawia się w mym duchu tak wielką, że żadnej większej pomyśleć już nie mogę. Dla tego też, mając głównie na uwadze tę zdolność, sądzę, że jestem stworzony na obraz i podobieństwo boże. Bo jakkolwiek wola Boga większą jest bez porównania od mojej, jak ze względu na rozum i potęgę Boga, które, łącząc się z nią, czynią ją samą silniejszą i potężniejszą, tak ze względu na przedmiot, ponieważ skierowaną być może na więcej rzeczy, — jednakże, sama w sobie, formalnie i ściśle rozpatrywana, wola Boga nie wydaje się bynajmniej większą od mojej. Wola bowiem na tem

tylko polega, iż możemy coś czynić, lub nieczynić (to jest, twierdzić lub przeczyć, pożądać lub unikać), czyli innemi słowy na tem właściwie polega, że w rzeczach, które nam rozum przedstawia jako godne uznania lub odrzucenia, pożądaną lub unikania, tak się zachowujemy, że nie czujemy się w naszym postępowaniu zależni od żadnej siły zewnętrznej. Dla tego, abym był wolnym, nie potrzeba, abym się mógł zwracać w dwie różne strony. Przeciwnie, im więcej przechylam się ku jednej stronie, czy dla tego, że pojmuję jasno, iż jest prawdziwą i dobrą, czy też dla tego, że Bóg w tym kierunku nastraja moje najgłębsze myśli, tem wolniejszy jestem w jej wyborze. Albowiem, ani łaska boża, ani naturalne rozumowanie nie umniejszają w niczem wolności, lecz powiększają ją raczej i umaeniają. Owa bowiem obojętność, której doświadczam, gdy żaden słuszny powód nie skłania mię więcej ku jednej, jak ku drugiej stronie, jest najniższym stopniem wolności i nie świadczy bynajmniej o jej doskonałości, lecz przeciwnie o niedostatecznym poznaniu rzeczy, czyli o pewnej ujemności. Bo gdybym zawsze jasno widział, co jest prawdziwem i dobrem, nigdybym się nie namyślał, jak sądzić o rzeczy, lub co wybrać, i tak, chociaż zupełnie wolny, nie mógłbym być nigdy obojętnym.

Ze wszystkiego, co się powiedziało, wnoszę, że i siła woli, którą mam od Boga, sama w sobie rozpatrzona, nie może być uznana za przyczynę mych błędów, albowiem jest zdolnością najrozleglejszą i w swoim rodzaju doskonałą. Przyczyną tą nie jest róż-

wniez siła rozumu, gdyż, cokolwiek poznaję, bez wątpienia dobrze poznaję, ponieważ od Boga mam zdolność pojmowania, i niepodobieństwem jest, abym się w tym względzie mylił.

Zkądże tedy pochodzą moje błędy? Ztąd jedynie, że gdy wola moja dalej sięga, aniżeli rozum, nie utrzymuję jej jednak w tych samych, co i rozum, karbach, lecz rozciągam ją i do takich rzeczy, których nie rozumiem. A ponieważ wola w tym zakresie jest niezdecydowaną, więc łatwo odstępuje od prawdy i dobra, i ztąd pochodzi, że się mylę i grzeszę. Tak, na przykład, gdy rozważałem temi dniami, czy istnieje cokolwiek na świecie, i gdy przyznałem, że już z samego tego badania wynika oczywiście, że ja istnieję, nie mogłem nie przyznać, że to, co tak jasno pojmuję, jest prawdą. Do tego przekonania zaś doszedłem nie w skutek działania jakiejś siły zewnętrznej, lecz dla tego, że z wielkiej światłości w zakresie myśli powstała wielka skłonność (*propensio*) w zakresie woli, i takim sposobem uwierzyłem temu tem samodzielniej i swobodniej, im mniej na to byłem obojętnym. Teraz zaś nie tylko wiem, że istnieję, o ile jestem istotą myślącą, lecz prócz tego nasuwa mi się myśl o przyrodzie materyjalnej i obudza we mnie wątpliwości: czy natura myśląca, która jest we mnie, — czyli lepiej, którą ja sam jestem, — jest inną, aniżeli przyroda cielesna, czy też obie są jednem i tem samym? Przypuszczam, że nie znajduję dotąd w moim umyśle żadnego powodu, który by mnie bardziej skłaniał ku jednemu, aniżeli ku drugiemu z tych zdań, i dla tego właśnie jestem niezde-

cydowany, które z tych zdań mam uznać za prawdziwe lub błędne, i w ogóle, czy mam w tym względzie wydać jakiś sąd. Taka obojętność zaś nie odnosi się tylko do tych rzeczy, o których rozum zgoła nie wie, lecz w ogóle do tego wszystkiego, czego jeszcze dosyć jasno nie pojmuje w chwili, gdy wola już pragnie powziąć postanowienie. Bo chociażbym posiadał jak najwięcej przypuszczeń prawdopodobnych, skłaniających mnie ku jednej stronie, to jednak sama tylko myśl, że są to tylko przypuszczenia, a nie dowody niewątpliwe, wystarcza znowu, abym się przechylił ku stronie wprost przeciwnej. Przekonałem się o tem dostatecznie temi dniami, gdym to wszystko, czemum dawniej jak najsilniej wierzył, uznał za fałszywe jedynie dla tego tylko, że mogłem o tem pod pewnym względem wątpić. Jeżeli tedy w takich razach, gdy prawdy jasno i dokładnie jeszcze nie poznaję, wstrzymuję się od zdania, natenczas oczywiście, że działam prawidłowo i nie błędzę; gdybym zaś w takich razach wypowiadał stanowcze twierdzenia lub przeczenia, natenczas nie używałbym wolności woli prawidłowo. Jeśli bowiem przechylę się ku tej stronie, gdzie jest fałsz, natenczas ulegnę zupełnie błędowi; jeśli zaś zwrócę się ku przeciwnej, wówczas natrafę może przypadkiem na prawdę, lecz również nie będę wolnym od winy, ponieważ, dzięki światłu przyrodzonemu, pewnem jest, że pojęcie rozumowe rzeczy zawsze wyprzedzać winno postanowienie woli.

Na tem właśnie nieprawidłowem użyciu woli zasadza się ten brak (*privatio*), który stanowi istotę

(forma) błędu. Brak ten objawia się w samym processie, o ile on odemnie zależy, a nie w zdolności, którą otrzymałem od Boga, ani też w samym processie, o ile takowy zależy także od Boga. Nie mam również powodu uskarżać się na to, że Bóg nie dał mi wyższej zdolności poznawania, czyli większego światła przyrodzonego, aniżeli to, jakie dał, bo to już wynika z natury rozumu ograniczonego (finiti), że wielu rzeczy nie pojmuje, i z natury umysłu stworzonego, że jest ograniczonym. Słusznie więc składam dzięki temu, który, nie będąc mi nic nigdy winien, szczerze mię obdarzył, a niesłusznem byłoby myśleć, że on mię pozbawił tego, czyli odjął mi to, czego mi wcale nie dał. Również nie mam powodu skarżyć się na to, że Bóg dał mi wolę dalej sięgającą, aniżeli rozum. Cała bowiem siła i treść woli polega na jej jedności i niepodzielności; wskutek tego natura woli nie dopuszcza, aby od niej cokolwiek ująć można było, a tem samem, im jest potężniejszą, tem więcej powinienem dziękować za nią temu, kto mi ją dał.

Nie mogę wreszcie uskarżać się i na to, jakoby Bóg wspólnie ze mną miał się przyczyniać do powzięcia tych właśnie postanowień woli, czyli tych sądów, w których się myślę. Albowiem te postanowienia woli są zupełnie prawdziwe i dobre, o ile od Boga zależą, a doskonałość moja jest właśnie większą, że posiadam zdolność powzięcia tych postanowień, aniżeli gdybym jej nie posiadał. Brak zaś, który stanowi właściwie przyczynę formalną (istotną) fałszu

i winy, nie potrzebuje żadnego współdziałania Boga, ponieważ nie jest czemś rzeczywiście istniejącem, a odnośnie do Boga, jako przyczyny, nie należy go nazywać brakiem, lecz prosto przeczeniem. Nie jest to bowiem żadnym objawem niedoskonałości w Bogu, że mnie obdarzył wolnością przyznania lub nieprzyznania za prawdziwe tego, czego nie dał memu rozumowi pojąć jasno i dokładnie; lecz nie ma wątpliwości, że ja to jestem niedoskonały, ponieważ nie używam należycie tej wolności, i o tem nawet sąd wydaję, czego dobrze nie rozumiem.

Z tem wszystkiem jednak widzę, że, pomimo mej wolności i ograniczoności mego umysłu, Bóg z łatwością mógł uczynić, abym nigdy się nie mylił. Bóg mógł był to uczynić, czy to obdarzając mnie jasnym i dokładnym pojęciem o tem wszystkiem, nad czem kiedykolwiek miałbym się zastanawiać, czy też wdrażając mi w pamięć tak mocno, iż bym nigdy o tem nie mógł zapomnieć, tę zasadę, na mocy której nie powinienem wydawać sądu o żadnej rzeczy, której jasno i dokładnie nie pojmuję. Łatwo też zrozumiałem, że pojmując siebie jako jedyne, byłbym daleko doskonalszym, gdyby mię Bóg takim właśnie stworzył, aniżeli teraz jestem. Ale nie mogę też zaprzeczyć, że większą jest doskonałość w połączeniu wszechrzeczy, gdy niektóre części nie są wolne od błędów, inne zaś wolne, aniżeli, gdyby wszystkie części składowe były do siebie podobne; a ja nie mam żadnego prawa skarżyć się na to, że Bóg chciał, abym w świecie nie był ani pierwszą osobą wśród wszyst-

kich innych, ani najdoskonalszą. Nadto zauważyć należy, że jakkolwiek nie mogę uwolnić się od błędów za pomocą owego pierwszego sposobu, który polega na jasnym zrozumieniu wszystkiego, o czym kiedykolwiek będę rozmyślał; to jednak uczynić to mogę za pomocą sposobu drugiego, który polega na wstrzymaniu się od wszelkiego sądu we wszystkich wypadkach, gdy prawda rzeczywista nie jest mi dostępną. Chociaż bowiem doświadczenie mię uczy, że jestem tak słaby, iż nie mogę stale ulegać jednej i tej samej myśli, to mogę jednak w skutek uważnego i częstokrotnego rozmyślania dojść do tego, że ile razy zajdzie potrzeba, przypomnę sobie o tem, i tym sposobem nabędę pewnego nawyknienia w omijaniu błędów. Ponieważ na tem właśnie polega najwyższa i główna doskonałość człowieka, sądzę więc, że nie mało zyskałem dzięki dzisiejszemu rozmyślaniu, zbadawszy przyczynę fałszu i błędów. I w samej rzeczy, nie może być innej przyczyny, prócz tej, którą wyjaśniłem. Jeżeli bowiem przy wydawaniu sądów tak owładnę wolą, że ona na to tylko przyzwoli, co rozum jasno i dokładnie pojmować będzie, natenczas niepodobna abym się mylił. Wszelkie jasne i dokładne pojęcie niewątpliwie jest czemś, a zatem z niczego pochodzić nie może, lecz koniecznie musi być dziełem Boga; mówię zaś tu o owym najdoskonalszym Bogu, który kłamecą być nie może, więc też niewątpliwie owo pojęcie jest prawdą zupełną.

Takim sposobem poznałem dzisiaj nie tylko czego się wystrzegać powinienem, abym nie błędził,

lecz i co czynić powinienem, abym doszedł do prawdy. I niewątpliwie dojdę do prawdy, jeśli tylko zwrócę baczną uwagę na to wszystko, co doskonale pojmuję, odróżniając je od tego, co mi się przedstawia zawiślanem i niejasnem. Do tego w przyszłości zastosuję się starannie.

ROZMYŚLANIE PIĄTE.

O istocie rzeczy materialnych i znowu o istnieniu Boga.

Wiele mi jeszcze do zbadania pozostaje co do przymiotów Boga i co do natury mojej własnej, czyli mego umysłu, lecz to kiedyindziej może rozważać będę. Teraz zaś, gdy już poznałem, czego się strzedz i jak postępować należy dla dojścia do prawdy, zdaje mi się, że nie mam nic pilniejszego do czynienia nad wyzwolenie się z owych wątpliwości, w które wpadłem dni poprzednich, i przekonanie się: czy mogę wiedzieć coś pewnego o rzeczach materialnych? Zanim jednak zbadam, czy tego rodzaju rzeczy zewnątrz mnie istnieją, muszę rozpatrzyć wyobrażenia tych rzeczy, znajdujące się w moim umyśle, i przekonać się, które z nich są wyraźne, które zaś ciemne.

Naprzód więc dokładnie wyobrażam sobie wielkość (*quantitas*), którą filozofowie zazwyczaj nazywają rozciągłą, czyli rozciągłość owej wielkości, albo lepiej pewnej rzeczy wzdłuż, wszerz i wglęb. Liczę w niej

różne części, a częściom tym przypisuję pewne wielkości, kształty, położenie i ruchy miejscowe; podobnieznaczam czas trwania tych ruchów. Zresztą pojmuję jasno i dokładnie nie tylko te ogólne własności, lecz nadto, przy pomocy uwagi, pojmuję niezliczoną ilość szczegółów, dotyczących kształtu, liczby, ruchu i tym podobnych rzeczy, których prawdziwość jest tak oczywistą i z naturą moją zgodną, że, gdy po raz pierwszy odkrywam to wszystko, zdaje mi się, że nie tyle czegoś nowego się dowiaduję, ile raczej przypominam sobie to, co już przedtem wiedziałem, czyli, że po raz pierwszy poznaję to, co we mnie było już przedtem, chociaż dawniej nie zwróciłem na to uwagi. Najgodniejszą zaś uwagi jest ta okoliczność, że natykam w sobie niezliczone wyobrażenia różnych rzeczy, które, jakkolwiek mogą nie istnieć zewnątrz mnie, jednak nie mogą być nazwane niczem. Chociaż bowiem mogę o nich myśleć, lub niemyśleć, stosownie do mej woli, nie są jednak moim wymysłem, lecz mają swoją rzeczywistą i niezmienną naturę. Tak naprzykład, gdy wyobrażam sobie trójkąt, to, chociaż taka figura może i nie istnieje nigdzie po za mojem myśleniem i, być może, nigdy nie istniała; to jednak natura jej jest ściśle określoną, a jej istota, czyli forma, jest wieczną i niezmienną, nie stworzoną przeze mnie i od mego umysłu nie zależną. Że tak jest, a nieinaczej, okazuje się to i ztąd, że można dowieść różne własności tego trójkąta, naprzykład, że summa jego trzech kątów równa się dwóm prostym, że naprzeciw największego kąta leży największy bok trójkąta, i tym podobne prawdy, które obecnie, chcąc

nie chcąc, jasno rozumiem, chociaż o tem wszystkim bynajmniej nie myślałem, gdym sobie wyobrażał trójkąt, ani też tych własności trójkąta nie stworzyłem. Nie ma tu bowiem żadnego zastosowania przypuszczenie, jakoby to pojęcie trójkąta otrzymał od rzeczy zewnętrznych za pośrednictwem zmysłów, w skutek tego, że widziałem niekiedy ciała, mające kształt trójkąta. Przecież ja wymyślić mogę niezliczoną ilość figur, co do których nie zachodzi najmniejsza wątpliwość, że ich nigdy nie zaczerpałem za pomocą zmysłów, a i w tych figurach podobnie, jak w trójkącie, wykazać mogę różne ich własności, które wszystkie są zupełnie prawdziwe, gdyż je jasno poznaję, a zatem też są czemś, a nie poprostu niczem (merum nihil). Rzecz bowiem jasna, że to wszystko, co jest prawdziwem, jest czemś, a poprzednio już obszernie udowodniłem, że wszystko, co jasno pojmuję, jest prawdą. A gdybym nawet tego i nie był dowiódł, to taką już jest natura mego umysłu, że mimo to nie mógłbym nie uznać za prawdę tego, co jasno i dokładnie pojmuję. Pamiętam nawet, że dawniej, gdym jeszcze wielką wagę przywiązywał do przedmiotów zmysłowych, za najprawdziwsze ze wszystkich uznawałem te prawdy, które rozumiałem w sposób oczywisty odnośnie do figur, liczb i innych tym podobnych przedmiotów z zakresu Arytmetyki, Geometrii lub w ogóle czystej, czyli abstrakcyjnej matematyki.

Jeżeli tedy już z tego tylko, że mogę wydobyć z mej myśli ideę jakiejś rzeczy, wynika, że rzeczywiście do tej rzeczy odnosi się to wszystko, co jasno i dokładnie pojmuję, jako odnoszące się do niej; czyż

z tego nie mogę również zaczerpać argumentu, dowodzącego istnienia Boga? Bo w samej rzeczy ideę Boga, czyli ideę najdoskonalszego bytu, tak samo napotykam w mym umyśle, jak ideę jakiejś figury lub liczby. Z równą też jasnością i dokładnością pojmuję, że to już do natury Boga należy, aby zawsze istniał; jak pojmuję i to, że własności, wykazane przezemnie w różnych figurach i liczbach, wynikają z natury tych figur i liczb. Chociażby tedy nie wszystko, nad czem w tych dniach rozmyślałem, było prawdą, to jednak z taką samą, co najmniej, pewnością powinienem przyznać istnienie Boga, z jaką dotychczas przyznawałem prawdy matematyczne.

Nie przeczę, że na pierwszy rzut oka prawda ta nie jest tak oczywistą i może się wydawać sofistematem. Ponieważ bowiem przywykłem do odróżnienia we wszystkich innych rzeczach samego istnienia (existentia) od istoty (essentia) rzeczy, przeto z łatwością wmawiam w siebie, że istnienie również może być oddzielone od istoty Boga, a więc, że mogę sobie wyobrazić Boga—nieistniejącym. Lecz, rozpatrując rzecz uważniej, przekonuję się, że istnienia Boga tak samo nie mogę oddzielić od jego istoty, jak od istoty trójkąta nie mogę oddzielić wielkości trzech jego kątów, których summa równa się dwóm prostym, lub jak nie mogę oddzielić od pojęcia góry pojęcia doliny. Tak więc równie sprzecznem byłoby odmówić Bogu, t. j. istocie najdoskonalszej, istnienia t. j. odmówić mu jednej z jego doskonałości, jak wyobrazić sobie górę bez doliny.

Tak tedy rzeczywiście nie mógłbym pojąć in-

nego Boga, jak tylko istniejącego, jak również nie mógłbym wyobrazić sobie góry bez doliny. Jednakże, jak z tego, że mogę tylko wyobrazić sobie górę z doliną obok niej, nie wynika, że jakaś góra *jest* na świecie, tak też i z tego, że pojmuję Boga tylko jako istniejącego, nie zdaje się jeszcze wynikać, że Bóg istnieje; moje myślenie bowiem nie narzuca rzeczom żadnej konieczności. Wolno każdemu wyobrazić sobie skrzydlatego konia, chociaż żaden koń skrzydeł nie ma, tak też i ja mogę sobie wyobrazić, że Bóg istnieje, chociaż Bóg może i nie istnieje. Rozumowanie to zawiera w sobie jednak sofizmat. Albowiem z tego, że mogę tylko wyobrazić sobie górę razem z doliną, nie wynika bynajmniej, że jakaś góra i dolina *istnieje*, lecz wynika ztąd tylko, że góra i dolina albo razem istnieją, albo razem nie istnieją, a od siebie nawzajem nie mogą być oddzielone. Tymczasem z tego, że mogę pojąć Boga tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie od Boga jest nieodłącznem. Bóg więc rzeczywiście istnieje, nie dla tego, że moja myśl to uczyniła, lub że narzuca rzeczom jakąś konieczność, lecz przeciwnie, dla tego, że konieczność samej rzeczy, czyli istnienia Boga zmusza mnie tak, a nie inaczej Boga pojmować. Nie mogę bowiem dowolnie wyobrazić sobie Boga bez istnienia, to jest, nie mogę pojąć bytu najdoskonalszego, nieposiadającego najwyższej doskonałości, tak, jak mogę wyobrazić sobie konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł.

Nie można także powiedzieć, że dla tego tylko uznaję konieczne istnienie Boga, że z góry przypuściłem, iż Bóg posiada wszystkie doskonałości, a istnieje

nie jest jedną z tych doskonałości; podczas gdy to pierwsze przypuszczenie nie było koniecznem; podobnie, jak nie jest koniecznem przypuszczenie, że wokół wszystkich czworoboków zakreślić można obwód koła, gdyż przyjmując to przypuszczenie, zmuszony byłbym przyznać, że obwód koła zakreślić można i wokół czworoboku krzywego z różnemi bokami, co byłoby oczywistym fałszem.

Przeciw temu zarzutowi zauważyć należy, że chociaż nie jest koniecznem, abym powziął myśl o Bogu, to jednak, gdy tylko myślę o zasadniczej i najwyższej istocie, i ideę jej, że tak powiem, ze skarbeca mej duszy wydobywam, natenczas koniecznem jest, abym jej przyznawał wszelkie doskonałości, chociażbym ich nawet wszystkich nie wyliczył i na niektóre nie zwrócił nawet uwagi. Ta ostatnia konieczność zupełnie wystarcza, abym później, poznavszy, że istnienie jest doskonałością, słusznie zawnioskował, że istota zasadnicza i najwyższa istnieje. Zupełnie tak samo nie jest koniecznem, abym sobie kiedykolwiek wyobraził trójkąt, lecz, ile razy chcę rozpatrywać figurę prostolinijną, mającą tylko trzy kąty, muszę koniecznie przypisać jej wszystkie te własności, z których słuszny wniosek wypływa, że summa trzech kątów tej figury nie jest większą od dwóch prostych, chociażbym nawet o tej ostatniej własności w danej chwili niewiedział. Gdy zaś badam, jakie figury mogą być wkreślone w koło, bynajmniej nie jest to koniecznem, abym do nich zaliczył wszystkie czworoboki, i niczego podobnego dopóty sobie nawet wyobrazić nie mogę, póki za prawdę uznawać będę

tylko to, co jasno i dokładnie pojmuję. Wielka tedy zachodzi różnica między tego rodzaju mylnymi przypuszczeniami, a prawdziwymi, wrodzonymi mi ideami, z których pierwszą i główną jest idea Boga. Różnymi bowiem drogami dochodzę do wniosku, że idea ta nie jest jakąś fikcją, zależną od mego myślenia, lecz obrazem prawdziwej i niezmiennej natury. Bo najprzód, nie mogę pomyśleć żadnej innej rzeczy, do której istoty należałoby bezpośrednio istnienie, prócz samego tylko Boga; a powtóre, że nie mogę pojąć dwóch ani więcej tego rodzaju Bogów, ponieważ przypuściwszy, że jeden Bóg istnieje, jasno widzę, że od wieków istniał i wiecznie istnieć będzie, i nareszcie uznaję w Bogu jeszcze wiele innych własności, z których nie ani ująć, ani zmienić nie mogę.

Jakiegokolwiek zresztą użyję dowodzenia, zawsze do tego wszystko się sprowadza, że to tylko ostatecznie mnie przekonywa, co jasno i dokładnie pojmuję. A chociaż niektóre tylko z tych prawd, które ja jasno i dokładnie pojmuję, uznawane są przez wszystkich, inne zaś dla tych tylko są dostępne, którzy bliżej je rozpatrują i pilniej badają; z tem wszystkim jednak, gdy te ostatnie już są odkryte, natenczas muszą być uznawane za pewne, na równi z tamtymi pierwszymi. Tak, na przykład, w trójkącie prostokątnym łatwo spostrzegamy, że podstawa trójkąta, czyli przekątניה znajduje się naprzeciw największego kąta, ale trudniej spostrzedz, że kwadrat (przekątnej) równa się summie kwadratów, opartych na bokach tegoż trójkąta; tem nie mniej jednak

uznajemy to najzupełniej, gdy raz tylko wykazaniem zostało.

Co się zaś tyczy Boga, to, gdybym nie wpadał w przesady i gdyby obrazy rzeczy zmysłowych nie przepełniały ze wszech stron mego umysłu, natenczas uznawał bym go pierwiej i łatwiej, aniżeli wszystkie inne rzeczy. *Albowiem, co może być samo przez się oczywistszem; jak to, że istnieje istota najwyższa, czyli Bóg, który jedynie z istoty swojej posiada istnienie?* A chociaż musiałem skupić całą swoją uwagę, aby to pojąć, teraz jednak jestem co do tego nie tylko równie pewnym, jak i co do wszystkiego innego, co mi się wydaje najpewniejszem, lecz nadto przekonywam się obecnie, że wszelka pewność co do innych rzeczy zależną jest do tego stopnia od tej prawdy, iż bez niej nie nigdy nie mógł bym dokładnie poznać. Posiadam wprawdzie już taką naturę, że, póki czego jasno i dokładnie nie pojmuję, dopóty tego za prawdę uznawać nie mogę; ale również z drugiej strony z natury mojej wypływa, że nie mogę stale z należyłą jasnością skupiać mej myśli na jednej rzeczy, i że wskutek pamięci przypominam sobie często dziwne me poglądy; tak, że gdy nie zwracam należytej uwagi na dowody, mocą których doszedłem do pewnego przekonania, mogły by mi nasunąć się na myśl inne powody, które by mię łatwo znowu odwieść mogły od moich przekonań, jeślibym nie wiedział, że Bóg istnieje. Tym sposobem nie posiadałbym nigdy prawdziwej i pewnej wiedzy o żadnej rzeczy, lecz przeciwnie, miałbym tylko ckwiejne i zmienne mniemania. Tak, naprzykład, gdy zastanawiam się nad naturą trójkąta, wy-

daje mi się jak najoczywistszem, że jego trzy kąty równe są dwóm prostym, ponieważ znam zasady Geometrii i muszę przyznać to jako prawdę, póki zwracam uwagę na dowód tego twierdzenia. W chwili jednak gdy myśl moja od tego dowodu się odwraca, łatwo zdarzyć by się mogło, że, pomimo pamięci o poprzednim zupełnie jasnym pojmowaniu tego twierdzenia, zwątpiłbym o jego prawdziwie, gdybym nie wiedział, że Bóg istnieje. Mogę bowiem wmówić w siebie, że mię takim stworzyła natura, abym się niekiedy mylił i co do takich nawet rzeczy, które wydają mi się jaknajoczywistszemi, szczególnie, gdy sobie przypomnę, że uznawałem dawniej za pewne i prawdziwe wiele takich rzeczy, które później, w skutek nowych dowodów, wydawały mi się fałszywemi. Przekonawszy się zaś, że Bóg istnieje, poznałem zarazem, że wszystko, co istnieje, od niego zależy, i że on nie jest kłamcą, a ztąd wyprowadzam wniosek, że wszystko, co jasno i dokładnie pojmuję, jest koniecznie prawdą; chociażbym już nie zwracał uwagi na dowody, za pomocą których uznałem coś za prawdę, jeżeli tylko pamiętam, że ową prawdę zrozumiałem jasno i dokładnie. W takim razie nie możliwym już jest żaden przeciwny dowód, który by mógł znowu doprowadzić mnie do wątpienia, lecz przeciwnie, posiadam wtedy już pewną i prawdziwą wiedzę.

To odnosi się nie tylko do poznania Boga, lecz i do tego wszystkiego, o czem pamiętam, że kiedyś dowiedzionem zostało, jak naprzykład do Geometrii i tym podobnych rzeczy. Bo cóż teraz jeszcze zarzucić mi można? Czy to, że jestem tak stworzonym, że się czę-

sto myśle? Ale teraz już wiem, że nie mogę się mylić w tem, co jasno pojmuję. Czy może to, że dawniej miałem za pewne i prawdziwe wiele takich rzeczy, które później uznałem za fałszywe? Ależ przecież żadnej z nich nie pojmowałem jasno i dokładnie, a nie znając tego kryterium prawdy, dla wielu innych powodów wierzyłem w to, co następnie uznałem za mniej pewne. Cóż więc jeszcze powiedzieć można? Czy to może, co sam sobie niedawno zarzucałem, że marzę tylko, czyli, że to wszystko, o czem w tej chwili myślę, nie jest prawdziwszem od moich marzeń sennych? Ale i to rzeczy w niczem niezmienna, bo choćbym nawet i śnił tylko, to i w takim razie, co jest oczywistem dla mego umysłu, to niewątpliwie jest prawdą.

Tak więc widzę, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy wyłącznie od poznania prawdziwego Boga, a z tego wynika, że, zanim poznałem Boga, nie mogłem mieć pewnej wiedzy o żadnej innej rzeczy. Teraz zaś mogę już nabyć pewną wiedzę o niezliczonej ilości rzeczy, dotyczących się nie tylko samego Boga i innych przedmiotów umysłowych, lecz i całej przyrody materialnej, będącej przedmiotem czystej matematyki.

Warszawskie
Towarzystwo Filozoficzne

ROZMYŚLANIE SZÓSTE.

O istnieniu rzeczy materialnych i rzeczywistej różnicy między duszą a ciałem.

Pozostaje mi zbadać: czy istnieją rzeczy materialne? Wiem już, że one istnieć mogą przynajmniej o tyle, o ile są przedmiotami czystej matematyki, ponieważ takowe jasno i dokładnie pojmuję. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Bóg zdolnym jest stworzyć to wszystko, co ja zdolny jestem tak, jak było stworzone, zrozumieć. Nie sądzę również, ażeby Bóg nie mógł stworzyć jakiejś rzeczy dla tego tylko, że ja jej dokładnie zrozumieć nie mogę. Wszakże już z tego tylko, że posiadam zdolność wyobraźni, której używam, gdy mam do czynienia z rzeczami materialnymi, zdaje się wynikać, że rzeczy te istnieją. Dla zastanawiającego się bowiem uważnie nad tem, czem jest wyobraźnia, staje się oczywistem, że ona nie jest niczem innym, jak tylko zastosowaniem (applicatio) zdolności poznawczej do jakiegoś ciała,

przedstawiającego się jej bezpośrednio, a więc istniejącego.

Dla wyjaśnienia tego zbadam przedewszystkiem różnicę, jaka zachodzi między wyobraźnią i czystym poznawaniem.

Gdy naprzykład wyobrażam sobie trójkąt, nie tylko pojmuję, że jest to figura, ograniczona trzema liniami, lecz widzę zarazem wzrokiem mego ducha owe trzy linie, jak gdybym je miał przed sobą, i to właśnie nazywam wyobrażaniem. Jeśli zaś zapragnę pomyśleć o tysiącokącie, natenczas również dobrze pojmuję, że jest to figura, mająca tysiąc boków, jak pojmuję i to, że trójkąt jest figurą mającą tylko trzy boki, ale nie mogę sobie wyobrazić równie jasno tysiąca boków, t. j. nie mogę ich sobie w myśli swojej wyraźnie przedstawić. Wskutek wprowadzenia do działania wyobraźni, gdy myślę o rzeczach materialnych, i w danym razie wystawiam sobie w myśli jakąś niewyraźną figurę, ale figura ta nie jest weale owym tysiącokątem, ponieważ w niczem się nie różni od tej figury, którą bym sobie wyobrażał, jeślibym myślał o dziesięcioletnim, lub o innej figurze, mającej większą jeszcze ilość boków. Nie mi też to niejasne wyobrażenie nie pomaga w zrozumieniu własności, któremi tysiącokąt różni się od innych wielokątów. Gdy zaś mówię o pięciokącie, natenczas myśleć wprowadzić mogę o tej figurze, równie jak o tysiącokącie, bez pomocy wyobraźni; ale nadto zdolny jestem figurę tę sobie wyobrazić, zwracając bacznie wzrok mego ducha ku jej pięciu bokom i ku płaszczyźnie, przez nie zakreślonej. Spostrzegam

tedy, że, dla wyobrażenia sobie rzeczy użyć, muszę pewnej energii umysłowej, której przy myśleniu nie potrzebuję. Ta zaś nowa energia umysłu jasno mi wykazuje różnicę między wyobraźnią, a czystym myśleniem.

Dostrzegam przytem, że ta władza wyobraźni, która jest we mnie, jako różna od władzy poznawania, nie należy do istoty mego bytu, t. j. mej duszy, albowiem, chociażbym jej nie posiadał, niewątpliwie mimo to pozostał bym tym samym, którym jestem w tej chwili. Ztąd wynika, że wyobraźnia zależy od jakiejś rzeczy odemnie różnej, i łatwo pojąć można, że, jeśli istnieje ciało, z którym dusza tak jest złączona, że może dowolnie zająć się rozpatrywaniem tego ciała, natenczas może też za pomocą tego ciała wyobrazać sobie rzeczy zmysłowe. Tak więc ta forma myślenia (modus cogitandi) w tem tylko różni się od czystego poznania, że umysł, gdy poznaje, zwraca się niejako do samego siebie i rozpatruje jedną z idei, które w nim samym istnieją; gdy zaś czynną jest wyobraźnia, natenczas umysł zwraca się do ciała i rozpatruje zgodność rzeczy bądź z ideą już poznaną przez siebie, bądź z ideą zaczerpaną za pomocą zmysłów.

Łatwo, mówię, zrozumieć, że wyobraźnia może się rozwijać w sposób powyższy, jeśli tylko istnieje ciało; a ponieważ nie przychodzi mi na myśl żadne inne wyjaśnienie, równie dobrze tłumaczące mi tę zdolność, więc przypuszczam, że ciało prawdopodobnie istnieje. Lecz jest to tylko *prawdopodobnem*, bo chociaż wszystko badam dokładnie, to jednak z wyraźnej

idei o przedmiotach materyalnych, którą w swej wyobraźni napotykam, nie mogę jeszcze wyprowadzić argumentu na poparcie *koniecznego* wniosku, że jakieś ciało istnieje. Przyzwyczaiłem się zresztą wyobrażać sobie jeszcze wiele innych rzeczy, oprócz owej przyrody materyalnej, która stanowi przedmiot czystej Matematyki, jak na przykład barwy, dźwięki, smak, ból i tym podobne rzeczy, lecz te ostatnie wyobrażenia nie są tak wyraźne, jak poprzednie. Ponieważ zaś wrażenia te otrzymuję od zmysłów, za pośrednictwem których, za pewne przy pomocy pamięci, doszły one do mojej wyobraźni; więc dla dokładniejszego zbadania rzeczy sądzę, że należy teraz również starannie rozpatrzyć zmysły, aby się przekonać, czy za pomocą owej formy myślenia, którą zmysłem nazywam, mogę dojść do niewątpliwego dowodu istnienia świata materyalnego.

Przedewszystkiem przypomnę sobie znowu, co dawniej uważałem za prawdziwe wśród rzeczy doznawanych za pomocą zmysłów i z jakich powodów to czyniłem. Następnie rozpatrzę przyczyny, na mocy których zwątpiłem o prawdziwości wrażeń zmysłowych, a w końcu wreszcie zastanowię się, co o tem wszystkim obecnie mam myśleć.

Najprzód więc czułem, że mam głowę, ręce, nogi i inne członki, wchodzące w skład tego ciała, które miałem za część samego siebie, lub może nawet za samego siebie. Czułem także, że to ciało istnieje między wieloma innymi ciałami, od których mogło doznawać różnych dogodności lub niedogodności, ja zaś mierzyłem te dogodności za pomocą uczucia przyjemności, a niedogo-

dności za pomocą uczucia bólu. Nadto, oprócz bólu i przyjemności czułem w sobie również głód, pragnienie i inne tego rodzaju potrzeby (appetitus). Doznawałem także cielesnych skłonności (propensiones) do wesołości, smutku, gniewu i tym podobnych uczuć. Zewnętrznie zaś, oprócz rozciągłości, kształtów i ruchów ciał, odczuwałem w nich także twardość, ciepło i inne własności, oddziaływające na dotyk, dalej światło, barwy, zapachy, smaki, dźwięki, a wskutek różnorodności tych wrażeń rozróżniałem niebo, ziemię, morza i inne ciała. I w samej rzeczy, rozpatrując wyobrażenia tych wszystkich własności, które nasuwały się memu myśleniu i które jedynie były właściwym i bezpośrednim przedmiotem mego czucia, sądziłem, że odczuwam jakieś przedmioty, różne zupełnie od mego myślenia, t. j. ciała, od których pochodziły moje wyobrażenia. Przekonałem się bowiem, że te wyobrażenia nasuwały mi się mimo mej woli, tak, że nie mogłem odczuć jakiegoś przedmiotu (objectum), chociaż chciałem, jeśli ten przedmiot nie działał na organ mego zmysłu, a z drugiej strony, nie mogłem nie odczuwać go, gdy go miałem przed sobą. Ponieważ zaś wyobrażenia, otrzymane przez zmysły były daleko żywsze i dokładniejsze, a nawet poniekąd wyraźniejsze, aniżeli te, które bądź za pośrednictwem myślenia samodzielnie wytwarzałem, bądź też, jako w pamięci zachowane, spostrzegałem, przeto wydawało mi się niemożliwem, aby wyobrażenia te odemnie samego pochodziły; przeciwnie, pozostawało tylko uznać, że pochodziły od innych rzeczy. Gdy zaś o tych innych rzeczach nie miałem żadnej wiado-

mości prócz tej, jaką z tych wyobrażeń zaczerpałem, nie więc innego nie mogło mi przyjść na myśl prócz tego, że wyobrażenia te podobne są do rzeczy, które przedstawiają.

Ponieważ następnie przypominałem sobie, że pierwiej posługiwałem się zmysłami, aniżeli umysłem, i widziałem, że pojęcia utworzone przezemnie samego nie są tak wyraźne, jak wyobrażenia zmysłowe, i że większa część tamtych wytwarza się z połączenia oddzielnych części wyobrażeń zmysłowych, z łatwością tedy wmówiłem w siebie, że umysł mój zgoła nie posiada żadnego pojęcia, którego bym poprzednio nie otrzymał przez zmysły.

Sądziłem również nie bez powodu, że i to ciało, które nazywałem mojem własnem, na zasadzie pewnego szczegółowego prawa, więcej aniżeli co bądź innego, do mnie należy. Niemogłem bowiem nigdy odłączyć siebie od niego, tak, jak to mogłem uczynić odnośnie do wszystkich innych rzeczy. Wszystkie żądze i skłonności odczuwałem w ciele i dla ciała. Doznawałem wreszcie ból i podrażnienie rozkoszy w częściach składowych ciała, a nie w jakichś innych po za niem się znajdujących.

Nie wiem jednak z tego wszystkiego, jak uczucie bólu wyradza smutek duszy, lub jak podrażnienie przyjemności sprowadza we mnie wesołość. Nie wiem również, jak owo ciśnienie żołądka, które nazywam głodem, przypomina mi o tem, że należy przyjąć pożywienie, ani jak owa suchość w gardle przypomina mi o napoju, i to samo można powiedzieć odnośnie do wszystkich innych żądz. Nie znajduję co do tego

żadnego innego wyjaśnienia, prócz tego tylko, że tak mię już czynić nauczyła natura. Nie ma bowiem żadnego związku (przynajmniej, o ile ja to rozumiem) między owem ciśnieniem żołądka, a chęcią przyjmowania pokarmu, lub między czuciem rzeczy, ból powodującej, a smutną myślą, przez to czucie wywołaną. Ale i odnośnie do reszty sądów o rzeczach zmysłowych zdawało mi się, że miałem naturę za mistrzynią; bo że tak było, o tem przeświadczony byłem prędzej, aniżeli zdołałem rozważyć dowody takiego poglądu na rzeczy.

Później jednak liczne doświadczenia podkopały powoli wszelką ufność, z jaką wierzyłem zmysłom. I tak, wieże zdaleka wydały mi się owalnemi, zblizka zaś przekonałem się, że są czworograniaste, a ogromne posągi, umieszczone na ich szczycie, patrzącemu z dołu nie wydawały się dużemi. Wskutek wielu niezliczonych podobnych wypadków przekonałem się, że sądy moje, oparte na zmysłach zewnętrznych, były mylne, a nawet nietylko oparte na zmysłach zewnętrznych, ale i na wewnętrznych. Bo i cóż może być więcej wewnętrznego, aniżeli ból? A jednak słyszałem niekiedy od ludzi, którym odcięto nogę lub ramię, iż czuli ból w tych członkach ciała, których byli pozbawieni. Dla tego też zdawało mi się, że nie mogę być pewnym, iż jakiś członek mego ciała cierpi, chociaż bym nawet czuł w nim ból.

Do tych powodów wątpienia dołączyłem niedawno jeszcze dwa najgłówniejsze. Pierwszy z nich polegał na tem przekonaniu, że nigdy nie odczuwam na jawie nie takiego, o czem nie mógł bym mniemać,

że to samo odczuć mogę i we śnie. A ponieważ to wszystko, czego doznaję we śnie, nie wyprowadzam od rzeczy znajdujących się zewnątrz mnie, nie widzę tedy powodu, dla czego to uczynić mam odnośnie do wyobrażeń, doznawanych na jawie. Drugi powód wątpienia polegał na tem, że nie znałem twórcy mego istnienia, lub przynajmniej wyobrażałem sobie, że go nie znałem, a wskutek tego nie mi nie przeszkadzało przypuszczać, że taką mam naturę, iż mylić się mogę nawet w tem, co mi się wydawało jak najprawdziwszem.

Co się zaś tyczy dowodów, na mocy których przekonany byłem dawniej o prawdziwości rzeczy zmysłowych, to je z łatwością usunąć mogłem. Ponieważ bowiem przekonałem się naocznie, że natura częstokroć nakłaniała mię do przyznania za prawdę tego, czego rozum przyznać mi nie pozwalał, sądziłem tedy, że nie należało zbyt ufać temu, czego mię natura nauczyła. Chociaż wrażenia zmysłowe nie zależą od mej woli, nie miałem jednak danych do wyprowadzenia wniosku, że wrażenia te pochodzą od rzeczy różnych odemnie. Wszakże mogła istnieć we mnie jakaś zdolność, dotychczas mi jeszcze nie znana, która wytwarzała te wszystkie wrażenia.

Teraz zaś, gdy już lepiej poznałem samego siebie i twórcę mego bytu, sądzę, że nie należy bezmyślnie przyjmować za prawdę wszystkiego, co pochodzi od zmysłów, ale zarazem i nie wątpić o wszystkim. Po pierwsze wiem, że wszystko co jasno i dokładnie pojmuję, może być przez Boga stworzonym takim, jakim mnie się przedstawia, a to mi wy-

starcza do jasnego i dokładnego pojęcia jednej rzeczy bez drugiej. Tak tedy jestem pewien, iż rzeczy pomiędzy sobą się różnią, gdyż Bóg przynajmniej mógł je oddzielnie ustawić, i wszystko też jedno, wskutek jakiej siły to się dzieje, że rzeczy wydają się różnymi. Dla tego też z samego faktu, że wiem o swoim istnieniu, i że tym czasem w naturze czyli w istocie swojej niczego innego dopatrzeć się nie mogę, jak tylko tego, że jestem istotą myślącą, wyprowadzam słuszny wniosek, że natura (essentia) moja w samej rzeczy na tem tylko polega, że jestem istotą (res) myślącą. A chociaż, zapewne (albo raczej, niewątpliwie, jak później wykażę), posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle połączone, to jednak, mając z jednej strony jasne i dokładne pojęcie o sobie samym, jako o istocie myślącej, a nie rozciąglej, a z drugiej strony dokładne pojęcie o ciele, jako o rzeczy rozciąglej, a nie myślącej, uznać muszę za pewne, że jestem rzeczywiście różnym od mego ciała i że mogę istnieć bez niego.

Następnie znajduję w sobie różne zdolności, obdarzone odrębnymi sposobami działania myśli, np. zdolności wyobraźni i czucia, bez których mogę jasno i dokładnie pojąć siebie samego, lecz nie odwrotnie — to jest nie mogę pojąć tych zdolności bez siebie, czyli bez substancji myślącej, do której należą. Zdolności te, pojęte formalnie, zawierają w sobie pewną myśl, a ztąd wnoszę, że one różnią się odemnie tak, jak przejawy rzeczy od samej rzeczy. Znam również niektóre inne zdolności, jak na przykład, zdolność zmiany miejsca, zdolność przybierania różnych kształ-

tów (*varias figuras induendi*) i tym podobne. Ale i te zdolności na równi z poprzedniami nie mogą być pojęte bez pewnej substancji, w której się znajdują i bez której dla tego też istnieć nie mogą. Oczywiście jednak jest, że te zdolności, skoro istnieją, znajdować się muszą w substancji cielesnej, czyli rozciąglej, a nie w substancji myślącej, gdyż jasne i dokładne pojęcie tych zdolności zawiera w sobie pewną rozciągłość, ale nie zawiera zgoła żadnej myśli.

Posiadam wprawdzie także pewną bierną zdolność czucia zmysłowego, t. j. zdolność przyjmowania i poznawania wyobrażeń rzeczy zmysłowych, lecz nie mógł bym z niej wcale skorzystać, gdyby nie istniała również pewna zdolność czynna we mnie lub w czemś innym, która owe wyobrażenia powoduje i wytwarza. Zdolność ta jednak we mnie samym istnieć nie może, ponieważ nie opiera się na przypuszczeniu działania myśli, a same te wyobrażenia nie tworzą się przy moim udziale, lecz często wbrew mej woli. Z tego oczywiście wynika, że ta zdolność istnieje w pewnej substancji, różnej odemnie. A ponieważ w tej substancji wszystko to bądź formalnie, bądź wydatnie (*eminenter*) istnieć musi, co stanowi przedmiotową treść wyobrażeń, przez tę zdolność wydanych (co już powyżej zaznaczyłem), przeto owa substancja jest albo ciałem, czyli przyrodą (*naturą*) materialną, w której formalnie zawiera się to wszystko, co stanowi przedmiotową treść wyobrażeń, albo też jest ona Bogiem, albo jakimś doskonalszym od ciała stworzeniem, w którym te wyobrażenia znajdują

swe urzeczywistnienie. Ponieważ jednak Bóg nie jest kłamcą, jest więc rzeczą jak najoczywistszą, że nie daje mi tych wyobrażeń ani bezpośrednio od siebie, ani też pośrednio przy pomocy jakiegoś stworzenia, w którem ta rzeczywistość zawierałaby się jeśli nie formalnie, to przynajmniej wydatnie (eminenter). Gdy bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności takiego pojmowania rzeczy, lecz przeciwnie, obdarzył mnie wielką skłonnością do wierzenia, że te wyobrażenia pochodzą od świata materyalnego, więc nie pojmuję, na jakiej zasadzie Bóg nie miałby uchodzić za kłamcę, gdyby te wyobrażenia pochodziły zkađinąd, a nie od świata materyalnego. A więc rzeczy materyalne istnieją.

Z tego jednak jeszcze nie wynika, aby każda rzecz taką była, jaką mi ją zmysły przedstawiają; wyobrażenia bowiem zmysłowe w wielu razach bywają bardzo niewyraźne i ciemne. Lecz w wyobrażeniach tych przynajmniej to wszystko jest zgodnem z rzeczywistością, co ja pojmuję jasno i dokładnie, to jest, to wszystko, co stanowi ogólny przedmiot czystej Matematyki.

Reszta wyobrażeń dotyczy albo przedmiotów szczegółowych, jak naprzykład, że słońce posiada określoną wielkość lub kształt, albo też odnosi się do rzeczy mniej jasno zrozumiałych, jak naprzykład do światła, dźwięku, bólu i tym podobnych. Są to rzeczy wprawdzie niepewne i wątpliwe, mam jednak pewną nadzieję dojść i w tem wszystkim do prawdy, a to właśnie dla tego, że Bóg nie jest kłamcą i że niema takiego fałszu w moich przekonaniach, dla

wykrycia którego nie posiadałbym od Boga odpowiedniej zdolności.

Nie ulega również wątpliwości, że to wszystko, czego mię uczy natura, zawiera w sobie część prawdy. Naturą bowiem w ogólnem znaczeniu nazywam tutaj albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga porządek rzeczy stworzonych, a przez naturę moję w szczególności pojmuję związek tego wszystkiego, czem mnie Bóg obdarzył.

Z tego wszystkiego zaś, czego mię uczy natura, nie niema wyraźniejszego nad to, że posiadam ciało, dla którego złem jest, gdy uczuвам ból, które potrzebuje pożywienia i napoju, gdy jestem głodny lub spragniony, i tym podobnie. Nie mogę tedy wątpić, że w tem wszystkim jest pewna prawda.

Uczy mnie również natura przez wrażenia bólu, głodu i pragnienia, że nie znajduję się tylko w mojem ciele, jak żeglarz w swoim okręcie, lecz że jestem z ciałem jak najściślej złączonym i niejako zmieszczanym, tak, że z niem razem tworzę pewną jedność. Wprzeciwym bowiem razie, będąc tylko istotą myślącą, nie czułbym zupełnie bólu wskutek uszkodzenia ciała, lecz pojmował bym to uszkodzenie ciała tylko za pośrednictwem oderwanego myślenia, podobnie, jak żeglarz widzi, jeśli coś się psuje na okręcie. Więc gdyby ciało potrzebowało pokarmu lub napoju, poznawał bym to zupełnie wyraźnie, ale przytem nie ulegał bym złączonym wrażeniom głodu i pragnienia. Te bowiem wrażenia głodu, pragnienia, bólu, etc. nie są niczem innym, jak tylko pewnymi niejasnymi formami myślenia (*confusi cogitandi modi*),

wywołanemi przez zjednoczenie i jakby pomieszanie duszy z ciałem.

Dalej natura mię uczy, że obok mego ciała istnieją różne inne ciała, i że do jednych z pośród nich powinienem dążyć, innych zaś unikać. Tak tedy z faktu, że odczuwam rozmaite dźwięki, barwy, zapachy, smak, ciepło, twardość i tym podobne wrażenia, słuszny wyprowadzam wniosek, że ciała, od których pochodzą te różne wrażenia zmysłowe, posiadają rzeczywiście pewne różne własności (varietates), odpowiadające moim wrażeniom, chociaż, być może, nie są do nich podobne. Następnie z faktu, że jedno z tych wrażeń są mi przyjemne, inne zaś nieprzyjemne, wypływa pewność, że ciało moje, czyli raczej ja sam, jako złożony z ciała i duszy, mogę doświadczać różnych dogodności i niedogodności od otaczających mię ciał.

Jest wiele innych rzeczy, których się pozornie także od natury nauczyłem, chociaż w istocie przejąłem je nie od samej natury, lecz od pewnego nawyknienia sądzić o rzeczach bez należytego zastanowienia, a w skutek tego sądy moje w tych rzeczach bardzo łatwo ulegają błędom. Do takich sądów można np. zaliczyć następujące: że pustą jest wszelka przestrzeń, w której nie spotykam nic takiego, co by oddziaływało na moje zmysły; że w cieple gorącym znajduje się coś podobnego do mego wyobrażenia gorąca, że w białem lub zielonem cieple istnieje też sama białość lub zieloność, którą ja dostrzegam; że w gorzkim i słodkim jest ten smak, który ja czuję, i tak dalej; albo, że gwiazdy, wieże lub inne oddalo-

ne przedmioty posiadają tę samą wielkość i kształt, w jakich się zmysłom moim przedstawiają, i inne tego rodzaju objawy.

Abym jednak w sprawie tej nie sądził bez należytej jasności, powinienem dokładniej określić, co właściwie rozumiem, gdy mówię, że mię czegoś nauczyła natura. Tutaj bowiem pojmuję naturę ściślej, aniżeli w znaczeniu połączenia tego wszystkiego, co mi dał Bóg. W tem połączeniu bowiem znajduje się wiele objawów, które odnoszą się tylko do umysłu, jak naprzykład, gdy się przekonywam, że to, co raz już się stało, odstać się nie może, i inne temu podobne objawy, które poznają za pośrednictwem światła przyrodzonego, a o których tutaj nie ma mowy. Nadto mieści się w niem wiele innych objawów, odnoszących się tylko do ciała, jak naprzykład, że ono cięży ku ziemi, i tym podobne, o których tutaj także nie mówię. Lecz mówię tutaj o tem tylko, co mi Bóg dał, jako istocie złożonej z duszy i ciała. Ta natura uczy mię wprowadzić unikać tego, co sprawia mi uczucie bólu, a dążyć do tego, co sprawia mi uczucie rozkoszy, i tym podobnych rzeczy, ale ona nie uczy nas wyprowadzać jakies wnioski z wrażeń zmysłowych o rzeczach, znajdujących się zewnątrz nas, bez uprzedniego zbadania ich za pomocą rozumu, ponieważ poznanie prawdy o tem wszystkim należy jedynie do duszy, a nie do związku duszy i ciała.

Chociaż, naprzykład, gwiazda nie daje większego światła dla mego oka, jak paląca się mała świeca, to jednak nie wynika z tego żaden rzeczywisty, pozytywny dowód do sądzenia, że gwiazda nie jest wię-

kszą; przeciwnie, tak sądziłem bez żadnej zasady tylko w dzieciństwie. Podchodząc do ognia, czuję gorąco, a jeszcze więcej zbliżając się do niego, uczuwam ból; pomimo to jednak nie mam żadnego powodu twierdzić, że w ogniu jest coś podobnego do tego gorąca, albo coś podobnego do tego bólu. Wynika z tego tylko, że jest w nim cośkolwiek takiego, co wywołuje w nas wrażenia gorąca i bólu. Podobnie z faktu, że w danej przestrzeni nie ma nic takiego, coby działało na moje zmysły, nie wynika jeszcze, żeby tam nie było żadnego ciała. Lecz widzę tylko, że w tych i w bardzo wielu innych wypadkach nawykłem do przewrócenia porządku natury. Natura bowiem dała mi wrażenia zmysłowe, aby powiadomić duszę, co jest pożytecznem lub szkodliwem dla całości, której jest częścią, a w tym względzie wrażenia te są dostatecznie jasne i dokładne. Ja zaś, przeciwnie, używam tych wrażeń zmysłowych, jako zupełnie pewnych reguł, dla bezpośredniego poznania istoty (essentia) przedmiotów, znajdujących się zewnątrz mnie, chociaż w tym względzie wrażenia te dają mi tylko bardzo ciemne i niewyraźne wskazówki.

Już poprzednio dostatecznie poznałem, dla czego, nie odrzucając bynajmniej dobroci Boga, mogę uznać sądy moje za fałszywe. Lecz tutaj nasuwa się nowa trudność odnośnie do tych rzeczy, które natura mnie uczy pożądać, lub unikać, jak również i odnośnie do zmysłów wewnętrznych, które, jak mi się zdaje, także ulegają błędom; na przykład, gdy ktoś, zwiedziony przyjemnym smakiem jakiejś potrawy, spożywa z nią razem i truciznę w niej ukrytą. Ale

nawet i w tym wypadku natura pobudza do spożycia tylko tego, co ma smak przyjemny, a nie do spożycia trucizny, o której zupełnie nie wie. Więc też z tego wynika tylko, że natura ludzka nie jest wszechwiedząca; a w tem nie ma nic dziwnego, ponieważ człowiek, jako istota ograniczona, posiada też tylko ograniczoną doskonałość.

Często nawet błądzimy i w tem, do czego nas natura nakłania, jak to, na przykład, zdarza się u chorych, którzy często pożądadają jadła lub napoju, okazujących się wkrótce szkodliwymi dla nich. Można by to wprawdzie odpowiedzieć, że natura tych chorych jest zepsuta, i to właśnie jest przyczyną ich błędu. Lecz to bynajmniej nie usuwa trudności, ponieważ człowiek chory nie mniej, jak i zdrowy, jest stworzeniem bożem. Więc też i odnośnie do niego było by sprzecznem przypuszczać, że otrzymał od Boga kłamliwą naturę. Jak bowiem zegar, złożony z kół i wag, zachowuje wszystkie prawa natury nie mniej dokładnie, gdy jest źle zrobiony i niewłaściwie wskazuje godziny, jak i wtedy, gdy zadawalnia pod każdym względem wymagania swego twórcy, — tak samo zupełnie przedstawia mi się ciało ludzkie, jako maszyna z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry w ten sposób zestawiona i urządzona, że, gdyby nawet w niem duszy nie było, wykonywało by jednak wszystkie te ruchy, które w niem się dokonywają bez władzy woli, a zatem i bez udziału duszy. Łatwo tedy zrozumieć jako rzecz naturalną, że, jeżeli, na przykład, człowiek chory na wodną puchlinę odczuwa wrażenie suchości w gardle, które zazwyczaj za-

wiadania duszę o pragnieniu, natenczas suchość ta nastraja jego nerwy i inne składowe części ciała tak samo do przyjmowania napoju, od którego powiększa się choroba, jak i wtedy, gdy ciało nie podlega żadnej chorobie i gdy podobnie wyschnięcie w gardle nakłania go do przyjęcia pożytecznego dla siebie napoju. A chociaż, mając na uwadze z góry powzięty użytek zegara, powiedzieć mogę, że zegar zbacza od swej natury, gdy źle wskazuje godziny; a rozpatrując maszynę ludzkiego ciała, jako przeznaczoną do pełnienia pewnych funkcyj, mogę również pomyśleć, że zbacza od swej natury, jeśli jej gardło schnie od pragnienia wtedy, gdy napój nie służy do jej zachowania, z tem wszystkiem jednak jasno rozumiem, że to ostateczne pojęcie natury różni się bardzo od pierwszego. To bowiem nie jest niczem innym, jak tylko nazwą, zależącą wprost od mego rozumu, który porównywa człowieka chorego i zegar źle zrobiony z człowiekiem zdrowym i zegarem dobrze zrobionym, a nadto jest nazwą zewnętrzną odnośnie do rzeczy, którą oznacza. Przez tamto zaś pojęcie natury rozumiem coś takiego, co rzeczywiście znajduje się w rzeczach realnych, a ztąd też nie jest bez prawdy.

Chociaż odnośnie do ciała chorego na wodną puchlinę jest to rzeczywiście tylko zewnętrzną nazwą, gdy się mówi, że jego natura jest zepsuta, ponieważ w gardle zasycha, a ciało nie potrzebuje napoju; to jednak ze względu na całość, czyli związek duszy z pewnem ciałem, nie jest to taką prostą tylko nazwą, lecz jest to prawdziwy błąd natury, że uczuwa pragnienie, gdy napój dla niej samej jest szkodli-

wym. Należy tedy dalej jeszcze zbadać, jak się dobroć Boga godzi z naturą kłamliwą w powyższem znaczeniu.

Przedewszystkiem zaznaczam tutaj że wielka różnica między duszą i ciałem na tem polega, że ciało z natury swojej jest zawsze podzielnem, dusza zaś zupełnie niepodzielna. Gdy się bowiem nad tem, t. j. nad sobą samym zastanawiam, o ile jestem istotą myślącą, nie mogę odróżnić w sobie żadnych części, lecz przeciwnie, pojmuję siebie, jako istotę jedyną i nierozdzielna (integra). A chociaż zdaje się, że cała dusza zjednoczoną jest z całym ciałem, gdy jednak odetną mi nogę, rękę, lub jaką inną część ciała, nie czuję, aby cokolwiek odjęto mojej duszy. Również nie można nazwać zdolności woli, czucia, myślenia etc. częściami duszy, ponieważż jedna i taż sama dusza chce, czuje i myśli. Przeciwnie, nie mogę sobie wyobrazić żadnej rzeczy materyjalnej, czyli rozciąglej, której bym w myśli nie mógł z łatwością dzielić na części, a tem samem poznaję, że jest podzielna. I to jedno już by wystarczyło do zrozumienia, że dusza od ciała pod każdym względem jest różną, jeślibym o tem zkądinąd dostatecznie nie był przekonany.

Idąc dalej spostrzegam, że dusza nie otrzymuje wrażeń bezpośrednio od wszystkich części ciała, lecz tylko od mózgu, albo nawet od jednej tylko małej części jego, t. j. — od tej części, w której mieści się, jak mówią, zmysł ogólny (sensus communis). Pewien stan nastroju tej części mózgu wywołuje w duszy podobny stan, chociażby pozostałe części ciała podle-

gały innym stanom, jak o tem przekonywa niezliczona ilość doświadczeń, których tutaj przytaczać niema potrzeby *).

Dalej jeszcze zauważyć należy, że z natury ciała wynika, iż żadna jego część nie może być poruszoną przez inną część, nieco od tej oddaloną, ażeby nie mogła być zarazem poruszoną w ten sam sposób przez każdą część (pośrednią), chociażby część oddalona znajdowała się w zupełnym spoczynku. Jeżeli np. mam sznur A, B, C, D, i pociągnę za część D, natenczas część pierwsza A tak samo się poruszy, jak się poruszy, gdy pociągnę za jedną z części pośrednich B lub C, a ostatnia część D pozostanie w spoczynku. Tak samo zupełnie Fizyka mię uczy, że, gdy czuję ból w nodze, to uczucie bólu powstaje we mnie za pośrednictwem nerwów, przechodzących przez nogę. Nerwy te, jak gdyby rozciągnięty sznur, dochodzą aż do mózgu; gdy je w nodze pociągniemy, pociągają zarazem i wewnętrzne części mózgu, do których dochodzą, i wprawiają je w ruch. Ten znowu tak jest przez naturę urządzony, że udziela duszy wrażenie bólu, jakoby istniejącego w nodze. Ponieważ te nerwy muszą przejść przez nogę, kolano, lędźwie, grzbiet, i szyję, ażeby od nogi dojść aż do mózgu, więc stać się może, że, chociaż ta część nerwów, która znajduje się w nodze, nie będzie dotknię-

*) **Przypisek tłumacza.** Ma tutaj Kartezjusz na myśli *gruczolek pinełowy* (glans pinealis), który, według jego zdania, wyłożonego obszerniej w rozprawie „*O namiętnościach*,” ma być siedzibą duszy w ciele.

ta, a tylko jedna z części pośrednich, to jednak mózg dozna tego samego ruchu, jak gdyby noga była boleśnie podrażniona. Wskutek zaś tego dusza koniecznie uczuwać musi ten sam ból. Tak samo rzecz się ma z każdym innym zmysłem.

Wreszcie spostrzegam, że, ponieważ każdy z ruchów, odbywających się w tej części mózgu, która bezpośrednio zawiadamia o tem duszę, może udzielić jej tylko jedno wrażenie, nie więc lepszego wymyślić nie można, jak tylko to, aby udzielił jej takie wrażenia, które ze wszystkich możliwych najwięcej i najczęściej przyczynią się do utrzymania zdrowia człowiekowi. Doświadczenie zaś uczy, że takimi są właśnie wszystkie zmysły, dane nam od natury, i że zatem nie ma w nich nic takiego, coby nie świadczyło o potędze i dobroci Boga.

Tak, na przykład, gdy nerwy, znajdujące się w nodze, ulegają silnemu, niezwykłemu ruchowi, natenczas ruch ten, przez szpik mlecza pacierzowego dosięgając wnętrza mózgu, służy duszy za znak, że coś odczuwać należy, a mianowicie ów ból, istniejący jakoby w nodze, a to pobudza duszę do usunięcia, wedle sił swoich, przyczyny, szkodzącej nodze.

W mocy Boga leżało nadać naturze ludzkiej taki ustrój, aby ten sam ruch w mózgu wskazywał duszy coś innego, np. albo sam ten ruch, o ile znajduje się w mózgu, albo o ile on jest w nodze, lub w innej jakiejś części pośredniej, albo wreszcie coś kolwiek innego. Ale to wszystko nie przyczyniałoby się w tym stopniu do zachowania ciała.

Gdy nam się chce pić, powstaje pewne palenie

w gardle, które porusza nerwy gardła, a za ich pośrednictwem i wewnętrzne części mózgu. Ruch ten wywołuje w duszy czucie pragnienia, gdyż w całym tym procesie najpożyteczniejszą dla nas jest wiadomość, że dla utrzymania zdrowia potrzebujemy napoju. Toż samo da się powiedzieć i o innych zmysłowych wrażeniach.

Z tego wszystkiego wynika, że nie sprzeciwia się to nieograniczonej dobroci Boga, gdy natura ludzka, jako związek duszy i ciała, ulega niekiedy błędowi. Bo jeżeli nie tylko w nodze, lecz i w innych częściach, przez które nerwy od nogi do mózgu przechodzą, lub też w samym mózgu może działać przyczyna, powodująca ten sam ruch, który powstaje wskutek bolesnego rozdrażnienia nogi, — co się objawia jako czucie bólu w nodze, a zatem, jako błąd naturalny zmysłu, — to jednak, z drugiej strony, mając na uwadze, że jeden i ten sam ruch w mózgu może udzielić duszy tylko jedno i toż samo wrażenie, że dany ruch częściej powstaje wskutek uszkodzenia nogi, aniżeli wskutek przyczyny, gdzieindziej umiejscowionej, jest rzeczą zgodną z rozumem, że ruch ten wskazuje raczej na ból w nodze, aniżeli na ból innej części ludzkiego ciała. I chociaż niekiedy palenie w gardle powstaje nie dla tego, jak zwykle, że napój potrzebnym jest dla zdrowia ciała ludzkiego, lecz z przyczyny wprost przeciwnej, jak to ma miejsce naprzykład w cierpieniach wodnej puchliny, to jednak lepiej daleko, aby tylko w tych wyjątkowych razach natura w błąd mię w prowadzała, aniżeli gdybym się miał zawsze mylić w normalnym stanie

ciała. Toż samo odnosi się do reszty tego rodzaju objawów.

Powyższe zbadanie kwestyi daje mi poznać nie tylko wszystkie błędy, na które narażoną jest moja natura, lecz pomaga mi zarazem wykrywać je i ich unikać. Gdy bowiem wiem, że wszystkie zmysły daleko częściej wskazują prawdę, aniżeli fałsz co do tego wszystkiego, co jest pożytecznem dla ciała, i gdy dla zbadania jednej i tej samej rzeczy mogą posługiwać się różnymi zmysłami, a oprócz tego mogą użyć jeszcze zarówno pamięci, która łączy terażniejszość z przeszłością, jak i rozumu, który przenika we wszystkie przyczyny błędów, więc tedy już nie potrzebuję się obawiać, aby fałszem było to wszystko, co mi codziennie zmysły przedstawiają. To też dawniejsze przesadzone wątpliwości, jako godne śmiechu, powinny być odrzucone. Dotyczy to osobliwie tego wszystkiego, co się o śnie powiedziało, którego nie odróżniałem od jawy. Teraz bowiem widzę, jak wielka między snem a jawą zachodzi różnica, polegająca na tem, że sennych marzeń nigdy nie łączę w pamięci ze wszystkiemi innemi życiowemi czynnościami, jak to ma miejsce na jawie. Jeśliby ktoś, naprzykład, ukazał mi się nagle na jawie i natychmiast zniknął, jak to bywa w sennych marzeniach, tak, że nie mógł bym zdać sobie sprawy, ani z kąd się wziął, ani gdzie się podział, słusznie uważałbym go raczej za jakieś widmo, albo wytwór wyobraźni, powstały w moim mózgu, aniżeli za prawdziwego człowieka. Gdy zaś nasuwają mi się w życiu takie wypadki, co do których dokładnie pojmuję, z kąd, gdzie i kiedy ich do-

znaję, i gdy mogę połączyć wrażenia tych wydarzeń ze wspomnieniami całego mego życia bez żadnej przerwy, wtedy zupełnie jestem pewien, że zdarzenia te miały miejsce nie we śnie, lecz na jawie. Nie potrzebuję nawet odnośnie do tych rzeczy mieć najmniejszej wątpliwości, jeśli, posiłkując się podczas badania wszystkimi zmysłami, oraz pamięcią i rozumem, nie znajduję w żadnym z tych świadectw sprzeczności z pozostałymi. Z tego bowiem, że Bóg nie jest kłamcą, wynika, że w takich razach bynajmniej nie ulegam błędowi. Lecz ponieważ konieczność działania nie zawsze pozwala na takie ściśle zbadanie przedmiotu, trzeba się więc zgodzić na to, że życie ludzkie w szczegółach często na błędy narażone bywa, a zarazem przyznać niedoskonałość naszej natury.

DODATEK.

Rene Dekarta dowody, stwierdzające istnienie Boga i różnicę między duszą ludzką a ciałem, ułożone porządkiem matematycznym.

Określenia.

I. Przez wyraz „*myślenie*” (*cogitatio*) ja pojmuję to wszystko, co w ten sposób w nas się znajduje, że *bezpośrednio* o tem wiemy. Tak więc wszelkie objawy woli, rozumu, wyobraźni i processa zmysłowe są myśleniem. Powiedziałem „*bezpośrednio*,” aby wyłączyć to wszystko, co z tych objawów myślenia dopiero wypływa. Tak, naprzykład, ruch dobrowolny ma wprowadzić myśl za zasadę, sam jednak nie jest myślą.

II. Przez wyraz „*idea*” pojmuję taką formę jakiegokolwiek myśli, przez bezpośrednie przejęcie której dochodzę do świadomości o tej myśli. W ten spo-

sób pojmując to, co mówię, nie mogę nie takiego wyrazić słowami, co do czego nie byłoby pewnem, że posiadam ideę o tem właśnie, co te słowa oznaczają. Tak więc ideami nie nazywam samych tylko obrazów, wytworzonych przez wyobraźnię. Nie nazywam ich ideami, o ile one znajdują się w wyobraźni cielesnej (in phantasia corporea), to jest, o ile one są odtworzone w pewnej części mózgu, lecz nazywam je ideami o tyle tylko, o ile one uwiadamiają samą duszę, zwróconą ku tej właśnie części mózgu.

III. Przez „*objektywną rzeczywistość idei*” (objectiva realitas ideae) rozumiem byt rzeczy, którą przedstawia idea (wyobrażenie), o ile ten byt zawarty jest w idei. W tem znaczeniu można mówić o doskonałości obiektywnej albo o obiektywnem dziele sztuki i t. p. Wszystko bowiem, co spostrzegamy jako istniejące w przedmiotach (w obiektach) naszych idei, zawiera się obiektywnie w samych ideach.

IV. Toż samo wyrażamy, mówiąc, że coś zawiera się „*formalnie*” w przedmiotach (objektach) naszych idei, t. j. gdy w nich coś takim jest, jakim my je spostrzegamy. Mówimy zaś, że coś zawiera się w przedmiotach naszych idei w sposób wydatny (eminenter), gdy nie jest wprawdzie zupełnie takim, jakim my spostrzegamy, ale zawsze w takim stopniu, że zastąpić może formalne pojęcie rzeczy.

V. „*Substancją*” nazywa się każda rzecz (res), w której się coś znajduje bezpośrednio, jako w subiekcie, albo przez którą istnieje coś takiego, co spostrzegamy w rzeczy, to jest, jakaś własność, albo jakość, albo przymiot (atrybut), o którym posiadamy rzeczy-

wiste pojęcie. Albowiem nie posiadamy innego pojęcia o substancji w ścisłym znaczeniu, prócz tego tylko, że substancja jest to rzecz (res), w której formalnie lub wydatnie zawiera się coś, co spostrzegamy, czyli coś, co obiektywnie zawiera się w jednej z naszych idei. Dzięki bowiem światłu przyrodzonemu jest rzeczą oczywistą, że nicość nie może posiadać żadnego rzeczywistego przymiotu.

VI. Substancja, której bezpośrednio przyrodzonym jest myślenie, nazywa się „*duchem*” (mens). Mówię tu raczej o *duchu*, aniżeli o *duszy* (anima), ponieważ wyraz dusza jest dwuznacznikiem i używa się często w związku z objawami cielesnymi (res corporea *).

VII. „*Materya*” (corpus) nazywa się substancją, która jest bezpośrednim subjektem rozciągłości prze-

*) **Przypisek tłumacza.** U Arystotelesa i u średniowiecznych Arystotelików pojęcie *duszy* ψυχή miało znaczenie czynnika ogólnie *życiowego*, a zatem *sily życia*, działającej nie tylko w człowieku, lecz i we wszystkich innych istotach organicznych, np. i w roślinach. Od takiej *duszy* odróżniano *umysł*, *rozum* (νοῦς) jako czynnik *myślący* i *nieśmiertelny*, właściwy wyłącznie człowiekowi. W zastosowaniu do dzisiejszej terminologii to ostatnie pojęcie odpowiada pojęciu *ducha* lub *duszy* jako substancji, bo *umysł*, *rozum* uznajemy zazwyczaj tylko za *własność*, *atrybut* ducha lub duszy, a nie za substancję. Kartezjusz sam zazwyczaj posilkuje się także tą nowszą terminologią i używa zwykle wyrazu *dusza* (anima) dla oznaczenia *substancji myślącej*. W tym zaś miejscu, gdy mu chodzi o ścisłe określenie pojęć, zaznacza powyższą różnicę w panującej naówczas terminologii i w tym celu w danym razie przeciwstawia *substancji myślącej* (mens) ówczesne pojęcie *duszy* (anima).

strzeniowej i takich dodatkowych własności, które z rozciągłości wynikają, jak naprzykład: kształt, położenie, ruch w przestrzeni, etc. Czy to, co nazywamy materyą i duchem, stanowi jedną i tę samą substancję, czy też dwie różne, to później zbadamy.

VIII. *Bogiem* nazywamy substancję, którą pojmujemy jako najdoskonalszą i w której, podług naszego przekonania, nie ma nic takiego, co byłoby wadą lub ograniczeniem tej doskonałości.

IX. Gdy mówimy, że coś zawiera się w naturze lub pojęciu jakiejś rzeczy, znaczy to to samo, jak byśmy powiedzieli, że to właśnie odnośnie do tej rzeczy jest prawdą, lub że to o niej napewno twierdzić można.

X. Dwie substancje nazywają się rzeczywiście różnemi, gdy jedna bez drugiej, sama przez się, istnieć może.

Żądania (postulata).

Po pierwsze żądam, aby czytelnicy poznali, jak słabymi były powody, na mocy których ufali dotychczas swoim zmysłom, i jak pozbawionymi wszelkiej pewności były sądy, na świadectwie zmysłów oparte. Wymagam również, aby tak długo i tak często nad tem się zastanawiali, aż się przyzwyczają niedowierzać zawiele zmysłom. Uważam to za konieczne dla dojścia do pewności w kwestyach metafizycznych.

Powtóre żądam, aby czytelnicy zastanawiali się nad własną duszą i wszystkiemi jej własnościami

(attributa), o których z doświadczenia wiedzą, że o nich wątpić nie mogą, chociażby nawet przypuszczali, że fałszem jest wszystko, co kiedykolwiek poznali za pośrednictwem zmysłów. Niech nie przestają się zastanawiać nad nią dopóty, póki nie przyzwyczają się jasno pojmować duszę i póki nie zrozumieją, że łatwiej ją poznać, aniżeli wszystkie przedmioty materialne.

Po trzecie żądam, aby pilnie rozważali oczywiste same przez się założenia, które w sobie samych odnajdą, jak na przykład, że *jedno i toż samo nie może jednocześnie istnieć i nie istnieć*, albo że *nic nie może być przyczyną czegoś* (jakiejś rzeczy), i inne tym podobne. Tym sposobem oczyszczą i wyzwolą daną im od natury jasność umysłu od obrazów zmysłowych, które ją zazwyczaj tak bardzo mącą i zaciemniają. Na tej podstawie, uwidocznili się im z łatwością prawda poniżej wymienionych pewników (aksiomatów).

Po czwarte żądam, aby zbadali pojęcia o naturach, które są związkiem wielu własności razem zjednoczonych; do takich należą natura trójkąta, kwadratu lub innej jakiej figury, natura duszy (mens), natura ciała, a nadewszystko natura Boga, czyli bytu najdoskonalszego. Niech poznają to wszystko, co spostrzegamy w tych naturach, i co o nich możemy na pewno twierdzić. Tak, na przykład, leży to już w naturze trójkąta, że jego trzy kąty są równe dwóm prostym, a w naturze ciała czyli rzeczy rozciągłej — podzielność (albowiem nie możemy wyobrazić sobie żadnej rzeczy rozciągłej tak malej, że byśmy już nie mogli dzielić jej w myśli); słusznie

więc można twierdzić, że trzy kąty każdego trójkąta są równe dwóm prostym, i że każde ciało jest podzielne.

Po piąte wymagam, ażeby czytelnicy wiele bardzo czasu poświęcili rozmyślaniu nad naturą najdoskonalszego bytu, i żeby między innemi zastanawiali się nad tem, że w ideach wszystkich istot zawiera się tylko możliwość bytu, a w idei Boga nie tylko możliwość, lecz i konieczność bytu. Na podstawie tego jednego przyznają oni bez żadnych nawet rozpraw, że Bóg istnieje. Będzie to dla nich nie mniej oczywistem samo przez się, jak naprzykład to, że dwa jest liczbą parzystą, a trzy — nieparzystą, i inne tym podobne prawdy. Niektóre bowiem prawdy dla jednych są oczywiste same przez się, a dla drugich stają się zrozumiałemi dopiero po ich rozpatrzeniu.

Po szóste wymagam, aby rozważając zarówno wszystkie przykłady jasnego i dokładnego pojmowania, jak i przykłady ciemnego i niewyraźnego pojmowania, które przytoczyłem w moich Rozmyślaniach, przyzwyczaili się odróżniać to, co jasno pojmują, od tego, co nie jasno rozumieją. Łatwiej to zrozumieć z przykładów, aniżeli z prawideł; sądzę zaś, że wszystkie potrzebne przykłady albo wyłożyłem, albo przynajmniej zaznaczyłem.

Po siódme wreszcie wymagam, ażeby czytelnicy zauważyli, że we wszystkim, co jasno pojmowali, nigdy żadnego fałszu nie było, a przeciwnie w ciemnych pojęciach tylko przypadkowo na prawdę natrafiali, — i aby w skutek tego zrozumieli, że prze-

ciwnem jest zdrowemu rozsądkowi na mocy zmysłowych uprzedzeń lub przypuszczeń, zawierających w sobie rzeczy niewiadome, wątpić o tem, co czysty rozum jasno i dokładnie pojmuje. Po tem wszystkim z łatwością uznają oni za prawdę następujące pewniki, chociaż większość takowych powinny być lepiej wyjaśnione i podane raczej jako twierdzenia, aniżeli jako pewniki, jeśli bym chciał być bardziej ścisłym.

Pewniki

czyli pojęcia powszechnne.

I. Niema żadnej takiej rzeczy, co do której nie można by się zapytać, z jakiej przyczyny istnieje. Toż samo pytanie zadać możemy i co do istnienia samego Boga, nie dla tego, aby Bóg dla swego istnienia potrzebował jakiejś przyczyny, ale ponieważ nieskończoność jego natury jest przyczyną, czyli powodem, na mocy którego Bóg nie potrzebuje i nie ma żadnej przyczyny swego istnienia.

II. Teraźniejszość nie jest zależną od czasu, poprzedzającego ją, a tem samem nie mniejsza przyczyna potrzebną jest dla utrzymania rzeczy, jak dla pierwotnego jej wytworzenia.

III. Żadna rzecz, ani żadna doskonałość jakiegokolwiek rzeczy, istniejąca rzeczywiście, nie może mieć nieości, czyli rzeczy nie istniejącej, za przyczynę swego istnienia.

IV. Cokolwiek jest rzeczywistego albo doskonałego w jakiejś rzeczy, zawiera się formalnie, albo wydatnie (eminenter) w pierwszej i odpowiedniej przyczynie tej rzeczy.

V. Z powyższego aksjomatu wynika, że obiektywna rzeczywistość naszych idei wymaga takiej przyczyny (swego istnienia), w którejby też sama rzeczywistość zawierała się nie tylko obiektywnie, lecz i formalnie, albo wydatnie. Zaznaczyć należy, że ten pewnik dla tego powinien być koniecznie uznanym za prawdę, że od niego jedynie zależy poznanie rzeczy zmysłowych i niezmysłowych. Zkąd na przykład wiemy, że niebo istnieje? Czy ztąd, że je widzimy? Lecz to „widzenie” w niczem nie dotyczy mego umysłu, a jeśli dotyczy, to o tyle tylko, o ile jest ideą (myślą),—ideą, mówię, w samym tylko umyśle się znajdującą, a nie obrazem, utworzonym w mojej wyobraźni. I dla tego tylko, na mocy tego pojęcia nieba, możemy sądzić, że niebo istnieje, ponieważ wszelkie pojęcie (idea) musi mieć rzeczywiście istniejącą przyczynę swojej rzeczywistości obiektywnej, a my sądzimy, że tą właśnie przyczyną jest samo niebo. Toż samo dzieje się i w innych podobnych wypadkach.

VI. Są różne stopnie rzeczywistości, czyli bytu. Albowiem substancya zawiera w sobie więcej rzeczywistości, aniżeli własność dodatkowa (accidens) albo sposób (modus), a substancya nieskończona więcej, aniżeli skończona. Tem samem więcej rzeczywistości obiektywnej zawiera w sobie pojęcie substancyi, aniżeli pojęcie własności dodatkowej, a pojęcie substancyi

nieskończonej więcej, aniżeli pojęcie substancji skończonej.

VII. Wola istoty myślącej dąży chętnie i swobodnie (bo to należy do woli), a przytem i nieomylnie do dobrego, gdy go jasno pojmuje. Dla tego też, jeśli istota taka poznaje jakieś doskonałości, na których jej zbywa, natychmiast je osiągnie, jeśli to jest w jej mocy.

VIII. Ten, kto może uczynić coś większego czyli trudniejszego, może również uczynić coś mniejszego.

IX. Trudniej jest stworzyć albo utrzymywać substancję, aniżeli przymioty czyli własności substancji. Nie jest jednak trudniej stworzyć coś, aniżeli stworzone już utrzymywać, jak to już wyżej powiedziałem.

X. W idei czyli pojęciu każdej rzeczy zawiera się istnienie, ponieważ my nie możemy nie pojąć inaczej, jak tylko w formie bytu. W pojęciu rzeczy ograniczonej zawiera się istnienie możliwe, albo rzeczywiste (contingens), w pojęciu zaś najdoskonalszej istoty zawiera się istnienie konieczne i doskonałe.

ZAŁOŻENIE I.

Istnienie Boga poznajemy z rozpatrzenia samej natury Boga.

Dowodzenie.

Jest to jedno i to samo powiedzieć, że coś leży w naturze, czyli w pojęciu rzeczy, albo też powiedzieć, że to właśnie odnośnie do tej rzeczy jest prawdą (podług określenia 9). Ponieważ konieczność istnienia zawiera się w pojęciu Boga (podług pewnika 10), a więc prawdą jest, gdy powiemy, że konieczność bytu zawiera się w Bogu, czyli, że Bóg istnieje. To właśnie jest ów syllogizm, o którym mówiłem w odpowiedzi na szósty zarzut. Wynik tego dowodzenia sam przez się może być zrozumiałym dla tych, którzy wolni są od przesądów, jak to już zaznaczyłem w piątym *żądaniu*. Ponieważ jednak nie łatwo jest dojść do takiej jasności myśli, zbadamy też samo w inny sposób.

ZAŁOŻENIE II.

Istnienie Boga wynika a posteriori już z tego tylko, że posiadamy ideę Boga.

Dowodzenie.

Rzeczywistość obiektywna każdej naszej myśli wymaga przyczyny, w której zawierała by się też

sama rzeczywistość nie tylko obiektywnie, lecz i formalnie, albo wydatnie (podług pewnika 5). Posiadamy ideę Boga (podług określenia 2 i 8), a obiektywna rzeczywistość tej idei nie zawiera się w nas ani formalnie, ani wydatnie (podług pewnika 6), i nie może się zawierać w niczem innym, prócz w samym Bogu (podług określenia 8). Tak więc idea Boga, którą posiadamy, wymaga Boga jako przyczynę, a więc Bóg istnieje (podług pewnika 3).

ZAŁOŻENIE III.

Istnienia Boga dowodzi i to, że my, którzy posiadamy ideę Boga, istniejemy.

Jeśli bym posiadał moc utrzymania samego siebie, tem bardziej miałbym moc przyswojenia sobie doskonałości, na których mi zbywa (podług pewnika 8 i 9), doskonałości te bowiem są tylko własnościami (attributa) substancyi. Ja w samej rzeczy jestem substancją, lecz nie jestem w stanie osiągnąć tych doskonałości, ponieważ już bym je posiadał, jeśli by było inaczej (podług pewnika 7). A więc ja nie mam mocy utrzymania siebie samego.

Dalej: nie mogę istnieć, jeśli nie zostaję zachowanym, jako istniejący, bądź przez siebie samego, jeśli do tego posiadam siłę, bądź przez kogo innego,

który ją posiada (podług pewnika 1 i 2). Istnieję jednak i nie posiadam siły utrzymania siebie samego, jak to już stwierdziłem, a zatem utrzymuje mię ktoś inny. Ten zaś, który mię utrzymuje, zawiera w sobie formalnie lub wydatnie to wszystko, co ja posiadam (pewnik 4), ja zaś posiadam pojęcie wielu doskonałości, na których mi zbywa, i zarazem ideę Boga (określenie 2 i 8), a więc ten, który mię utrzymuje, zawiera w sobie pojęcie tych wszystkich doskonałości. Nakoniec ten ktoś nie może posiadać idei takich doskonałości, na których jemu samemu zbywa, czyli których sam nie posiada formalnie lub wydatnie, (pewnik 7), gdy bowiem ma moc utrzymania mię, jak już powiedziałem, to tem bardziej miałby moc osiągnięcia doskonałości, jeśli by mu na jakich zbywało (pewniki 8 i 9). Ma on więc pojęcie tych wszystkich doskonałości, o których wiem, że mi na nich zbywa, i które może posiadać tylko jeden Bóg, jak to było dowiedzionem. Tak więc posiada on te doskonałości formalnie albo wydatnie, a więc jest Bogiem.

WNIOSEK DODATKOWY (COROLLARIUM).

Bóg stworzył niebo i ziemię, i wszystko, co się na ziemi i niebie znajduje. Nadto może on uczynić to wszystko, co my jasno pojmujemy, i tak właśnie, jak my to pojmujemy.

Dowodzenie.

To wszystko wynika jasno z poprzedniego założenia. W tem bowiem założeniu zostało dowiedzionem istnienie Boga na mocy tego, że musi istnieć ktoś taki, w kim formalnie lub wydatnie zawierają się te wszystkie doskonałości, których idee posiadamy. Posiadamy zaś ideę takiej potęgi, że ten, kto ją ma, sam stworzył niebo, ziemię, etc, i że mógł stworzyć to wszystko, co ja pojmuję jako możliwe. Tak więc, dowiódłszy istnienia Boga, dowiodłem o nim i to wszystko, co opiewa ten wniosek dodatkowy.

ZAŁOŻENIE IV.

Dusza i ciało są rzeczywiście różne.

Dowodzenie.

Wszystko, co my jasno pojmujemy, mógł stworzyć Bóg takim, jak my to pojmujemy (na mocy

poprzedniego wniosku). Jasno zaś pojmujemy duszę, to jest substancję myślącą bez ciała, to jest, bez substancji rozciągłej, (żądanie 2) i odwrotnie, ciało pojmujemy bez duszy (jak na to łatwo wszyscy się zgodzą). A więc przynajmniej mocą boskiej potęgi dusza może istnieć bez ciała, a ciało bez duszy.

Substancje, które mogą istnieć jedna bez drugiej, rzeczywiście są różne (określenie 10). Dusza i ciało są to substancje (określenie 5, 6 i 7), które mogą wzajemnie bez siebie istnieć (jak to było dowiedzionem powyżej); więc dusza i ciało rzeczywiście są różne.

W tem miejscu zaznaczyć należy, że użyłem tu boskiej potęgi jako środka pomocniczego nie dla tego, aby potrzebną była jakaś siła nadzwyczajna dla oddzielenia duszy od ciała, lecz ponieważ w poprzednich dowodzeniach mówiłem tylko o Bogu, nie miałem więc nic innego, czegobym mógł również dobrze użyć. Zresztą, jest to rzeczą obojętną, wskutek jakiej potęgi dwie rzeczy są różne od siebie, abyśmy tylko zrozumieli rzeczywistą ich różnicę.

SPIS RZECZY.

	<i>Str.</i>
Przedmowa prof. H. Struvego.	V
Wstęp tłumacza „Rozmyślań.“	IX
Przedmowa Kartezjusza do czytelnika.	XVI
Treść sześciu następnych rozmyślań.	1
Rozmyślanie I. O rzeczach, o których wątpić można.	7
Rozmyślanie II. O naturze umysłu ludzkiego, który dostępniejszym jest dla poznania, aniżeli ciało.	15
Rozmyślanie III. O istnieniu Boga.	28
Rozmyślanie IV. O prawdzie i fałszu.	51
Rozmyślanie V. O istocie rzeczy materialnych i znowu o istnieniu Boga.	64
Rozmyślanie VI. O istnieniu rzeczy materialnych i rzeczywistej różnicy między duszą a ciałem.	74
Dodatek. Dowody Kartezjusza, stwierdzające istnienie Boga i różnicę między duszą ludzką a ciałem, ułożone porządkiem matematycznym.	97

SPIS TREŚCI

Z ZAPOMÓG, UDZIELONYCH PRZEZ

KASĘ POMOCY

DLA OSÓB, PRACUJĄCYCH NA POLU NAUKOWEM,

do dnia 1 Kwietnia r. 1885-go,

wydane zostały dzieła następujące:

Biblioteki matematyczno-fizycznej wydawanej pod redakcją *M. A. Baranieckiego* następujące tomy:

Seryi I tom I: **Początki arytmetyki** *M. Berkmana*. Warszawa, 1884, w 12-ce, str. X, 266, z drzew. w tekście. Cena w oprawie kop. 65.

Seryi I tomy II i III: **Wiadomości początkowe z fizyki** *S. Kramsztyka*. Warszawa, 1883, w 12-ce. — Książeczka I str. X, 77, drzew. 47. Cena w oprawie kop. 30. — Książeczka II str. VIII, 132, drzew. 56. Cena w oprawie kop. 45.

Seryi I tom IV: **Wiadomości początkowe z geografii fizycznej i meteorologii** *A. W. Witkowskiego*. Warszawa, 1884, w 12-ce, str. X, 108, drzew. 22, litografij 4. Cena w oprawie kop. 45.

Seryi III tom I: **Arytmetyka**, kurs teoretyczny *M. A. Baranieckiego*, Warszawa, 1884, w 8-ce, str. LVIII, 375, z drzew. w tekście. Cena rub. 1 kop. 70.

Seryi III tom V: **Początkowy wykład syntetyczny własności przecięć stożkowych** na podstawie ich pokrewieństwa harmonicznego z kołem *M. A. Baranieckiego*. Warsz., 1885, w 8-ce, str. XVI, 131, drzew. 63. Cena kop. 85.

Seryi IV tom II: **Rozwiązywanie równań liczebnych** *J. Sochockiego*. Warszawa, 1884, w 8-ce Lex., str. XII, 212. Cena rs. 2.

Serya IV tom IV: **Geometrya analityczna** *W. Zajaczkowskiego*. Warsz., 1884, w 8-ce Lex, str. XL, 511, drzew. 85. Cena rub. 3.

W druku znajduje się:

Seryi III tom IX: **Kosmografia** *J. Jędrzejewicza*.

Wierszbowski Teodor. **Krzysztofa Warszewickiego** niewydane pisma, listy do znakomitych ludzi, tudzież inne dokumenty, odnoszące się do jego życia i działalności, wraz ze spisem dzieł tegoż autora, dotąd drukiem ogłoszonych. Warszawa, 1883, w 8-ce, str. VII, VII, 276. Cena rs. 2.

Wierszbowski Teodor. **Uchańsciana** czyli Zbiór dokumentów,

wyjaśniających życie i działalność Jakóba Uchańskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, † 1581. Warszawa, 1884 — 1885, w 8-ce. Tom I: korespondencja Uchańskiego z lat 1549 — 1581 i wyjątki z Acta decretorum kapituły gnieźnieńskiej z lat 1562 — 1581, str. VIII, XV, XLIV, 441. Tom II: różne dokumenty z lat 1537 — 1581 i Uchańsciana Vladislaviensia, z lat 1557 — 1562, zebrane przez *Zenona Chodyńskiego*, prałata kustosa katedry kujawskiej, str. IV, XVII, 480. Cena każdego tomu rs. 3.

T. H. Huxley. Wykład biologii praktycznej. Za upoważnieniem autora przełożył z angielskiego *August Wrześniowski*, Prof. Uniwersytetu. Warszawa, 1883, w 8-ce, str. X, 271. Cena rs. 1.

Sprawozdania z piśmiennictwa naukowego polskiego w dziedzinie nauk matematycznych i przyrodniczych. Rok I, 1882. Warszawa, 1883, w 8-ce, str. VIII, 187. Cena rs. 1.

Sprawozdania z piśmiennictwa naukowego polskiego w dziedzinie nauk matematycznych i przyrodniczych. Rok II, 1883. Warszawa, 1885, str. IV, 220. Cena rs. 1.

Korneliusa Neřosa. Żyoty znakomitych mężów, przekładał i objaśnienia historyczne dodał *A. Mierzyński*. Warszawa, 1883, w 8-ce, str. 361. Cena kop. 80.

J. Szastecki. Gramatyka czeska, wydana nakładem *Kazimierza Kaszewskiego*. Warszawa, 1884, w 8-ce, str. VIII, 205. Cena rs. 1 kop. 20.

Rocznik pedagogiczny, przegląd postępów w dziedzinie wychowania i nauczania, wydawany staraniem i pod redakcją *S. Dicksteina*. Tom II, 1882 — 1883. Warszawa, 1884, w 8-ce, str. IX, 470. Cena rs. 2.

Danielewics Bolestaw. Z dziedziny statystyki matematycznej. Warszawa, 1884, w 8-ce, str. 30. Cena kop. 40.

Dr. Kazimierz Filipowicz. Wiadomości początkowe z botaniki (podług dzieła D-ra Le Maout „Leçons élémentaires de botanique“), z 194 drzeworytami w tekście. Warszawa, 1884. 16-ka, str. III, 224, II. kartonowane; cena rs. 1.

Dr. T. V. Birch-Hirschfeld. Wykład anatomii patologicznej. Część ogólna. Ze 118 drzeworytami w tekście. Z 2-go, zupełnie przerobionego wydania przełożył *Dr. Waclaw Mayzel*. Warszawa, 1884, w 8-ce, str. XVI, 338. Cena rs. 2.

I. D. Everett Prof. Jednostki i stałe fizyczne. Przekład z 2-go wyd. angielskiego dokonany przez *J. J. Boguskiego*. Staraniem Redakcyi Wszczęwiata. Warszawa, 1885, w 8-ce, str. XX, 168, IV. Cena rs. 1 kop. 20.

Kolberg Oskar. Mazowsze. Obraz etnograficzny, skreślił.... Kraków, 1885. Druk W. L. Anczyca i Sp. W 8-ce, str. nl. 8. 356, 2 tab. chromolitograficzne. Cena rs. 3.

Swokalski W. T., Prof. Dr. Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie. Warszawa, 1885. W 8-ce str. VIII, 468. Cena rs. 3.

Kartezyusz. Rozmyślenia nad zasadami filozofii, dowodzące istnienia Boga i różnicy pomiędzy duszą ludzką i ciałem. Przełożył z łacińskiego *Ignacy Karol Dworaczek*. Pod redakcją *Henryka Struvego*. Warszawa, 1885. W 8-ce, str. XX, 110, nl. 4. Cena kop. 70.

Prace filologiczne, wydane przez *J. Baudouina de Courtenay*, *J. Karłowicza*, *Ad. Ant. Kryńskiego* i *L. Malinowskiego*. Tom I, Zeszyt 1. Warszawa, 1885.

~~~~~

Na rzecz Kasy Pomocy Naukowej sprzedają się:

*Wierzbowski Teodor. Jakób Sobieski królewicz*. Dyaryusz wyprawy wiedeńskiej w 1683 r., w 200 jej rocznicę wydał w przekładzie i objaśnił. Warszawa, 1883, w 8-ce, str. VIII, 22. Cena kop. 50.

*Zieliński Dominik*, były obrońca przy senacie. **O wekslach (fragment)**. Wydanie pośmiertne. Warszawa, 1884, w 8-ce, str. IV, 410. Cena rs. 2 kop. 50.

*W. K. Mapa hydrograficzna dawnej Słowiańszczyzny*. Część zachodnio-północna. Cena kop. 30.

*W. K. Rzeki i jeziora*, tekst objaśniający do mapy hydrograficznej dawnej Słowiańszczyzny, części północno-zachodniej. Warszawa, 1883, 8-vo, str. II, 125. Cena kop. 30.

—————

Skład główny powyższych dzieł w księgarni E. Wendego i Sp.



